

**EL PROCESO DE LA RAZON Y EL DERECHO**

**Tesis que para recibir  
el grado de Doctor en Derecho  
presenta el  
Lic. Miguel Villoro Taranzo.**

**Facultad de Derecho  
Universidad Nacional Autónoma de México  
México, D.F., 1970**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**"HERESY IS RIGHT IN WHAT IT AFFIRMS,  
WRONG IN WHAT IT DENIES".**

**(CARDINAL NEWMAN)**

# I N D I C E

## INTRODUCCION

	Págs.
Nuestro tema -----	I
El proyecto Inicial -----	II
Las partes de nuestro trabajo -----	III
Hacia una noción del Derecho -----	V
Las filosofías y la Filosofía -----	IX
No pretendemos escribir una Historia de la Filosofía del Derecho -----	X

### Parte Primera: ANTECEDENTES.

#### Capítulo I

#### EL RACIONALISMO Y SU APLICACION AL DERECHO

Significado de la palabra "Racionalismo" -----	2
Diversas especies de Racionalismo -----	5
1.- El Racionalismo como actitud psicológica -----	5
2.- El Racionalismo como cosmovisión -----	6
3.- El Racionalismo como toma de posición prefilosófica -----	13
4.- El Racionalismo ontológico -----	30
5.- El Racionalismo gnoseológico -----	34
6.- El Racionalismo psicológico -----	40
Papel científico de la intuición -----	53
El Racionalismo y el Derecho -----	63
1.- El Racionalismo gnoseológico y el Derecho -----	63
2.- El Racionalismo ontológico y el Derecho -----	64

#### Capítulo II

#### ANTECEDENTES GRIEGOS DEL RACIONALISMO

Importancia del pensamiento griego -----	67
La formación de la cultura griega -----	68
1.- Elementos primitivos en la cultura griega -----	68
2.- La genialidad propia del pueblo griego -----	74
3.- Aportaciones definitivas a la cultura occidental -----	78
Los balbucesos de la filosofía -----	87
1.- El enfoque cosmológico -----	88
2.- El enfoque matemático -----	91

	Págs.
3.- El enfoque metafísico - - - - -	95
4.- El enfoque intuitivo moral - - - - -	106
<b>El legado de Sócrates - - - - -</b>	<b>114</b>
1.- Las ideas predominantes en tiempo de Sócrates - - - - -	114
2.- La mayéutica socrática - - - - -	117
3.- La idea socrática de justicia - - - - -	121
<b>La polémica de Aristóteles contra Platón - - - - -</b>	<b>126</b>
1.- El núcleo socrático común - - - - -	128
2.- Las cosmovisiones de Platón y Aristóteles - - - - -	130
3.- Dos planteamientos ontológicos - - - - -	142
4.- Planteamientos psicológico y gnosológico - - - - -	149
5.- Dos empleos diferentes de la lógica - - - - -	154
6.- Las morales platónica y aristotélica - - - - -	156
7.- Conclusión - - - - -	162

## Parte Segunda: LA ENCUICIJADA RENACENTISTA

### Capítulo III

#### EL RENACIMIENTO COMO PRINCIPIO DE LA MENTALIDAD MODERNA

EL Renacimiento - - - - -	165
La cosmovisión del mundo moderno - - - - -	166
La ciencia moderna - - - - -	169
1.- Un nuevo campo de la ciencia - - - - -	169
2.- Concepto cuántico del ser - - - - -	169
3.- Un nuevo método: la inducción - - - - -	171
<b>La moderna ciencia política - - - - -</b>	<b>172</b>
1.- Nuevo campo de la ciencia política: las realidades políticas	173
2.- Concepto más realista de la persona y del Estado - -	175
3.- Nuevos métodos en las ciencias políticas - - - - -	177

## Capítulo IV

## EL NACIMIENTO DEL EMPIRISMO JURIDICO

Diversas especies de Empirismo - - - - -	180
Antecedentes franciscanos del Empirismo - - - - -	181
1.- San Buenaventura - - - - -	182
2.- Juan Duns Escoto - - - - -	182
3.- Guillermo de Occam - - - - -	184
El Empirismo como método de las ciencias de la naturaleza - - - -	185
El Empirismo como método científico por excelencia - - - - -	186
El Empirismo como método de las ciencias normativas - - - - -	190
El Empirismo Inglés - - - - -	195
La antífilosofo de Francisco Bacon de Verulam - - - - -	195
El sistema empírico de Thomas Hobbes - - - - -	203
a) Influencia de los acontecimientos históricos - - - - -	204
b) El sistema de Hobbes - - - - -	212
c) Noción de Hobbes sobre el Derecho - - - - -	215
El Empirismo científico de Juan Locke - - - - -	222
a) Juan Locke, hombre y pensador - - - - -	224
b) La teoría del conocimiento de Locke - - - - -	230
c) La política de Locke - - - - -	241
d) La aceptación del pensamiento de Locke - - - - -	246
El escepticismo total de David Hume - - - - -	252

## Capítulo V

## LA ESCUELA ESPAÑOLA DEL DERECHO NATURAL

Tradición iusnaturalista y mundo moderno - - - - -	258
Francisco de Vitoria - - - - -	259
Francisco Suárez - - - - -	263
El poco influjo inmediato de esta Escuela - - - - -	281

## Capítulo VI

### LA ESTRUCTURACION DEL RACIONALISMO

La perpetua tentación racionalista - - - - -	283
El nacimiento del Racionalismo moderno - - - - -	284
Giordano Bruno - - - - -	295
a) La fascinación por la materia y la confusión metodológica - - -	297
b) La tentación racionalista del monismo - - - - -	302
c) La immanencia de la razón - - - - -	305
Renato Descartes - - - - -	310
a) La duda cartesiana como cosmovisión - - - - -	313
b) La toma de posición prefilosófica de Descartes - -	320
c) La estructuración del sistema filosófico de Descartes	342
d) Descartes como padre del racionalismo ontológico moderno - - - - -	357
e) Mirada de conjunto a modo de balance - - - - -	368

### Parte Tercera: LOS GRANDES SISTEMAS DEL RACIONALISMO JURIDICO

## Capítulo VII

### LA ESCUELA RACIONALISTA DEL DERECHO NATURAL

Filiación e influencias laterales ideológicas - - - - -	373
Hugo Grocio - - - - -	375
a) Ubicación del pensamiento de Grocio - - - - -	377
b) El humanismo de Grocio - - - - -	379
c) Los propósitos de Grocio - - - - -	388
d) La vuelta al Derecho Natural de los estoicos - - - -	392
1) El concepto de "naturaleza" ya no es un concepto ontológico sino descriptivo de la realidad - - - - -	394
2) Lo justo no es una exigencia ontológica sino la meta de una tendencia humana - - - - -	403
3) El Derecho Natural como un orden lógico vivido por el hombre - - - - -	406
4) El Derecho ya no se identifica con lo justo sino con las leyes que declaran lo justo - - -	409

5) La razón se convierte en el receptáculo de las leyes - - - - -	422
e) El método propuesto por Grocio - - - - -	432
Samuel Pufendorf - - - - -	435
a) El rechazo de la ontología - - - - -	437
b) La preocupación de explicar la realidad - - - - -	441
c) La preocupación por una metodología científica - - - - -	446
d) La preocupación por la dimensión metafísica del hombre - - - - -	448
e) Una teoría racionalista del Derecho Natural - - - - -	453
Consecuencias doctrinales del iusnaturalismo racionalista - - - - -	458

Capítulo VIII

IMMANUEL KANT

El hombre y su obra - - - - -	460
La Crítica de la Razón Pura - - - - -	461
a) Propósito de la <u>Crítica de la Razón Pura</u> - - - - -	461
b) La Razón amenazada - - - - -	463
c) La solución racionalista de Kant - - - - -	465
d) Crítica de la <u>Crítica de la Razón Pura</u> - - - - -	468
La Moral según Kant - - - - -	471
a) El "imperativo categórico" - - - - -	472
b) La Moral como ciencia - - - - -	475
c) El "Ser" y el "Deber Ser" - - - - -	480
El concepto del Derecho según Kant - - - - -	482
Balace de la Teoría kantiana del Derecho - - - - -	490

Capítulo IX

RUDOLF STAMMLER  
IUSFILOSOFO ENTRE DOS EPOCAS

Vida y significado de la obra de Rudolf Stammler - - - - -	496
--	-----

	págs.
Breve panorama de la Filosofía del Derecho en el siglo XIX - - - - -	497
1.- La Escuela Racionalista del Derecho Natural - - - - -	498
a) Imprecisión del término "naturaleza" - - - - -	500
b) El carácter inmutable y absoluto de las conclusiones racionalistas - - - - -	503
2.- La Escuela Histórica del Derecho - - - - -	504
3.- Diversas escuelas del Empirismo Jurídico - - - - -	507
4.- El Positivismo Jurídico - - - - -	515
 La Escuela Neokantiana de Marburgo - - - - -	 523
 El peso de la herencia kantiana - - - - -	 525
 Forma y materia del Derecho, según Stammler - - - - -	 527
a) El designio de Stammler - - - - -	527
b) La teoría de Kant - - - - -	529
c) La explicación neokantiana de Stammler - - - - -	531
d) Las limitaciones de la explicación neokantiana - - - - -	535
 La superación del formalismo jurídico - - - - -	 537
a) Inmanentismo gnoseológico e Innatismo psicológico - - - - -	539
b) Formas a priori del conocimiento y cultura - - - - -	548
c) Los procesos lógicos del jurista - - - - -	552
 El Derecho Natural, según Stammler - - - - -	 559
a) La problemática que enfrenta Stammler - - - - -	559
b) La solución kantiana de Stammler - - - - -	562
c) Crítica de la solución de Stammler - - - - -	565

## Capítulo X

### HANS KELSEN

El hombre y las influencias recibidas - - - - -	570
Los presupuestos de la teoría kelseniana - - - - -	573
El objeto de la Ciencia Jurídica, según Kelsen - - - - -	574

Los enfoques de la noción kelseniana del Derecho - - - - -	578
Crítica de la noción filosófica kelseniana del Derecho - - - - -	579
a) Relativismo filosófico de Kelsen - - - - -	579
b) La deshumanización del Derecho - - - - -	587
Crítica de la Teoría Pura del Derecho - - - - -	595
a) Los supuestos generales de la norma - - - - -	596
b) La coacción del Derecho - - - - -	600
c) La jerarquía de las normas jurídicas - - - - -	605
d) la creación graduada del Derecho - - - - -	606
Resumen de la crítica a la noción kelseniana del Derecho - - - - -	608

### Capítulo XI

#### JORGE GUILLERMO FEDERICO HEGEL

Influencia del pensamiento hegeliano - - - - -	611
El idealismo absoluto de Hegel - - - - -	613
Lo ético, el Estado y el Derecho, según Hegel - - - - -	618
Para no ser Injustos con Hegel - - - - -	624
Crítica del pensamiento de Hegel - - - - -	628

### Capítulo XII

#### LA NOCIÓN RACIONALISTA DEL DERECHO Y SUS EFECTOS

Las notas constitutivas del Racionalismo jurídico - - - - -	635
Efectos prácticos del Racionalismo jurídico - - - - -	637
1.- Efectos del Racionalismo en la enseñanza del Derecho - -	638
2.- Efectos del Racionalismo en el Derecho Positivo - - - -	642
3.- Efectos del Racionalismo jurídico en la aplicación del Derecho	648

### CONCLUSIONES

1.- El hombre es hecho por la historia y hace la historia - - - - -	653
---	-----

	págs.
2.- Todo sistema filosófico parte de una cultura determinada - - - - -	654
3.- El acercamiento a la verdad es siempre relativo - - - - -	656
4.- La verdad es siempre objetiva - - - - -	657
5.- El hombre se acerca a la verdad desde la integridad de su ser - - -	659
6.- El Racionalismo, al poner todo el acento en el sujeto cognoscente, falsea la verdad - - - - -	660
7.- El Empirismo, al negar el papel activo del entendimiento humano, también falsea la verdad - - - - -	661
8.- El universo, del que formamos parte, está ordenado racionalmente -	662
9.- La razón es un instrumento valiosísimo pero limitado, para conocer el cosmos - - - - -	664
10.-No se debe confundir el plano ontológico con el plano gnoseológico	665
11.-La razón es una fuerza civilizadora - - - - -	668
12.-La dialéctica del acercamiento a la verdad se caracteriza por un movimiento pendular - - - - -	671
13.-Hay elementos constantes en la naturaleza humana - - - - -	673
14.-Es constante la aplicación a los procesos del pensar de los primeros principios del conocimiento - - - - -	675
15.-Es constante la vivencia de Justicia - - - - -	677
16.-Es necesario el conocimiento de la realidad para concretizar debidamente la vivencia de la Justicia - - - - -	678
17.-Ontológicamente la distinción entre el "ser" y el "deber ser" sólo tiene sentido en cuanto subraya el origen espiritual de la conducta humana - - - - -	680
18.-Gnoseológicamente es evidente que el conocimiento del "deber ser" es esencialmente diferente del conocimiento del "ser" - - - - -	681
19.-El adecuado conocimiento de las leyes del "deber ser" debe incluir la dimensión ontológica del ser humano - - - - -	683

- 20.-La lógica formal, en cuanto mecánica de las inferencias correctas, es aplicable al "deber ser", pero debe completarse por el material obtenido por la experiencia - - - - - 684
- 21.-La lógica de lo razonable concentra el estudio de todos los elementos decisivos de las decisiones jurídicas - - - - - 686
- 22.-El Derecho es el instrumento, incesantemente renovado, para realizar la Justicia - - - - - 687
- 23.-El Derecho es el mínimo de amor exigido en sociedad - - - - - 689
- 24.-El Derecho Natural es el criterio ontológico que sirve a los hombres en su intento de realizar la Justicia - - - - - 691
- 25.-El Derecho Positivo es la forma práctica que tienen los hombres para realizar la Justicia - - - - - 696
- 26.-Hasta el Renacimiento se subraya que el Derecho es lo justo - - - - - 698
- 27.-A partir del Renacimiento aparece la preocupación de una explicación científica del Derecho - - - - - 699
- 28.-El Empirismo, puesto que sólo admite como científico lo conocido por la experiencia, explica el Derecho como un mero producto de las fuerzas de la realidad material - - - - - 700
- 29.-Lo constructivo del Empirismo jurídico ha sido el subrayar la enorme importancia que tienen las fuerzas materiales en el Derecho - - - - - 701
- 30.-El Racionalismo, puesto que sólo admite como científico el orden inmanente en el pensar humano, explica el Derecho como un mero orden racional deducido de principios evidentes - - - - - 701
- 31.-Lo constructivo del Racionalismo jurídico es el haber destacado que el Derecho es un orden racional, pero no es sólo eso - - - - - 702
- 32.-Es posible construir sintéticamente una noción completa del Derecho, en la que se incorporen todos los diferentes aspectos del mismo destacados por los diversos pensadores y escuelas - - - - - 703

33.- En último término el conocimiento de lo justo depende del amor -- 705

NOTAS

A la Introducción - - - - -	Notas 1
Al Capítulo I - - - - -	" 1
Al Capítulo II - - - - -	" 5
Al Capítulo III - - - - -	" 19
Al Capítulo IV - - - - -	" 20
Al Capítulo V - - - - -	" 28
Al Capítulo VI - - - - -	" 32
Al Capítulo VII - - - - -	" 41
Al Capítulo VIII - - - - -	" 52
Al Capítulo IX - - - - -	" 56
Al Capítulo X - - - - -	" 66
Al Capítulo XI - - - - -	" 70
Al Capítulo XII - - - - -	" 73
A las Conclusiones - - - - -	" 74

579

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA GENERAL

Diccionarios - - - - -	Bibliografía 1
Historia de la Filosofía y de la Filosofía del Derecho - - - - -	" 2

<b>Filosofía del Derecho</b> - - - - -	<b>Bibliografía</b>	<b>5</b>
<b>Introducción al Estudio del Derecho</b> - - - - -	"	<b>8</b>
<b>Metodología del Derecho</b> - - - - -	"	<b>12</b>
<b>El pensamiento jurídico</b> - - - - -	"	<b>13</b>
<b>Derecho Natural</b> - - - - -	"	<b>16</b>
<b>El conocimiento humano</b> - - - - -	"	<b>20</b>

170

**BIBLIOGRAFIA POR TEMAS**

<b>Historia del Derecho en Grecia y Roma</b> - - - - -	<b>Bibliografía</b>	<b>22</b>
<b>El pensamiento y la cultura de Grecia</b> - - - - -	"	<b>22</b>
<b>Textos</b> - - - - -	"	<b>22</b>
<b>Comentarios</b> - - - - -	"	<b>25</b>
<b>El pensamiento y la cultura de la Edad Media</b> - - - - -	"	<b>29</b>
<b>San Agustín, Textos</b> - - - - -	"	<b>30</b>
<b>Comentarios</b> - - - - -	"	<b>31</b>
<b>Santo Tomás, Textos</b> - - - - -	"	<b>31</b>
<b>Comentarios</b> - - - - -	"	<b>32</b>
<b>La Escuela Franciscana</b> - - - - -	"	<b>34</b>
<b>Textos</b> - - - - -	"	<b>34</b>
<b>Comentarios</b> - - - - -	"	<b>35</b>
<b>El Renacimiento y el Protestantismo</b> - - - - -	"	<b>35</b>
<b>Textos</b> - - - - -	"	<b>35</b>
<b>Comentarios</b> - - - - -	"	<b>36</b>
<b>Los Teólogos Juristas Españoles (menos Suárez)</b> - - - - -	"	<b>38</b>
<b>Textos</b> - - - - -	"	<b>38</b>
<b>Comentarios</b> - - - - -	"	<b>38</b>

Suárez, - - - - -	- Bibliografía	39
Textos - - - - -	"	39
Comentarios - - - - -	"	40
Descartes y el Racionalismo - - - - -	"	41
Textos - - - - -	"	41
Comentarios - - - - -	"	42
Empirismo Inglés - - - - -	"	43
Textos - - - - -	"	43
Comentarios - - - - -	"	45
El Estoicismo y el pensamiento romano - - - - -	"	46
Textos - - - - -	"	46
Comentarios - - - - -	"	47
La Escuela Racionalista del Derecho Natural y la Ilustración - - - - -	"	49
Textos - - - - -	"	49 1663
Comentarios - - - - -	"	51
Kant - - - - -	"	54
Textos - - - - -	"	54
Comentarios - - - - -	"	55
Rudolf Stammler - - - - -	"	55
Textos - - - - -	"	55
Comentarios - - - - -	"	56
Kelsen - - - - -	"	57
Textos - - - - -	"	57
Comentarios - - - - -	"	58
Hegel - - - - -	"	58
Textos - - - - -	"	58
Comentarios - - - - -	"	59 831

## INTRODUCCION

### Nuestro tema.

Hemos titulado el presente estudio "El proceso de la razón y el Derecho" con toda intención. La palabra "proceso" tiene dos sentidos diferentes y ambos indican el tema que aquí queremos abordar.

"Proceso" significa, en primer lugar, evolución, concatenación o sucesión de fenómenos. En este sentido, nuestro título indica que nos proponemos tratar de las etapas más importantes por las que ha ido pasando la razón humana en su búsqueda de la Verdad y cómo éstas se han ido reflejando en la noción del Derecho. Nos interesa resaltar cómo un pensamiento deriva de otro, cómo una idea nueva va madurando en continua evolución, a través de diversos pensadores, hasta producir los resultados más inesperados. Todos vivimos de pensamientos de otros, que podemos o aceptarlos simplemente o corregirlos o desarrollarlos.

Pero, para un jurista, "proceso" tiene un significado mucho más específico. Juan D. Ramírez Gronda lo define<sup>1</sup> como el "conjunto de diligencias y actuaciones de una causa criminal. Pero añade, citando a Couture-, en realidad, y con mayor amplitud, podría decirse del proceso que se trata de una secuencia o serie de actos que se desarrollan progresivamente con el objeto de resolver, mediante un juicio de autoridad, el conflicto sometido a su decisión". En este segundo sentido, proceso equivale a causa, juicio o enjuiciamiento por el cual se piden cuen

tas a alguien de su conducta. Y esto es precisamente lo que nos proponemos: queremos -por así decirlo- sentar en el banquillo de los acusados a los más importantes pensadores para pedirles cuentas de cómo han entendido y empleado a la razón humana y para examinar cómo sus diferentes posiciones han repercutido en la noción del Derecho. Por eso concentraremos nuestro estudio en las posiciones erróneas sobre la razón, error que puede deberse a su menosprecio ( Empirismo ) o, sobre todo, a su abuso ( Racionalismo ).

En resumen, intentamos dar una visión concatenada y crítica de la gran aventura de la razón humana en su búsqueda de la Verdad y de las repercusiones de esta búsqueda en la noción del Derecho. Pero esta afirmación debemos matizarla con algunas explicaciones.

### El proyecto inicial.

En realidad el trabajo que ahora presentamos sólo cubre una parte de un proyecto mucho más ambicioso y que pensábamos titular "La noción del Derecho".

Inicialmente ideábamos presentar en un vasto panorama los esfuerzos más importantes realizados por la razón en su búsqueda de los principios filosóficos del Derecho. Ese panorama debía diferir del que ahora presentamos por su mayor amplitud. Mientras que el presente trabajo se concentra en el estudio de una corriente del pensamiento, la racionalista, y sólo menciona otras corrientes en cuanto sirven para iluminarla ya sea como antecedentes ya como tentativas paralelas que no dejan de ejercer influjo en el

Racionalismo, el proyecto inicial debía explorar más a fondo esas otras corrientes del pensamiento y prolongar su estudio hasta su evolución en nuestros días.

Además, el proyecto inicial tenía como meta la elaboración de una noción del Derecho que reuniera en sí todo lo más constructivo de las cuatro corrientes del pensamiento que más han influido en la noción del Derecho: no sólo la racionalista, sino también la moral, la empiricista y la voluntarista. En una palabra, queríamos desarrollar a un nivel de investigación más seria y documentada lo que hemos escrito en la primera parte de nuestra Introducción al estudio del Derecho?

El por qué nos vimos obligados a reducir nuestras ambiciones originales, lo que entenderá la mayoría de mis colegas y compatriotas en el magisterio universitario. Las clases, la dirección de tesis y otras muchas responsabilidades tanto académicas como administrativas, además del hecho de ser un escrito lento y minucioso, determinaban un ritmo pausado en el avance de la redacción. Lo ya escrito envejecía, con muy pocas probabilidades de ser puesto al día. La probabilidad de desarrollar los temas faltantes se hacía cada vez más remota. La solución más sensata era presentar lo ya elaborado y dejar para otras obras la complementación del proyecto inicial.

#### Las partes de nuestro trabajo.

Por otra parte el panorama que ahora presentamos, aunque más reducido que el proyectado inicialmente, tiene una unidad, la que le da la visión del mundo nacida en el Renacimiento y que parece llegar a sus últimas con

Racionalismo, el proyecto inicial debía explorar más a fondo esas otras corrientes del pensamiento y prolongar su estudio hasta su evolución en nuestros días.

Además, el proyecto inicial tenía como meta la elaboración de una noción del Derecho que reuniera en sí todo lo más constructivo de las cuatro corrientes del pensamiento que más han influido en la noción del Derecho: no sólo la racionalista, sino también la moral, la empiricista y la voluntarista. En una palabra, queríamos desarrollar a un nivel de investigación más seria y documentada lo que hemos escrito en la primera parte de nuestra Introducción al estudio del Derecho.<sup>2</sup>

El por qué nos vimos obligados a reducir nuestras ambiciones originales, lo que entenderá la mayoría de mis colegas y compatriotas en el magisterio universitario. Las clases, la dirección de tesis y otras muchas responsabilidades tanto académicas como administrativas, además del hecho de ser un escrito lento y minucioso, determinaban un ritmo pausado en el avance de la redacción. Lo ya escrito envejecía, con muy pocas probabilidades de ser puesto al día. La probabilidad de desarrollar los temas faltantes se hacía cada vez más remota. La solución más sensata era presentar lo ya elaborado y dejar para otras obras la complementación del proyecto inicial.

#### Las partes de nuestro trabajo.

Por otra parte el panorama que ahora presentamos, aunque más reducido que el proyectado inicialmente, tiene una unidad, la que le da la visión del mundo nacida en el Renacimiento y que parece llegar a sus últimas con

clusiones en nuestro tiempo, para ceder el lugar a otra visión -probablemente de signo predominantemente empírico y moral-, la que a su vez merece estudio aparte. Vamos, por lo tanto, a instituir el proceso de una razón bastante específica, de aquella razón que se organiza en el Renacimiento, alcanza su auge en el siglo XIX, y comienza a ser puesta en entredicho sobre todo a partir de la segunda guerra mundial. Esa razón es construida bajo la impronta del Racionalismo. Pero esta razón no brota de la nada, sino que tiene sus raíces en la Antigüedad, y en particular en la cultura griega. Por eso hemos dedicado la primera parte a lo que hemos llamado "Antecedentes". En el primer capítulo ofrecemos los antecedentes doctrinales o cuadros de referencia conceptual que vamos a emplear durante toda la obra. Sin ellos nuestra exposición posterior pecaría de ambigüedad y fácilmente podría dar origen a discusiones de palabras. En este primer capítulo, ya tomamos posición, una posición que en realidad es la conclusión de las reflexiones posteriores pero que hemos preferido ponerla al principio para lograr mayor claridad en toda la obra. El segundo capítulo trata de los "Antecedentes griegos del Racionalismo". En efecto, la razón cuyo proceso establecemos es una razón que vertebra la cultura occidental y ésta tiene su nacimiento y estructuración en Grecia.

La segunda parte, titulada "La encrucijada renacentista", estudia las diversas formas que asume la razón del mundo moderno. Aunque el Racionalismo va a ser la forma predominante, de ningún modo es la única ni tampoco se puede decir que no reciba influjos de las otras. Por eso,

no sólo estudiamos la estructuración del Racionalismo (capítulo VI), sino la época del Renacimiento (capítulo III), el nacimiento del Empirismo jurídico (capítulo IV) y los matices modernos que reviste la tradicional doctrina del Derecho Natural (capítulo V).

La tercera parte expone varios sistemas racionalistas del Derecho (capítulos VII a XI). Aunque la preocupación jurídica se había anunciado desde el primer capítulo, es más bien en esta parte donde vemos la enorme importancia que tiene la filosofía en la formación de toda noción del Derecho. Por eso, terminamos esta parte con el capítulo XII, en el que formulamos la noción racionalista del Derecho.

Por último, en las "Conclusiones", hemos intentado proponer en forma organizada nuestro pensamiento, por lo que acompañamos con una explicación cada una de las conclusiones.

### Hacia una noción del Derecho.

Nuestro trabajo es un estudio de Filosofía del Derecho, en parte formado con material de la cátedra que en esa asignatura venimos impartiendo desde 1963 en la Escuela de Derecho de la Universidad Iberoamericana.

Cuando se pregunta a los juristas qué es el Derecho, nos encontramos ante una paradoja: no existe una sola respuesta, sino tantas cuantos son los sistemas filosóficos a los que pertenecen los juristas. Mientras que los químicos no están divididos sobre lo que debe entenderse por Química, ni los contadores sobre la Contaduría, los juristas no pueden ponerse de acuerdo sobre lo

que es el Derecho.

No se trata únicamente de una disputa de palabras, lo que ocasionalmente también se puede encontrar entre los tratadistas de otras disciplinas, sobre todo en el momento de intentar una definición. Una fisura mucho más honda que la del lenguaje separa a los juristas: una hendidura que llega a las raíces mismas de las cosmovisiones y actitudes vitales, que enfrenta, opone y separa a los juristas en tantos campos como hay filosofías. La noción del Derecho, que debería ser una de las ideas definitivamente incorporadas al saber de todo jurista y sobre la cual no deberían haber ni vacilaciones ni disonancias, hoy más que nunca es el controvertido punto de partida donde se inicia el distanciamiento de las escuelas jurídicas.;

Este hecho paradójico -el desacuerdo que existe sobre la noción del Derecho- tiene incalculables consecuencias. No se trata únicamente de encontrar una definición aceptable a todos. Lo que está en juego es toda la filosofía de la vida y de las relaciones sociales que debe respaldar la noción del Derecho. En efecto, de la aceptación de una noción precisa del Derecho dependerán, no sólo los métodos de estudio, de interpretación y de aplicación del mismo, sino también el lugar que debe ocupar el jurista frente a la actividad estatal y las responsabilidades que deberá asumir como miembro de una sociedad determinada.

Toda noción del Derecho se funda en una filosofía. A su vez se puede afirmar que no ha habido ningún sistema filosófico digno de consideración que no tenga su correspondiente noción del Derecho. El problema adquiere en esta forma dimensiones alarmantes. Si lo que en realidad divide

## VII

a los juristas son sus respectivas posiciones filosóficas, parecería que nos deberíamos resignar a la imposibilidad de un acuerdo sobre la noción del Derecho. En efecto, partiendo de filosofías diferentes, sólo se puede llegar a conclusiones diferentes. De ser así, la Ciencia del Derecho, que -como dice Cicerón<sup>3</sup> "debe extraerse de los arcanos de la Filosofía", quedaría fragmentada en numerosas escuelas jurídicas, cada una de ellas partiendo de su filosofía, hablando su propio lenguaje incomprensible en gran parte para los demás, con sus teorías peculiares sobre los conceptos jurídicos fundamentales, ininteligible y refutada por las demás escuelas y sólo aceptada por sus adherentes.

Y, en realidad, ¿no es precisamente esto lo que ya está aconteciendo en muchas escuelas de Derecho? En ellas, los alumnos oyen refutar calurosamente en una cátedra lo que en otra fue ardientemente defendido. Y, de nuevo, lo que está en juego es mucho más que una teoría: es nada menos que la noción del Derecho con todas sus implicaciones frente al ordenamiento jurídico, frente a la actividad estatal, frente a las responsabilidades sociales, frente a la Justicia.

El resultado de esta situación es la desorientación de los alumnos, muchas veces de los mejores de entre ellos. Y, una vez más la desorientación alcanza terrenos insospechados. El Derecho es para muchos de esos alumnos un mero amontonamiento de teorías discutibles. Y, respecto de los grandes ideales que deben animar sus actividades de juristas, predomina un escepticismo estéril. Cuántas jóvenes vidas, en vez de encauzarse en los altos y constructivos ideales del Derecho, quedan malgastadas en la búsqueda infructuosa de la verdad jurídica. Porque la desorientación se prolonga más allá de los años de

## VIII

la carrera.

Este trabajo intenta aportar elementos a la respuesta de lo que es el Derecho. Por lo mismo, no es un estudio de carácter polémico. No pretende adherirse a una escuela y desde allí combatir a las demás. Aspira a entender y explicar por qué se piensa en forma tan diversa sobre el Derecho. Pretende extraer lo más constructivo de una posición filosófico-jurídica, pero no quedarse allí sino situar la aportación de esa posición en un cuadro mucho más amplio, el de las aportaciones de otras posiciones. Es verdad que, para mejor entender, también debemos juzgar, señalando las limitaciones de la posición analizada. Pero nuestros juicios no pretenden acusar ni condenar; sólo quieren señalar las consecuencias que se han seguido o se pueden seguir de determinadas posiciones. Más aún, partimos del supuesto de que toda posición filosófico-jurídica tiene mucho constructivo, mucho aprovechable que no se debe desperdiciar.

Si hay desorientación cuando se ven tantas opiniones en pugna, pretendemos probar que esa desorientación no tiene razón de ser, porque en el fondo la pugna se debe a enfoques complementarios y no contradictorios, con tal que un análisis, a la vez comprensivo y riguroso, reduzca la aportación de cada posición a sus justas proporciones. La noción del Derecho no debe ser construida unilateralmente, desde una sola posición, sino incorporando todo lo constructivo, aportando desde toda clase de direcciones. Claro está que, a su vez, nuestra posición implica una concepción filosófica, que debemos explicar.

### Las filosofías y la Filosofía.

Una idea importante estructura todo nuestro trabajo y le sirve de almacén. Queremos dejarla consignada desde esta Introducción.

La abundancia y diversidad de filosofías es para muchos una causa de escándalo. Una humanidad que ha pasado y sigue pasando por tantos y tan diferentes modos de pensar, ¿cómo todavía se atreve a aspirar a alcanzar la Verdad? La única posición sensata-concluyen- debería ser un sano escepticismo. Bien sabe el lector advertido que esta actitud está muy generalizada en nuestros tiempos, no únicamente en el terreno filosófico sino también en el religioso.

En cambio, entre los pensadores que aún creen se puede llegar a la Verdad, predomina otra actitud: la del exclusivismo de Escuela. Creen que el camino a la Verdad debe ir únicamente por los senderos tortuosos trazados por su escuela filosófica. Las demás filosofías son enemigos peligrosos que se esfuerzan en borrar la senda debida. Esta posición es desgraciadamente bastante común entre autores escolásticos.

Confesamos que, desde nuestros tiempos de escolares, el exclusivismo de Escuela ha despertado nuestras más profundas y sinceras antipatías. ¿Con qué derecho se deben hacer a un lado las reflexiones de tantos pensadores eximios en las que más de una vez brilló la chispa del genio? Más grave aún es acusarlos de mala voluntad o de móviles bastardos, tales como la ambición personal o el deseo de llamar la atención. Reconociendo que los grandes pensadores pudieron padecer debilidades humanas, pensamos que lo que les ha dado un nicho entre los

inmortales ha sido su facultad de desvelar algún aspecto de la Verdad. Esto no lo hubieran logrado sin amor a esa Verdad que nosotros también tratamos de alcanzar.

Nosotros concebimos a las filosofías como esfuerzos -a veces muy venturosos, otras menos- dirigidos a conocer la Verdad. Creemos que los hallazgos afortunados de una filosofía complementan a los de las otras y que todos ellos van contribuyendo a levantar el majestuoso edificio de la Filosofía (con mayúscula, esta vez). La Verdad es para nosotros algo asequible, pero tan valioso, tan rico y tan fecundo que no bastan los alientos de una escuela y mucho menos de un solo hombre para desvelarlo y esclarecerlo. Es <sup>a</sup> la humanidad entera, por medio de sus individuos más sedientos de Verdad, a la que compete tan noble tarea. Quisiéramos que el estudio que hoy presentamos al lector llegara a ser un granito de arena en la augusta fábrica de la Verdad.

### No pretendemos escribir una Historia de la Filosofía del Derecho.

En el desarrollo de nuestro tema, vamos a considerar, tratar de entender y criticar numerosas nociones filosóficas del Derecho. Esto puede dar a nuestro trabajo la apariencia de una Historia de la Filosofía del Derecho. Sin embargo, nuestro propósito es muy diferente.

Toda Historia de la Filosofía del Derecho debe esforzarse en reseñar, por lo menos respecto del período o corriente estudiados, todas aquellas filosofías del Derecho que tienen relevancia, ya sea por la originalidad y excelencia de sus aportaciones, ya sea por el impacto que han producido en algún momento de la historia de la cultura. En segundo lugar, no debe limitarse a tratar las nociones filosóficas del Derecho, sino que debe abarcar otros temas jurídicos,

## XI

como pueden ser las nociones filosóficas del Estado, de la persona jurídica, del delito, de las garantías procesales, etc. Por último, no debe dejar sin mencionar aquellas figuras menores que han dejado su huella, aunque sea pasajera, en el pensamiento filosófico jurídico de la corriente reseñada.

Nuestro tema, en cambio, es esencialmente monográfico: la razón en búsqueda de los principios filosóficos del Derecho, que deben seguir teniendo validez para un jurista actual. Si acudimos a pensamientos a veces ya muy lejanos, no es por la mayor o menor importancia que tuvieron en su tiempo, si no porque esos pensamientos han sido incorporados o deben reincorporarse a nuestra cultura. En efecto, nuestra cultura contemporánea vive del pasado en el cual no sólo echa raíces sino que en él encuentra una fuente continua de inspiración. Sin embargo, nuestro tema nos impone unas perspectivas que no son las del historiador de la Filosofía del Derecho. Tal autor -por ejemplo, Platón- va a recibir un tratamiento menor en extensión y en consideraciones que el que le dedicaríamos si fuéramos historiadores de la Filosofía del Derecho: en cambio algún otro autor contemporáneo -el caso más patente es el de Kelsen- será estudiado con mayor amplitud y profundidad. Esto no implica ni una preferencia de un autor sobre otro ni un juicio valorador de la obra de uno como si fuera superior a la del otro. Indica sencillamente que, en la perspectiva del jurista contemporáneo, la idea de Kelsen tiene una actualidad y un influjo de los que carecen las ideas de Platón.

También se distingue nuestro trabajo de una Historia de la Filosofía del Derecho en cuanto seleccionamos en cada autor estudiado, no sus

ideas más originales y excelsas, sino las ideas y temas que rigen y siguen teniendo relevancia en la construcción actual de una noción del Derecho. Esto explica muchas omisiones; entre ellas, la de la Teoría del Estado de Platón. Como se sabe, esta teoría se refiere a la polis griega, y no al estado moderno, lo cual automáticamente la coloca fuera del campo de nuestro estudio.

Naturalmente, esta selección de ideas en los autores reseñados puede dar la impresión, a más de un lector advertido, de cierta injusticia en el tratamiento que damos a ese autor. Confesamos que nosotros mismos hemos resen-  
tido esa impresión. Es inevitable, al tratar sólo una parte de la obra de un au-  
tor, que se produzca una falta de perspectiva sobre la obra total del mismo.

Sin embargo, la selección era necesaria, no sólomente para no alargar indebidamente nuestro trabajo, sino principalmente para no desviar la atención del tema que nos interesa: qué debe pensar un jurista contemporáneo de los caminos seguidos por la razón en su búsqueda de los principios filosóficos del Derecho? Pero -repetimos- la impresión de que no hemos logrado exponer todos los méritos de algunos autores, por ejemplo, en las presentaciones de los pensamientos de Kant y de Hegel, sigue preocupándonos. Ojalá podamos reparar en el futuro estas faltas de perspectiva, dedicando estudios más completos a esos autores. Algo consuela nuestra preocupación: la idea de que nuestra selección de temas sirva a hacer resaltar más lo característico de los pensamientos filosó-  
ficos reseñados.

Los mismos motivos explican por qué no decimos prácticamente nada de algunos pensadores de la talla de Leibniz o Spinoza. Un historiador de la Filosofía del Derecho deberá dedicarles un buen espacio. Nosotros no con-

### XIII

sideramos que un especial estudio de los mismos era necesario para explicar las corrientes intelectuales que llegan hasta nuestro tiempo. Si esto lo decimos de pensadores tan grandes, cuanto más será aplicable a figuras menores.

A lo más, se podría decir que nuestro estudio es una historia de los antecedentes, evolución y maduración del Racionalismo moderno en sus perspectivas hacia el Derecho que interesa a los juristas contemporáneos.

**PRIMERA PARTE**

**ANTECEDENTES**

## CAPITULO I

### EL RACIONALISMO Y SU APLICACION AL DERECHO

#### Significado de la Palabra "Racionalismo".

La confusión que sufren algunos alumnos en las escuelas preparatorias y universitarias tiene probablemente como causa principal la pluralidad de filosofías defendidas por sus diversos profesores. El sistema de libertad de cátedra - que tantas bondades tiene - produce así un efecto intencionado: enfrenta las mentes jóvenes e inmaduras, no a la posibilidad de seleccionar entre diversas filosofías, sino el problema más árduo de tratar de entender al mismo tiempo puntos de vista diferentes. El joven, que todavía no ha elaborado su síntesis filosófica personal, más aún que da sus primeras y titubeantes pases en el terreno filosófico, se ve obligado a dedicar todas sus fuerzas, no a entender un solo sistema filosófico, sino a abrirse paso entre una madeja de afirmaciones que le parecen - y, en no pocos casos, son - contradictorias.

Acentúa la confusión el variado empleo que de las mismas palabras hacen diversos profesores. "Razón", "espíritu", "norma", "hombre", "derecho" - por no citar más que unos pocos ejemplos - adquieren diversos significados, en labios de otros tantos maestros. El vocabulario filosófico, que debería unir las mentes, resulta así un peligroso vehículo de división. La palabra "Racionalismo" es un buen ejemplo de lo que venimos afirmando. Para unos, suscita reacciones de simpatía: sería la expresión de lo más noble del ser humano, su razón. Para otros, despierta repulsión y antipatía: el Racionalismo encarnaría todas las elucubraciones subjetivistas que, so pretexto de seguir la propia razón, ha elaborado el ser humano de espaldas a la realidad. Se impone, por lo tanto, la aclaración, no sólo de lo que nosotros entendemos por "Racionalismo", sino de los diversos significados que se han dado a esta palabra.

El profesor francés Albert Brimo<sup>1</sup> nos da la siguiente definición: "Por doctrinas racionalistas entendemos las doctrinas que fundamentan al Derecho y al Estado sobre la razón. El hombre y el derecho, el hombre y el Estado se sitúan en relación a la razón y a la naturaleza, o, dicho en otras palabras, estas doctrinas suponen que la humanidad ha llegado a tomar conciencia del valor del hombre como ser racional, situado en frente de la naturaleza, cuyas leyes investiga, primero para comprenderlas, luego para domesticarlas y ponerlas a su servicio por medio de este instrumento intelectual, que le es propio si se le compara con otros animales, a saber: la razón".

Brimo, como todo autor, tiene derecho de escoger sus palabras y de definir su vocabulario. Además usa durante toda su obra y se mantiene fiel a los significados escogidos. Con lo cual, nadie puede ser llamado a engaño. Pero eso no nos quita el derecho de observar, en primer lugar, que se aparta de la mayoría de los autores, y en segundo lugar, que el significado por él propuesto se presta a confusiones.

En efecto, para la mayoría de los autores, "racionalista" significa lo que abusa de la razón, no el simple uso de la razón, que sería lo "racional". Por "Racionalismo" casi siempre se entiende, en un sentido amplio, toda doctrina filosófica que exagera el papel de la razón con perjuicio de la experiencia.

En el lenguaje de Brimo, Racionalismo y realismo se involucran; para la mayoría de los autores, se oponen. Y eso se presta a confusiones. Porque la historia del pensamiento nos informa de dos grandes corrientes filosóficas que parecen estar siempre en pugna: una que se suele llamar "realismo", "hace radicar la verdad en el objeto, esto es, en algo exterior al hombre, en el mundo; otra trata de encontrar esta verdad incuestionable dentro del mismo hombre;"<sup>2</sup> ambas hacen uso de la razón, pero, mientras que para la primera la razón es mera instrumento que permite al hombre descorrer los velos que recubren la realidad, para la segunda se identifica con la misma realidad.

Por eso, el catedrático Lino Rodríguez - Arias Butamante escribe<sup>3</sup>; "El racionalismo considera que la única verdad incuestionable es el pensamiento, que es de lo único que no puede dudar el hombre".

Es este último significado, el defendido por Rodríguez - Arias y la mayoría, el que hace nos nuestro. Queremos precisamente investigar cómo el abuso de la razón ha afectado la noción del Derecho. Pero que el lector no se engañe por la palabra "abuso". No queremos prejuzgar sobre los resultados del Racionalismo. Más bien, nuestra intención es sopesar la calidad del instrumento que, al ser blandido por manos racionalistas, se muestra en toda su fuerza y, también, con todas sus limitaciones. Veremos que muchos son frutos que produce; unos, sabrosos y fecundos, vienen a confirmar el valor del instrumento; otros, acedos y destructores, subrayan sus limitaciones.

#### Diversas especies de Racionalismo .

##### a). - El Racionalismo como actitud psicológica.

El Racionalismo, tal como lo venimos explicando, "no siempre aparece como doctrina explícita, sino que a veces se presenta como actitud psicológica ocasionada por la disposición intelectual, la ocupación predominante u otras causas. Esta actitud racionalista corre a través de todos los períodos de la historia y de varias direcciones del pensamiento filosófico"<sup>4</sup>. La actitud psico-

lógica racionalista consiste, por una parte, en una simpatía por la especulación racional, sobre todo propia, y en una complacencia al percibir la coherencia lógica, resultado de esa especulación, y por otra, en algún desprecio de los conocimientos originados en forma no racional, como pueden ser aquellos nacidos de la intuición, del sentido estético o religioso, de la autoridad o de las experiencias sensibles. Generalmente pero no necesariamente, la actitud psicológica racionalista va unida con un o varias de las especies de Racionalismo que veremos a continuación.

b) .- El Racionalismo como cosmovisión.

"Cosmovisión", división o concepción del mundo", o, en su término originario alemán "weltanschauung", es una actitud psicológica conceptualizada en formas poéticas, religiosas o filosóficas. Lo que era sentimiento, pasión antipática y simpatía, la cosmovisión lo organiza y lo presenta en un sistema lo más coherente posible. "Lo que en el enigma de la vida se contiene como algo confuso como un haz retorcido de problemas, se eleva en la concepción del mundo a una conexión consciente y necesaria de problemas y soluciones:..."<sup>5</sup>. Además, esas soluciones se pretende "elevarlos a un saber de validez universal"<sup>6</sup>.

La importancia de la cosmovisión reside en que, gracias a ella, podemos percibir la relación que existe entre todo sistema de pensamiento y las vivencias de aquellos que lo defienden. Más de una conversación filosófica y hasta religiosa se entiende mejor cuando se percibe que el sistema abrazado por-

mite al converso justificar racionalmente sus vivencias. A su vez, el entendimiento de los sistemas filosóficos se aclara cuando se conocen las vivencias pré-filosóficas que animaban a sus constructores.

De la innegable dependencia de los sistemas filosóficos respecto de actitudes psicológicas, Wilhelm Dilthey (1833 - 1911) concluyó el relativismo de toda concepción del mundo y hasta de las verdades filosóficas. A nuestro modo de ver, concluyó más lejos de lo debido. Es verdad que, como él dice <sup>7</sup>, " en la mera forma del pensamiento filosófico cobra expresión una determinada actitud efectiva ". También reconocemos que a la verdad nos acercamos todos, individuos y grupos sociales, desde diversos puntos de vista y que en éstos las actitudes psicológicas previas ejercen una gran influencia. Pero este "desvelar" la verdad desde diversos puntos de vista, este acercarse a la realidad partiendo de varios caminos efectivos, permite comprobar un residuo que no ha sido afectado por el subjetivismo de los desveladores o descubridores. Para ello, es útilísima una teoría de las concepciones del mundo, porque ayuda a controlar, una vez conocidas, los elementos subjetivos de cada cosmovisión.

Volviendo ahora a nuestro tema, el Racionalismo como cosmovisión se opone a las cosmovisiones irracionalista y escéptica. Una y otra contemplan al mundo como algo que no puede ser conocido ni reducido a formas de

la razón, como algo o esencialmente misterioso o esencialmente absurdo. No hay que confundirlas con una confesión de ignorancia, pues el que confiesa ignorar algo no necesariamente pretende que ese algo es incognoscible. En cambio, el irracionalista y el escéptico están convencidos que la índole misma del mundo es tal que no permite su entendimiento.

Puede darse la tentación de atribuir a las culturas primitivas una visión irracionalista del mundo, pero una reflexión más cuidadosa nos convencerá de lo indebido de tal atribución<sup>8</sup>. Claro está que la mente primitiva es diferente de la nuestra: es mucho más concreta en su logizar, al punto de carecer de abstracciones y generalizaciones que a nosotros se nos hacen evidentemente necesarias; parte de un bagaje de experiencias y reflexiones mucho más limitado que el nuestro; y, generalmente, es más emotiva e imaginativa. Pero la mente primitiva, incluso cuando se expresa en mitos y en símbolos, está tratando de explicar el mundo, porque en fin de cuentas lo intuye como inteligible por lo menos en gran parte. El antropólogo Robert Redfield, al destacar los elementos comunes a todas las concepciones del mundo, escribe<sup>9</sup>: "El caos absoluto es inconcebible. La noción de regularidad, de lo que se llama "ley", es ineludible. Sin embargo, probablemente también es verdad que toda visión del mundo combina con la idea de ley, o de regularidad, la idea caprichosidad.... Y estas ideas de ley y caprichosidad probablemente dondequiera son enlazadas en alguna forma con las ideas de bien y de mal". Y más adelante<sup>10</sup>: "El estado de la cuestión se refiere al sentido del orden de las cosas. Si es verdad que dondequiera la gente vislumbra

un universo con alguna ley en él, anticipando alguna regularidad, se puede preguntar: ¿ es la ley, la regularidad, inherente a las cosas, a su propia naturaleza? ¿ le es inmanente? O, al contrario, ¿ es el resultado de la imposición del orden por la voluntad de alguien? El examen de la cuestión hecho por Whitehead concluye que, hasta los tiempos modernos, la visión de la inmanencia y la visión de la imposición se mezclaron en varias formas en las concepciones del mundo. El monoteísmo semita se inclinaba hacia la imposición; el budismo, hacia la inmanencia; y los pensadores griegos combinaban las dos concepciones. En cuanto a las cosmovisiones de los pueblos primitivos y tomando en cuenta algunos datos poco divulgados, se inclina uno a defender el punto de vista según el cual una concepción común entre los pueblos preliteratos es la de que piensan, igual que Newton, en un ordenado sistema originalmente puesto en movimiento por una voluntad divina y que después se manifiesta en un orden inmanente. Tal vez esta visión es común a la vez a los pueblos primitivos y antiguos. Contemplan un orden y explican ese orden como puesto allí intencionalmente. El que piensen o no que la voluntad sobrenatural está sujeta a ese orden, es una cuestión no contestada en muchas relaciones de las cosmovisiones primitivas que he consultado".

Esta larga cita resume muy bien lo que creemos hay que decir sobre el tema. Resumámoslo con palabras propias. En primer lugar, las cosmovisiones irracionalista y escéptica no son naturales ni a las culturas ni a los

individuos, se presentan como excepción; lo natural, lo común, es contemplar al mundo como algo ordenado; algo que se puede conocer por la razón. En segundo lugar, hay diferencias en la explicación de la naturaleza de ese orden, que varían entre la immanencia absoluta y la imposición radical del orden desde fuera por una voluntad divina. Y en tercer lugar - y esto lo añadimos nosotros, ya que de ello no habla Radfield - , las cosmovisiones racionalista y escéptica hacen imposible toda ciencia. Más bien - así lo creemos - representan actitudes psicológicas enfermizas, cuyo estudio nos apartaría de nuestro tema.

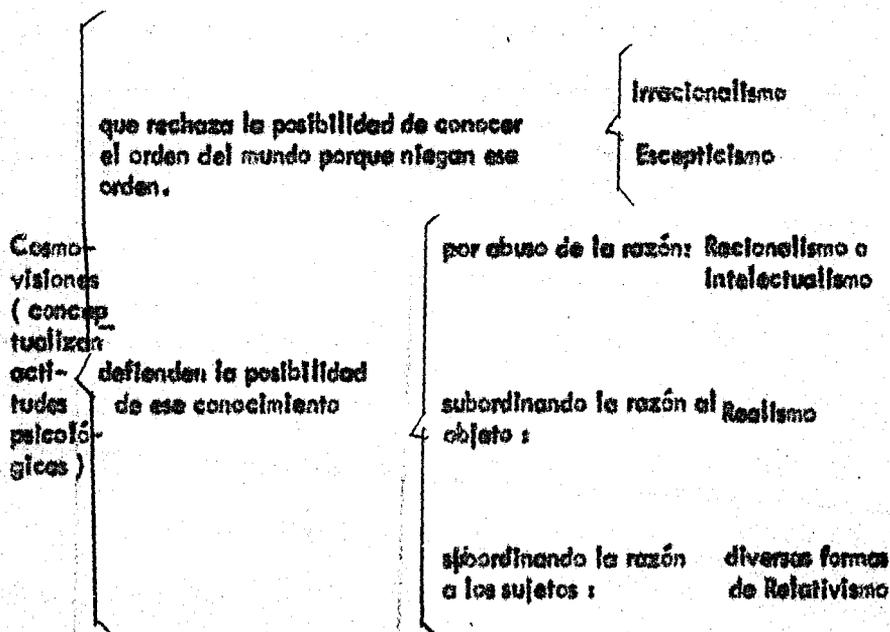
¿ Qué habrá que entender por "Cosmovisión racionalista" ?

No existe en esto un acuerdo. De hecho el contestar en un sentido u otro, presupone una toma de posiciones filosóficas. Es evidente que una cosmovisión racionalista tiene que contemplar al mundo como algo inteligible, como algo que en su naturaleza puede ser captado por la razón. Pero, ¿ dónde esté el abuso de la razón ? Sólo habrá abuso cuando se pretenda imponer el orden de la razón humana el orden de las cosas, o, en otras palabras, cuando se esfuerzan en el lecho de Procusto de las teorías construídas por la razón los datos de la realidad. Por eso creemos que la cosmovisión racionalista se confunde con el llamada "intelectualismo"; que es la tendencia a fabricar las soluciones filosóficas, huyendo del contacto con la vida y refugiándose tras las paredes de las bibliotecas, sin más horizonte que los libros.

En defensa de la vida y de la realidad, y en contra del intelectualismo, se han alzado varias doctrinas: psicologismo, vitalismo, historicismo, romanticismo. Lo común de estas doctrinas, además de su reacción contra el intelectualismo, es su defensa del relativismo. No llegan a la negación de la razón pero le conceden un papel limitado: sólo vale para el sujeto (individual o colectivo) que la emplea. " El relativismo se caracteriza por una cierta interpretación del concepto de la verdad. La verdad finita, como conformidad del conocimiento con su objeto, implica, sin duda, esencialmente una relación, y en este aspecto es relativa. Pero sólo cabe hablar de relativismo cuando se considera como una norma de la verdad, en el objeto acerca del cual se emite un juicio, sino cualquier otra cosa (v. gr., la estructura del sujeto, la índole especial de las condiciones culturales). Mientras el objeto es una medida de la verdad válida para todos los sujetos, enteramente igual sean cuales fueren las condiciones en que se verifique el conocimiento, este módulo común desaparece tan pronto se le busca un sitio distinto del objeto mismo. La verdad deviene entonces relativa en el sentido particular de que existe para un sujeto y puede simultáneamente no existir para otro. Con ello el relativismo renuncia al principio de contradicción y a la validez universal de la verdad. En cambio, no hay relativismo cuando se admite que nuestro conocimiento puede, según sean la fuerza y demás condiciones del conocer, comprender el objeto con mayor o menor perfección, pero nunca de manera exhaustiva. Hay que añadir también que a menudo en nuestros conocimientos se dejan sentir de hecho

Influencias distintas del puro objeto, pero tales influencias no constituyen el fundamento de ninguna verdad relativa".<sup>11</sup>

Para mayor claridad, resumiremos todo lo expuesto sobre las cosmovisiones en el siguiente CUADRO :



### 3.- El Racionalismo como tema de posición prefilosófica.

Hemos distinguido entre actitud psicológica y cosmovisión. La primera abarca toda la gama de antipatías, simpatías sentimientos y pasiones con que el hombre reacciona ante las realidades de la vida; la segunda conceptualiza una actitud psicológica en un sistema lo más coherente posible con pretensión de validez universal. Una y otra hacen referencia a un sujeto que vive la actitud psicológica o la cosmovisión. La filosofía ya no alude a ese sujeto, sino que propone sus respuestas como válidas independientemente del sujeto que las plantea. Se puede definir a la filosofía como un conjunto sistemático y metódico de conocimientos, adquiridos por la razón, que interpreta la realidad total en función de las últimas causas. El filósofo plantea sus afirmaciones como verdades que él conoce y los demás deben aceptar, sea cual fuere la actitud psicológica que se tenga, porque son verdaderas. En eso el filósofo se asemeja al científico y sólo difiere de él en que sus explicaciones se plantean en el terreno de las últimas causas (y no ya en el de las causas próximas, como lo hace el científico). Cuando una filosofía se vive, tenemos una cosmovisión; cuando es considerada como un sistema coherente de afirmaciones sobre el sentido último de las cosas y se discuten esas afirmaciones en sí mismas, entonces es propiamente filosofía. Queda por ver si en la realidad se puede dar una filosofía que prescindiera totalmente de una cosmovisión. Durante muchos siglos los filósofos no sólo lo creían posible sino que partían en sus argumentaciones de ese supuesto. Hoy se suele pensar en otra forma. Hoy predomina la convicción de que no pueden defenderse afirmaciones de tipo filosófico

sin que quien los defiende acepte vivencialmente determinados presupuestos y sin que tanto esos presupuestos como las afirmaciones filosóficas dejen de afectar la vida y la cosmovisión del filósofo.

Nuestra posición es que, por una parte, existe una inevitable interrelación entre filosofía y cosmovisión y, por otra, que no deben confundirse. Decimos "interrelación" porque creemos que todavía filosofía se construye a partir de una cosmovisión y porque, una vez aceptada una filosofía, ésta influye necesariamente en la cosmovisión de quien la acepta. Decimos que no deben confundirse la filosofía y la cosmovisión porque su distinción nos permitirá verificar el valor de los elementos subjetivos que respaldan las afirmaciones filosóficas. Trataremos de aclarar lo que venimos diciendo.

En el umbral de la elaboración de todo sistema filosófico, hay que decidirse por uno de los "dos cuernos" del siguiente dilema: o la realidad del universo es en último término de carácter racional o es de carácter irracional. Estas dos posiciones son conocidas respectivamente bajo las etiquetas de "racionalismo metafísico u ontológico" e "irracionalismo metafísico u ontológico". Claro que hoy argumentos para tomar una u otra posición ( y nosotros creemos que los argumentos en favor de una realidad racional son abrumadores ) pero, en fin de cuentas, se escogerá una posición u otra no por el valor de esos argumentos sino

por la actitud vital implícita en la cosmovisión del Elaborador de la filosofía. Por lo mismo ningún argumento será capaz de convencer a un Irracionalista de lo indebido de su posición. Algunos tratarán de demostrarle lo absurdo de su actitud alegándole que, desde el momento que el Irracionalista trata de justificar su posición con razones, deja de ser Irracionalista. El alegato es válido pero sólo desde el punto de vista de quien cree en un cosmos racional, porque las pretendidas razones" del Irracionalista no son tales, sino meras descripciones de su cosmovisión. Esto lo entendió muy claramente Jean-Paul Sartre, quien, al presentar a Antoinette Roquentin, su personaje de La náusea, tiene mucho cuidado de hacerle esquivar toda clasificación en cuadros racionales. "Me pide poca cosa, en suma, que acepte simplemente un rótulo. Pero es una trampa: si consiento, el Autodidacto triunfa, en seguida me da vuelta, me atrapa, me deja atrás, pues el humanismo reconsidera y concilia todas las actitudes humanas. Si uno le hace frente, favorece su juego: vive de sus contrarios. Hay una raza de gente terca y limitada, raza de bandidos, que a menudo pierde contra él: el humanismo digiere todas sus violencias, sus peores excesos, y los convierte en una linfa blanca y espumosa. Ha digerido el antiintelectualismo, el maniqueísmo, el miticismo, el pesimismo, el anarquismo, el egotismo: son todas etapas, pensamientos incompletos que sólo encuentran justificación en él. (...) No quiero que me integren - sigue hablando Roquentin -, ni que mi hermosa sangre roja vaya a engordar a esa bestia linfática; no cometeré la tontería de calificarme de 'antihumanista'.

No soy un humanista, eso es todo." <sup>12</sup>

En la "escena del jardín", el protagonista sartreano Roquentin descubre la coherencia de la cosmovisión irracionalista y la acepta porque, en fin de cuentas, viene a justificar sus actitudes psicológicas: su falta de raíces afectivas (sin familia, ni esposa, ni hijos ni amigos) y hasta locales (un viajero sin rumbo que, cansado se radica en una pequeña ciudad donde no conoce a nadie), su misantropía ("Yo vivo solo, completamente solo. Nunca hablo con nadie; no recibo nada, no doy nada." <sup>13</sup>), su amargura por el fracaso de su relación con Anny el que probablemente fue su único sincero amor, su carencia de ideales y de fe religiosa, su escepticismo de intelectual blasé. Desde antes de su descubrimiento, la existencia ya no tenía para él ningún sentido humano vital. La experiencia del jardín es una iluminación intelectual por la cual entiende y se justifica ante sí mismo su situación: "Y sin formular nada claramente, comprendía que había encontrado la clave de la Existencia, la clave de mis Náuseas, de mi propia vida. En realidad, todo lo que puede comprender después se reduce a esto absurdo fundamental. Absurdo: una palabra más, me debatía con palabras; allí tocaba la coca". <sup>14</sup>

2. En qué consiste la coherencia de la cosmovisión irracionalista descubierta por Roquentin? En una interpretación de la existencia o, mejor dicho, de mi yo como parte del todo irracional de la existencia. "Una exis-

tencia despojada de soportes metafísicos (gratitud contingente) y de rotundidad biológica (frágil, efímera), pero que se experimenta con tal intensidad, que se padece de manera tan honda que llega a vivirse ya no sólo como un problema mental sino como un malestar corpóreo".<sup>15</sup>

Otra observación, a propósito del caso Roquentin: en el momento de la elección, Roquentin se halla solo. Es verdad que su personalidad concreta está impregnada por toda la resonancia de luchas, pensamientos y sentimientos que él ha vivido desde su infancia, así como por el impacto del medio ambiente, de su psicología y hasta de las presiones atmosféricas, pero en el momento de la elección prefilosófica todas esas influencias valen tanto cuanto Roquentin quiere aceptarlas o rechazarlas. Jean-Paul Sartre diría que es menester comprender la aceptación o rechazo de esas influencias "a partir de un primer proyecto, que se reconoce porque ya no puede interpretarse a partir de ningún otro, y es total."<sup>16</sup> En otras palabras, aunque no puedo renegar mi pasado ni la cultura histórica en que he venido al mundo, en la toma de posición prefilosófica todavía tengo libertad de elección, en el sentido que puedo decir sí o no a ese pasado y a esa cultura, un sí y un no que son selectivos de los elementos de ese pasado y de esa cultura. Roquentin dice no a las cosmovisiones que llama "humanistas", aunque percibe que pueden explicar el antiintelectualismo, el pesimismo, el anarquismo y el egotismo, que es un no mezclado de un

sí a su antipatía por los sostenedores y para él representantes de ese humanismo, como son los hombres y mujeres cuyos retratos se encuentran en el Museo de Bourville; dice sí al escepticismo intelectual, apuntalado recientemente por el fracaso de su proyecto de biografía de Rolleston: su imposibilidad de encontrar una explicación satisfactoria de unos episodios de la vida de Rolleston se transforma en una condena de la ciencia histórica<sup>17</sup>; dice también sí a su naturaleza enferma<sup>18</sup>, a su hipersensibilidad, a su sentimiento de auto comprensión. Probablemente ya hacía muchos años que había dicho no a una vida comprometida con la verdad, la justicia y, sobre todo, el amor. Como parte del pasado, se encuentran todas las ideas y sistemas filosóficos que Roquentin ha conocido, pero en el momento de la toma de posición prefilosófica valen tanto cuanto Roquentin está dispuesto a asimilarlos; los argumentos más sólidos se estrellan ante el hecho de que Roquentin pueda negarse a escucharlos. Los múltiples sí y nos de Roquentin se conjugan y coordinan en el éxtasis irracionalista. Y se ve justificado, porque ya puede esgrimir ante sí mismo una afirmación coherente: "Todo lo que existe nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por casualidad."<sup>19</sup> Así el instante del éxtasis - un instante consentido y anhelado - se puede comparar a un tejido formado por hilos del pasado y que se proyecta hacia la vida futura, a través de la aceptación del resultado. Roquentin, como todo hombre, "vive desde su pasado hacia su futuro, pero en el presente."<sup>20</sup>

En resumen, el ejemplo de Roquentin es una excelente descripción de una toma de posición prefilosófica. Creemos que la corriente del pensamiento conocida bajo el nombre de "Existencialismo" no hace más que establecer un análisis de esos momentos vitales en que un auténtico filósofo se enfrenta al mundo y, a partir de una experiencia subjetiva, se ve obligado a escoger las trayectorias generales que han de estructurar su filosofía. Probablemente la confusión introducida por los existencialistas deriva del hecho de que los más de ellos hablan de "filosofía" cuando en realidad deberían hablar sólo de tomas de posición prefilosóficas. Lo que suelen presentar como sus filosofías no suelen ser más que análisis y justificaciones razonadas de sus actividades vitales prefilosóficas. El que parece haber visto más claro en este asunto es Jean-Paul Sartre, quien en El ser y la nada habla de psicoanálisis existencial" como de "un método especial para extraer esa significación fundamental que el proyecto comporta y que es el secreto individual de su ser-en-el-mundo". 21

Si es verdad - como lo creemos - que los pensadores existencialistas han hecho análisis y dado justificaciones de sus tomas de posición prefilosóficas, entonces la obra de ellos puede servirnos de cantera para extraer las características de toda toma de posición prefilosófica. Pero antes de enumerarlas, nos parece necesario hacer una concesión a los existencialistas: creemos

que tienen razón cuando proclaman que únicamente los verdaderos filósofos son capaces de realizar ese análisis del propio momento prefilosófico. En efecto, ese análisis significa un enfrentamiento sincero y valiente del propio yo con las últimas causas, un esfuerzo de desnudarse de toda influencia ( cultural y personal ) que pudiera corromper la autenticidad del yo, un plantear el problema del sentido de mi vida en función, no de conocimientos eruditos, sino de un saber de salvación, es decir, del saber capaz de decir su última palabra acerca de la vida y de la muerte, el saber definitivo. Todo eso es actividad filosófica y de la más genuina, pero no es filosofía, por lo menos en el sentido tradicional en que se ha entendido y nosotros seguimos entendiendo la palabra "filosofía". Es un psicoanálisis existencial, como dice Sartre, si se quiere de índole filosófica, puesto que se refiere a últimas causas, pero no filosofía porque no propone un sistema de verdades de validez universal que se refieren a últimas causas.

Hecha esta aclaración, lo primero que hay que decir sobre todas las tomas de posición prefilosóficas es que no hay que concebirlas como únicas e irrepitibles en las vidas de los filósofos. De hecho en la vida de cada hombre se dan numerosas "situaciones - límite ", como diría Karl Jaspers, es decir, " situaciones ineluctables que me obligan a hacer una opción fundamental

en mi actitud vital".<sup>22</sup> Es evidente que el resultado de cada situación - límite que es una toma de posición prefilosófica tiene que influir en las situaciones - límites posteriores: "no cesa de contribuir a formar yo mismo mi situación".<sup>23</sup> La evolución del pensamiento de los filósofos puede entenderse mejor si se observan las situaciones - límite a partir de las cuales el filósofo toma posición para iniciar una nueva fase o etapa en su pensamiento. Pero, siempre, detrás de toda filosofía existe una toma de posición prefilosófica ocasionada por una situación límite.

Una segunda característica de las tomas de posición prefilosóficas es que no necesariamente se hacen en forma explícita. Más aún, pueden darse casos en que ni siquiera se hagan conscientes para el filósofo. El mérito de los existencialistas es el habernos, obligado a estudiar en toda sinceridad el momento vital prefilosófico. Antes de ellos, ese momento era ignorado y la mayoría de los filósofos interpretaban sus tomas de posición prefilosóficas como si fueran el mero resultado de procesos puramente intelectuales, como si el pasado de los puros argumentos hubiera decidido los puntos de partida de sus sistemas filosóficos. En el polo opuesto los marxistas interpretan las tomas de posición prefilosóficas como meros productos de condiciones económicas de clase social. La verdad está en el término medio: ideas y condiciones de la realidad moldean al hombre, pero en una decisión libre fren

te a unas y a otras la que decide la toma de posición. La decisión, sin embargo, no es necesariamente - repetimos - ni explícita ni consciente. Para no dar más que un ejemplo: dudamos que Carlos Marx haya tenido plena conciencia de todo el contingente de amarguras, antipatías e ideales humanitarios que le impulsaron a edificar su frío sistema paneconómico.

Una característica más ( la tercera, en el orden de nuestra exposición ) podría ser una subrayada especialmente por Heidegger: la toma de posición se hace en medio de la angustia. Y no podía ser de otra manera, puesto que en este momento el hombre se halla totalmente solo. En el instante prefilosófico, las filosofías más coherentes sólo se presentan como meras posibilidades de interpretación del mundo. Elegir, aunque sea en el sentido de la mayor probabilidad, equivale forzosamente a un salto al vacío, que no puede darse sin angustia. Al fin y al cabo, la elección es "un acto mediante el cual, tomando sobre nosotros nuestro pasado, nuestro porvenir y nuestro presente, afirmamos nuestro destino." <sup>24</sup>

Lo anterior nos lleva de mano a una cuarta característica: la elección es esencialmente libre. Si no, no habría auténtica toma de posición prefilosófica sino un mero repetir y reflejar ideas de otros. El verdadero filósofo no se mide por la novedad de sus ideas sino por la capacidad de convertir

en sangre y carne propias determinadas ideas y valoraciones sobre las últimas causas de tal suerte que esas ideas y valoraciones formen un sistema coherente no sólo entre sí sino respecto de la autenticidad de quien las propone. La toma de posición prefilosófica se da en el momento en que se inicia esa conversión.; Si no es libre, no existirá autenticidad. " Porque el auténtico o genuino filósofo es esencialmente original; es un asunto personal, un preguntarse y un responderse del mismo hombre... La filosofía es auténtica filosofía únicamente cuando el propio individuo filosofa, cuando él mismo se formula preguntas, cuando él mismo aventura la respuesta, cuando él mismo se pone a eliminar los obstáculos que impiden la intelección".<sup>25</sup> "Al elegir en favor o en contra de un posibilidad dada, el hombre causa explícitamente un aspecto de la estructura fundamental de su ser en tanto subjetividad 'comprometida'. En efecto, el 'compromiso' o involucramiento del sujeto con respecto a su situación entraña tanto un momento positivo como uno negativo al nivel cognoscitivo y también al afectivo".<sup>26</sup> es decir, entraña un acto libre por el cual se puede decir sí o no a las posibilidades presentadas por el propio pasado, tal como lo explicábamos con el ejemplo de Raquentin.

Y así llegamos a otra característica ( la quinta ): la toma de posición, que ya hemos visto se hace en medio de la angustia y es esencialmente libre, es un "auto-proyecto". El hombre elige frente al futuro, su toma de posición prefilosófica es una decisión que lo compromete en adelante. Incluso

si la decisión es por el irracionalismo y por el suicidio, el hombre no deja de autoprojectarse frente al futuro, ya que por el suicidio, que es la "más extrema claudicación", me suprimo la vida para tenerme a mí mismo, para poder disponer yo, única y exclusivamente, de mí mismo,"<sup>27</sup> Claro que cada quien construirá su propio autoproyecto según su ser más profunda y así vemos que cada gran pensador existencialista elabora un auto-proyecto diferente y que a la justificación de ese auto-proyecto dedica buena parte de su obra. Pero lo que aquí queremos resaltar es lo que nos enseña Heidegger<sup>28</sup>: "El hombre no deja de proyectar jamás, nunca vive pura y exclusivamente del presente, sino que vive siempre del pasado hacia el porvenir. El hombre es en el presente su pasado y su futuro al mismo tiempo. Su presente se rellena de proyectos hechos a partir de las posibilidades que su pasado le brinda. Este proyectar no es hacer planes bien pensados y calculados, sino que es el ser y esencia del hombre mismo. Toda nuestra vida de cada día no es otra cosa que un entender, un usar de las posibilidades que nos pone al alcance nuestro pasado. Y precisamente porque el hombre vive en el futuro es siempre más de lo que es, se rebasa a sí mismo, se trasciende. A esto le llama Heidegger la existencialidad del Dassein".

Como sexta característica y conclusión de los demás, la toma de posición prefilosófica es un proceso esencialmente personal y, en cuanto tal, subjetivo. Un hombre se enfrenta a la vida y al mundo, y toma posición. Los rea-

lidades más objetivas tiene que hacerlas propias, tiene que convertirlas en parte de su mismo ser, tiene que aceptarlas para que formen su individualidad. Y eso es un proceso personal, del sujeto que vive existencialmente el momento de la elección prefilosófica. Se puede negar subjetivamente a reconocer realidades que claman ser reconocidas, como Roquentin se negó a reconocer orden en la naturaleza que le rodeaba en el jardín. Y también puede abrirse a todo lo bello, lo verdadero y lo justo. Y si Gabriel Marcel, construyendo su auto-proyecto sobre el análisis de su yo prefilosófico, reconoce que la abertura debe ser el más profundo rasgo de su yo para que éste pueda ser auténtico, una abertura hacia el mundo, hacia los demás y hacia lo que rebasa al mundo y al hombre, que es Dios.

Ya vamos llegar la objeción: si la toma de posición prefilosófica es subjetiva y si toda filosofía presupone una toma de posición, luego toda filosofía es subjetiva. Este es el razonamiento que se hacen muchos de nuestros contemporáneos y, entre ellos, no pocos filósofos. No han sido capaces de descubrir su falacia. Una cosa es el proceso personal y subjetivo por el cual el hombre se acerca a descubrir la realidad objetiva y trata de entenderla y formularla, y otra cosa es la realidad que existe aunque yo no la reconozca o admita. Roquentin no quiso admitir ni el orden de la naturaleza que le rodeaba ni méritos en los personajes representados en el Museo de Bourville, pero la naturaleza sigue el orden de las leyes naturales y los personajes que él despreciaba dejaron obras e hicieron el bien. Una cosa es la realidad tal como

se da, aunque yo no la reconozca, con sus sentidos y trayectorias, y esa realidad es objetiva; y otra cosa es el descubrimiento o desvelamiento de esa realidad, y esto último es forzosamente un proceso subjetivo. Claro está que el desvelamiento de la realidad total no será posible sino a partir de determinada toma de posición prefilosófica, en la misma forma que el físico no será capaz de desvelar la realidad física sino a partir de la metodología propia de la física. Las ciencias no son posibles sino a partir de determinadas tomas de posición pre-científicas. De igual modo, la filosofía no es posible sino a partir de una toma de posición prefilosófica, que consiste en reconocer la posibilidad de la racionalidad del universo, o, dicho en otras palabras, en admitir que el conocimiento de la realidad es posible porque en alguna forma el orden de mis ideas puede corresponder al orden realmente existente en el universo.

Como vemos más arriba, a esta posición prefilosófica se le llama "racionalismo metafísico u ontológico". Pero, ¿es realmente "racionalismo", si por tal se entiende una exageración del papel de la razón? Una vez más contaremos distinguiendo, pero es evidente que la distinción no debe versar sobre si se reconoce o no al conocimiento racional como necesario para estructurar una filosofía. Eso está fuera de discusión: sin conocimiento racional no puede haber filosofía de ninguna clase. La distinción tiene que referirse a la forma como se acepta a la razón y a la posibilidad de un universo razonable en la toma de posición prefilosófica. Y así, no hay racionalismo, sino más bien realismo, si se

reconoce que las construcciones racionales filosóficas están influidas por la toma de posición prefilosófica, que ésta es ocasionada por una situación-límite donde convergen el pasado vital y la cultura del filósofo y que no se puede ni debe aceptar prefilosóficamente a la razón sino como un instrumento entre estos ( aunque el más importante ) que nos permitirá ir desvelando la realidad total. En cambio, habrá racionalismo cuando se pretenda que la razón es capaz de prescindir de ese punto de partida vital y existencial en que se sujeta a la misma razón a una crítica, cuando se acepta a la razón sin percibir que, en la búsqueda de la verdad, entran, además, las fuerzas de la voluntad, del sentimiento y de los instintos vitales.

¡ Concluyamos ya ! En la toma de posición prefilosófica se puede dar cualquiera de estas dos actitudes radicalmente opuestas: o se acepta la posibilidad de la razón para conocer la realidad ( realismo ) o se rechaza esa posibilidad ( irracionalismo ). Se trata de una elección vital ( porque está en juego toda mi vida ) y existencial ( porque se toma desde lo más profundo de mi existencia ), que también puede formularse en este otro dilema: o la realidad total tiene un orden o sentido susceptible de ser desvelado por mi razón, o carece de ese sentido y es, por lo tanto, absurda. Pascal llamaba a la primera posición " dogmatismo " y a la segunda " pirronismo ". Claro, las consecuencias que se deducirán de uno u otro punto de partida son enor-

mes. Si hay orden, tiene que haber una causa inteligente de ese orden, es decir, Dios; y si hay Dios, cobra sentido mi vida racional. En cambio, si no hay orden, si lo único que existe son hechos absurdos sin relación entre sí, entonces mi razón es la única causa creadora de un orden que existe en mi mente pero al que no corresponde en la realidad más que el absurdo. Se entenderá, entonces, que el hombre-filósofo colocado en tal disyuntiva se vea preso de la angustia. Pascal comenta<sup>29</sup>: "He ahí la guerra abierta entre los hombres, en la cual hay que tomar partido necesariamente, o por el dogmatismo, o por el pironismo. Porque quien piense permanecer neutral será pironismo por excelencia...." Es entonces cuando Pascal habla de la apuesta. En efecto, hay que elegir, hay que apostar, en un acto eminentemente libre, en que converge mi pasado y por el que me proyectaré hacia el futuro. Pero mi apuesta en favor de un orden racional no es ni debe ser un toma de posición nacida de la desesperación o de la visión de mi condición limitada (como lo es la apuesta en favor del irracionalismo), sino que se apoya en las exigencias mismas de todo mi ser: en mi entendimiento, que me exige buscar una causa allí donde veo un efecto (principio de causalidad) y reconocer que todo ente tiene una razón de ser (principios de razón suficiente); en mi voluntad y mis instintos vitales, que me compujan a abrazar la vida como algo en que encontraré el pleno desarrollo de mi ser; en mi intuición de la belleza, que me hace complaceme ante un cielo estrellado porque vislumbro un orden tras él; en mis sentidos, que me confirman el orden material de

los seres; en mi instinto religioso, que hace que mi alma esté sedienta de Absoluto; en mis fuerzas morales, que me obligan a rebelarme contra las injusticias y que me convencen de que sólo hallaré paz en la bondad y en la justicia; en el adelanto de las ciencias, que no sería posible si al orden de mi mente no correspondiera un orden real en las cosas. En fin de cuentas, la apuesta por el orden racional es una entrega a la realidad, pues toda la realidad, la de mi ser y la de todo lo que me rodea, me habla de orden racional; por eso, a esta toma de posición prefilosófica preferimos llamarla "realismo".

Ahora bien, si se acepta la posibilidad de un orden racional como el resultado de una decisión libre de todo mi ser, la razón queda reducida a un instrumento que me permitirá ir desvelando ese orden, pero es un instrumento débil, cuyos resultados debe cotejar continuamente con las aportaciones de mis demás facultades e instintos vitales. Debo admitir con Pascal<sup>30</sup> que "la última resolución de la razón es reconocer que hay una infinidad de cosas que la sobrepujan: es débil del todo si no llega a conocer eso." En efecto, tanto mejor me servirá de la razón cuanto mejor conozca sus límites: "Es menester saber dudar donde sea preciso, augurar donde sea preciso, someterse donde sea preciso. Quien no hace eso no comprende la fuerza de la razón. Hay quienes faltan contra estos tres principios, o asegurando todo como demostrable, sin conocerse la demostración de ello; o dudando de todo sin saber dónde es preciso someterse; o sometiéndose en todo, sin saber dónde es preciso juzgar".<sup>31</sup> El genio de Pascal ha

descrito admirablemente las posiciones que se oponen a un sano realismo, y que son respectivamente el racionalismo, el irracionalismo y el dogmatismo (entendido este último, no al modo de Pascal, sino en cuanto la posición prefilosófica que rehuye toda discusión racional, por justificada que sea, cuando se opone a sus supuestos). A nosotros nos interesa sobre todo la primera.

El racionalismo en cuanto toma de posición prefilosófica, como el realismo, admite un orden racional, pero lo admite sin reconocimiento de su dependencia de la toma de posición prefilosófica y sin percibir los límites de la razón. Por lo mismo, no es capaz de entender ni al irracionalismo ni a un sano realismo. Además lleva naturalmente al racionalismo ontológico.

#### 4. - El Racionalismo ontológico.

Cuando no se percibe que la razón es un mero instrumento del que puede usar el hombre para ir develando el orden real de las cosas, cuando no se reconoce que ese instrumento es limitado y que sus aportaciones debenser cotejadas con las aportaciones de otras facultades e instintos vitales, es prácticamente imposible no caer en el Racionalismo ontológico. En efecto, si no se percibe ni el carácter instrumental ni los límites de la razón, es fácil atribuir a ella la razón de ser del orden racional de las cosas: éstas estarían ordenadas no en sí mismas sino en virtud de las operaciones de mi razón. Entonces aparece el Racionalismo onto

lógico, que responde a la pregunta clave de la ontología o metafísica: ¿cuál es la realidad última de todos los seres? En efecto, la ontología se pregunta por los fundamentos del ser y puede ser definida de acuerdo con Aristóteles<sup>32</sup> como "la ciencia del ente en cuanto ente y de sus atributos esenciales". A esta pregunta han contestado las diversas ontologías o metafísicas desde dos posiciones fundamentales. La raíz última de todas las cosas, la razón última de ser de la realidad de todo lo existente - dicen unos - es estar ordenado, es existir conforme a un orden racional, orden que puede ser conocido por la razón humana. No - contestan los otros -, ese orden racional no existe, ya que lo único que existe son seres y acontecimientos; es el hombre el que atribuye orden a la masa desordenada de los seres. Es sabido que estas dos posiciones son defendidas con numerosos matices, a partir de los cuales se han construido todas las filosofías. Intentaremos clasificarlas en el siguiente cuadro:

Respuestas ontológicas	que reconocen el orden de los seres	porque se da en sí	en las ideas:	IDEALISMO
			en los seres mismos:	REALISMO
		porque existe en la razón humana	que se supone semejante en todos los hombres	RACIONALISMO
			porque difiere en cada hombre:	RELATIVISMO
	que rechazan el orden de los seres	porque no puede ser conocido más que por cada sujeto:	SUBJETIVISMO	
		porque todo es absurdo:	IRRACIONALISMO	

Como se observará, hay una fundamental coincidencia entre este cuadro y el que dimos sobre las cosmovisiones. Lo cual es natural, puesto que d cada cosmovisión o actitud psicológica conceptualizada tiende a proyectarse en afirmaciones sobre la realidad última de los seres. Observemos más bien las diferencias. La diferencia más importante concierne al enfoque mismo con que se llega a la respuesta. La cosmovisión llega por el camino del afecto y su conceptualización no es más que la realización de la actitud vital; se llega por lo tanto, a la respuesta más por intuición que por razón. En cambio, la respuesta ontológica pretende interpretar la realidad a partir de una argumentación filosófica. Por lo mismo, queda fuera del cuadro de las respuestas ontológicas el Escepticismo, ya que éste es una actitud psicológica ( que se puede conceptualizar ) pero no una respuesta razonada sobre la realidad. La cosmovisión escéptica, mientras no sea superada, tiene que desembocar o en el relativismo o en el irracionalismo, que ya son respuestas ontológicas y, como tales, razonadas.

Otra diferencia: el realismo como cosmovisión es una actitud que está dispuesta a abrirse a los objetos sea cual fuere la realidad de los mismos; pero esa actitud vital puede llevar a cualquiera de estas dos respuestas ontológicas, el idealismo o el realismo. Se aceptará uno u otro, según los argumentos filosóficos nos convencen o que la realidad última de los seres reside en ideas y que las cosas sensibles, particulares y mudables no son más que reflejos de esas ideas ( por

ejemplo, el Idealismo platónico ), o que los seres mismos nos ofrecen la posibilidad de conocer su última realidad ( por ejemplo, el realismo aristotélico y tomista ).

En cuanto a la cosmovisión racionalista o intelectualismo, lo que subraya es la simpatía afectiva hacia las construcciones elaboradas por la mera especulación. Lo más normal es que lleve al racionalismo ontológico, pero también se puede desembocar en Idealismo, en relativismo o en subjetivismo. Será la toma de posición prefilosófica la que decidirá la dirección que ha de tomar. El Racionalismo ontológico ya es una explicación razonada que se defiende frente a todos y por lo que, por una parte, se admite un universo ordenado racionalmente y que ese orden puede ser conocido y, por otra, se pretende que la raíz de ese orden no debe buscarse en los seres mismos sino en la razón humana. El explicar como se llegó a tal posición, es una de las preocupaciones centrales de nuestro trabajo. Por de pronto hay que señalar que, para el Racionalismo ontológico, la ontología o metafísica cambia de contenido : ya no es la ciencia del ser y de sus principios, sino la ciencia de los primeros principios en el conocimiento humano", según Alexander Baumgarten ( 1714 - 1762 ), o " una ciencia de los conceptos y proposiciones fundamentales de la razón humana", según Kant<sup>33</sup>, con lo cual en el fondo lo que existe es una confusión del planeamiento ontológico con el gnoseológico.

### 5.- El Racionalismo gnoseológico.

Ya en el plano de la discusión filosófica que respalda una respuesta ontológica, juega un papel importantísimo la posición que se acepte respecto de una teoría del conocimiento. La ciencia que estudia en forma crítica el conocimiento humano recibe los nombres de "gnoseología", "epistemología" y "teoría del conocimiento". Esta ciencia está íntimamente relacionada con el estudio psicológico del conocimiento, pero no debe confundirse con él. En efecto, la gnoseología responde a las dos preguntas siguientes: ¿qué puede conocer científicamente el hombre? y ¿cuál debe ser el método para conocer científicamente? En cambio, la teoría psicológica del conocimiento da respuesta a esta otra pregunta: ¿cómo de hecho conoce al ser humano? Por de pronto examinaremos las respuestas que se han dado en el plano gnoseológico.

Das grandes corrientes, la racionalista y la empírica, se han disputado el campo gnoseológico. El racionalismo gnoseológico parte de Platón y cuenta a Descartes, a Leibnitz y a Hegel entre sus grandes propugnadores. El empirismo gnoseológico se enraiza en Bacon, Hobbes, Locke y Hume, y sigue floreciendo sobre todo gracias a otros pensadores anglosajones.

El racionalismo gnoseológico, a la pregunta ¿qué puede conocer científicamente el hombre?, contesta: sólo lo que es eterno, necesario, inmutable y universal, es decir, las ideas universales; lo temporal, contingente, mutable y particular no puede ser conocido científicamente. A la otra pregunta ¿cuál

debe ser el método para conocer científicamente ?, contesta: por medio de los procesos de la razón y entendimiento, es decir, por el método deductivo; por los sentidos nada puede ser conocido científicamente.

A su vez, el empirismo gnoseológico contesta a la primera pregunta: el hombre sólo puede conocer científicamente los seres particulares y las relaciones que se dan entre ellos. Y a la segunda pregunta, responde: por medio de los sentidos, es decir, por el método inductivo.

Lo que está en el fondo de esta controversia es una concepción diferente de la ciencia y del pensar científico. El Racionalismo dice: un pensar sólo llega a ser científico cuando es conocimiento de lo necesario, cierto y universal; los conocimientos aislados o de lo probable no son científicos. A eso replica el empirismo por boca de Hume: es que la realidad no hay conocimientos de lo necesario, cierto y universal; lo único que existe son generalizaciones de conocimientos particulares, a los que atribuímos abiertamente las características de necesidad y de certeza,

No queremos entrar en todos los detalles de esta controversia y nos limitaremos a dar nuestra opinión.

Creemos que lo que primero debemos declarar es qué entendemos por conocimiento científico, ya que todas las teorías gnoseológicas versan sobre él y la mayor parte de ellas admite que existen de hecho otras especies de conocimientos aunque les niegan la categoría de científicos. Como lo explica<sup>34</sup> Morris Raphael Cohen (1880 - 1947), el ideal de toda ciencia es llegar a un conocimiento que posea certeza, exactitud, universalidad y sistematización. Claro está, no se puede llegar a esa clase de conocimiento sino por medio de un proceso - que a veces puede ser muy prolongado y laborioso - de pruebas y contrapruebas, reflexiones en pro y en contra de la cuestión investigada y examen de la misma bajo todos los ángulos que puedan iluminarla. En otra parte<sup>35</sup> hemos explicado cómo se llega a la afirmación científica pasando por la hipótesis, la teoría y la doctrina. De todo esto lo que nos interesa recalcar es que la afirmación científica no es una iluminación súbita y subjetiva, sino, al contrario, el resultado de una serie de reflexiones intersubjetivas (en cuanto que son válidas no sólo para el sujeto que las formula sino también para otros sujetos) y que esas reflexiones son críticas, es decir, someten la afirmación a la contraprueba de otras hipotéticas explicaciones. En otras palabras, se llega a la afirmación científica por una marcha metódica, conforme a un plan que articula ideas y observaciones en búsqueda de la fundamentación de la afirmación. Esto lo decimos porque tanto el racionalismo como el empirismo tienen una visión limitada del conocimiento científico. El racionalismo tiene razón cuando afirma

que toda afirmación científica es conocimiento de lo necesario, cierto y universal, pero no ve que esa afirmación puede versar sobre lo concreto y particular. El empirismo, por su parte percibe claramente que toda afirmación científica parte de una observación mutable, concreta y particular, pero no ve que, mientras no se descubra metódicamente en ella un as pecto necesario, cierto y universal, la observación no alcanzará rango científico.

Contestaremos ahora, según nuestro modo de pensar, a las dos preguntas planteadas por la gnoseología. A la primera, que indaga sobre la naturaleza del conocimiento científico, respondamos inclinándonos del lado de los racionalistas. En efecto, lo que da a un juicio su categoría científica es el hecho de que se afirma que algo es con un carácter de necesario,<sup>36</sup> y de inmutable porque en alguna forma es de acuerdo con leyes universales y eternas. Esto lo vieron claramente los racionalistas respecto de las que Leibnitz llama "verdades de razón" (verités de raison), es decir respecto de las ciencias que tienen por contenido de sus proposiciones objetos ideales como son la lógica (verbigracia, el principio de contradicción) y las matemáticas (verbigracia, "el todo es mayor que la parte"). En cambio, los racionalistas - tal vez por identificar el conocimiento científico también puede darse sobre lo particular, sobre lo que Leibnitz

llama "verdades de hecho" (verités de fait), como son las afirmaciones de las ciencias que estudian objetos reales, tales como las ciencias de la naturaleza (por ejemplo, la afirmación de la física "el agua hierve a los cien grados") y las ciencias del espíritu (verbigracia, la afirmación de la historia "Kant nació el año 1724 en Köhigsberg"). Mientras que el carácter de necesidad, de certeza y de exactitud, deriva en las verdades de razón de su acuerdo con las exigencias de la razón y, por lo mismo, no es necesario preguntar nada a la experiencia para conocer su verdad, en las verdades de hecho la necesidad, certeza y exactitud de una proposición descansa enteramente en su verificación en la experiencia. En unas y en otras se puede llegar a un conocimiento que posea certeza, exactitud, universalidad y sistematización, pero no se alcanzará ese conocimiento si no se ha seguido un proceso racional de explicaciones, pruebas y contra-pruebas, siempre tomando en cuenta la índole del objeto que se investiga. Ese proceso racional recibe el nombre de "método". Aristóteles, con su genialidad habitual lo explicaba de la siguiente manera:<sup>37</sup> "Es preciso, por lo tanto, que sepamos ante todo que suerte de demostración conviene a cada objeto particular; porque sería un absurdo confundir y mezclar la indagación de la ciencia y la del método; dos cosas cuya adquisición presenta grandes dificultades. No debe exigirse rigor matemático en todo, sino tan sólo cuando se trata de objetos inmatrimales. Y así, el método

matemático no es el de las físicas; porque la materia es probablemente el fondo de toda naturaleza. De esta manera verán claramente cuál es el objeto de la física, y si el estudio de las causas y de los principios de la naturaleza es patrimonio de una ciencia única o de muchas ciencias".

En otras palabras, una cosa es el conocimiento científico y ese se logra, como quieren los racionalistas, "cuando nuestra razón juzga que una cosa tiene que ser así y que no puede ser de otro modo; que tiene que ser así, por tanto, siempre y en todas partes; entonces y sólo entonces nos encontramos ante un verdadero conocimiento".<sup>38</sup> Otra cosa es el método gracias al cual la razón es capaz de llegar a la conclusión de que el contenido de una proposición (ya sea general, ya particular) tiene que ser así.

Con esto ya estamos indicando cuál será nuestra respuesta a la segunda pregunta sobre el método necesario para conocer científicamente. Contestamos: dependerá de la índole del objeto investigado. En unos casos, como en las matemáticas, bastará verificar el proceso lógico de afirmación; en otros, como en la física, la razón sólo podrá descubrir que el contenido de una proposición es necesario, cierto y válido en todas partes, cuando ha sido debidamente comprobado por la experiencia; y en otros casos, como en la historia y en la filosofía, deberán aunarse la lógica y la experiencia para poder llegar a proposiciones cuyo contenido sea visto por la

razón como necesario.

Por nuestras explicaciones resulta que el empirismo gnoseológico queda bastante mal parado. Es que en el fondo lo que hace el empirismo es darnos una teoría psicológica del conocimiento.

### 6.- El Racionalismo psicológico.

¿Cómo de hecho conoce el ser humano? Nos estamos preguntando ahora sobre el origen psicológico del conocimiento. Los racionalistas, con Descartes y Malebranche a la cabeza, contestaron hablándonos de las "ideas innatas", por las cuales el ser humano poseería todo un patrimonio de conceptos, justamente los más importantes, que no procederían de la experiencia sino que serían producidos por el alma mismo sin influjo del cuerpo. Ya se sabe que John Locke (1632 - 1704) combatió con toda decisión la teoría de las ideas innatas y que, tras él, los empiricistas trataron de explicar el conocimiento humano sólo por los datos aportados por la experiencia el pensamiento sería como una tablilla de cera sin escribir (tabula rasa) en la que la experiencia iría dejando sus impresiones; el pensamiento no agregaría ningún elemento nuevo, sino que se limitaría a unir unos con otros los distintos datos de la experiencia tanto externa como interna; el conocimiento racional no sería esencialmente diferente del empírico sino el desarrollo del mismo.

La respuesta a este debate entre racionalistas y empíricos debemos dejarla a los psicólogos. La psicología "ha demostrado que el conocimiento humano es un cruce de contenidos de conciencia intuitivos y no intuitivos, un producto del factor racional y del factor empírico."<sup>39</sup> La psicología da razón al empirismo en cuanto que "todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia", y al racionalismo en cuanto comprueba que los conocimientos racionales (conceptos) son algo específicamente distinto de los empíricos (percepciones e imágenes) y que la facultad racional humana dista mucho de ser una facultad meramente pasiva.

Además, la psicología ha probado que, al lado de los conocimientos racional y empírico, se da un conocimiento de tipo vital y existencial que se suele llamar "intuición". Desgraciadamente existen tantas interpretaciones divergentes de lo que es la intuición, que el problema del conocimiento intuitivo debe comenzar por una aclaración de lo que es la intuición, y para ello creemos que debemos ceder la palabra, una vez más, a los psicólogos.

Las interpretaciones van desde la de Guillermo Dilthey que hace de la intuición algo irracional y de carácter exclusivamente emotivo y afectivo, a la de los racionalistas que rechazan su existencia porque ven en

ella un peligro de caer en el subjetivismo y el fin de todo conocimiento científico. Algo hay de verdad en ambas interpretaciones extremas, pero, como tantas veces ha acontecido en la historia de las ideas, se ha exagerado lo verdadero hasta la negación de otros aspectos que se creían contradictorios cuando en realidad son complementarios.

Dilthey con otros filósofos modernos, denuncia las descripciones del ser humano como un ser exclusivo o preponderadamente teórico. Dice<sup>40</sup>: "Por las venas del sujeto cognoscente que construyeron Locke, Hume y Kant no corre sangre efectiva, sino el tenue jugo de la razón como mera actividad mental". Por lo mismo, se propone construir una teoría del conocimiento sobre la "naturaleza humana entera" sobre una descripción del hombre como "ente que quiere, siente y tiene representaciones".<sup>41</sup> Como historiador que es e intentando dar categoría científica a los conocimientos históricos, subraya que el puro proceso discursivo racional es insuficiente para hacernos comprender a los personajes de la historia y a los períodos de civilización; es necesario revivirlos, por una intuición simpatizante que nos ponga en la piel de esos personajes o que nos haga vibrar de nuevo con todas las circunstancias históricas de una cultura: "uno de los mayores errores de la escuela abstracta era entender todas estas combinaciones por igual como lógicas y reducir, por tanto, finalmente todas estas actividades

espirituales con dinamicidad o razón y pensamiento".<sup>42</sup> En esta forma, Dilthey llega a poner, al lado del conocimiento discursivo-racional, otro intuitivo-irracional donde predomina acusadamente el carácter volitivo; sólo este último es capaz de hacernos entender las "estructuras" que dan unidad y sentido a los personajes históricos y a las culturas. Consecuencia de esto es que las ciencias del espíritu (y en particular la historia) devienen relativizadas: sólo se permiten críticas immanentes de los fenómenos culturales, críticas condicionadas por la estructura peculiar de cada momento histórico o cultural, descubierta por la intuición existencial.

A partir de posiciones semejantes a la diltheyana, se inicia la crítica racionalista contra la intuición. Acaso el reconocer a ésta, "¿no significa el fin de todo conocimiento científico? ¿No significa abandonar la validez universal y la demostrabilidad, que constituyen el alma de todo conocimiento científico?"<sup>43</sup> Por lo mismo los racionalistas o simplemente niegan que exista un conocimiento intuitivo diferente del conocimiento discursivo-racional o del conocimiento sensorial,<sup>44</sup> o, no pudiendo ignorar lo que afirma la psicología, reconocen su existencia pero le niegan cabida en el mundo de la ciencia y lo relegan a desempeñar funciones meramente prácticas en el mundo de la existencia cotidiana. En

realidad esos temores se demuestran infundados si se explica debidamente, de acuerdo con lo que enseña la ciencia psicológica lo que es la intuición y cuáles son sus alcances.

La psicología moderna no sólo parte del supuesto que el ser humano constituye una unidad sino que comprueba la estrecha relación de sus facultades y operaciones: conocimiento sensorial y pensamiento, conciencia y subconciencia, vida activa y vida teórica, afectos y pensamientos, se entrelazan por influencias recíprocas aunque sin llegar a confundirse. En lo que a nuestro tema respecta, la psicología distingue las operaciones intelectivas de carácter intuitivo de las de carácter discursivo, pero no como originadas por facultades diferentes sino más bien como funciones distintas de un solo entendimiento racional. La falta de Dilthey y de todos los que explican la intuición como un proceso esencialmente irracional está en haber ignorado u olvidado que el ser humano, cuando tiene intuiciones, no abandona su naturaleza racional. El ser humano, hasta cuando siente o reacciona emocionalmente, no deja de ser racional; esto significa que hay una diferencia no sólo de grado sino esencialmente las funciones afectivas y voluntaristas de los seres humanos y las de los demás animales. Cuanto más se halla presente el elemento racional en el proceso intuitivo, que al fin de cuentas es un proceso del entendimiento. De hecho - y así

lo comprueban los experimentos de los psicólogos - el conocimiento intuitivo funciona en estrecho contacto con el proceso racional: en su origen la intuición nace como fuerza unificadora de procesos racionales, empíricos y existenciales anteriores;<sup>45</sup> y, una vez emitida, exige su inmediata racionalización.

A su vez el proceso racional no puede funcionar debidamente sin intuiciones. Porque, en fin de cuentas, ¿qué es la intuición? En primer lugar, es un conocimiento inmediato, es una visión directa, es el captar el objeto prescindiendo de los signos que nos llevarán o pudieran llevar a él. Y así todo acto de verdadero conocimiento, ya sea sensorial ya racional, es una intuición. Un primer ejemplo: durante unos instantes podemos ver distraídamente que una persona se halle entre nosotros; sólo cuando nos damos cuenta que esa persona espera que la atendamos conocemos el significado de esa presencia, y ese darse cuenta es una intuición porque nos comunica inmediatamente con el sentido de esa presencia, prescindiendo ya de lo que veíamos en esa persona, que era joven, del sexo masculino y que estaba vestido en tal forma. Un segundo ejemplo: durante mucho tiempo le hemos estado dando vueltas a un problema matemático; de repente vemos que la solución de ese problema la encontraremos si lo planteamos en determinada forma; de nuevo nos hemos comunicado directamente

con el meollo del problema; los razonamientos para acercarnos a la solución ya quedaron atrás, fueron necesarios para poder alcanzar la iluminación presente pero ya no forman parte de la misma. En estos dos ejemplos la intuición nació como resultado respectivamente de signos sensoriales y de procesos racionales; nos ha dado una visión directa de algo, pero no sin que hayan funcionado - tal vez en forma inconsciente - procesos que pueden ser razonados y que funcionaron en nosotros porque somos seres racionales. La intuición humana siempre está precedida de procesos razonables, que se dieron en la conciencia o en el subconsciente; por lo mismo, es algo natural y espontáneo a los hombres el tratar de razonar sus intuiciones. Pero el carácter racional que se dan en el conocimiento intuitivo no se debe concluir que es el mismo que el conocimiento discursivo o propiamente racional. Es muy fácil comprobar en nosotros mismos esta diferencia. Al estudiar en un libro un tema que nos es poco familiar, podemos estar de acuerdo con cada una de las afirmaciones que componen la argumentación del autor y con la relación lógica entre esas afirmaciones; entonces nuestro conocimiento es discursivo (del latín discursus, correr de un lado a otro); la convicción con que vamos aceptando el proceso discursivo es de naturaleza muy diferente a la que alcanzamos cuando todos los datos de ese proceso se unifican en una visión en la que aceptamos que el autor tiene razón; esta última visión, que nos co-

munica en forma directa e inmediata con la idea que trataba de probar el autor, ya que es conocimiento intuitivo.

Y esto nos lleva de la mano a otra característica del conocimiento intuitivo en cuanto diferente del discursivo: la intuición es un acto existencial y vital del entendimiento. Con esto queremos decir que en alguna forma del conocimiento intuitivo incorpora el objeto captado a nuestro ser integral, que la verdad captada intuitivamente cobra un sentido que va más allá de la aceptación racional para ser recibida por la integridad existencial de mi ser. No aceptamos lo mismo los pasos del proceso discursivo que la visión por la cual nos unimos al autor para hacer nuestro el punto que quiere demostrar. Tampoco es igual el conocimiento superficial, fundado en el proceso discursivo, que tenemos de una persona que el acto intuitivo por el cual tenemos la convicción que la entendemos como persona. Los verdaderos educadores saben que, mientras sus alumnos captan sólo discursivamente las enseñanzas, éstas no llegan a producir provecho en los alumnos. La asimilación de la educación presupone la captación vivencial de las enseñanzas, que es mucho más que su captación discursiva: esta última es suficiente para repetir las enseñanzas y poder "probar", pero no para vivirlas e incorporarlas a la personalidad del educando.

El carácter existencial y vital de toda intuición se hace todavía más claro cuando la verdad conocida es por sí misma de contenido humano, como son las afirmaciones filosóficas, religiosas, políticas y jurídicas. Todas ellas pueden aceptarse o en un plano discursivo, o intuitivo, o conjugando los dos. ¡ Cuántas personas aceptan en el plano discursivo la realidad de la desigualdad social, sin que el reconocimiento de esa verdad llegue a afectarlas vitalmente ! Es que les ha faltado el contacto inmediato y vivencial de esa verdad, contacto que sólo se logra por la intuición. Tal vez una experiencia personal de la miseria será más eficaz para lograr la intuición del significado vital de la desigualdad social que la lectura de muchas estadísticas. Del mismo modo se aceptan afirmaciones religiosas que, mientras no se captan intuitivamente, no llegarán a plasmarse en sus consecuentes conductas morales. Todavía es más patente esto en el plano jurídico: desgraciadamente las verdades jurídicas se aceptan cada vez más o sin superar el proceso discursivo, o, lo que es más grave, como meros convencionalismos impuestos por la realidad. La raíz de esta situación creemos que hay que atribuirlo al hecho de que cada vez se capta menos intuitivamente lo que significan las afirmaciones jurídicas.

Una tercera característica de la intuición es que produce

certeza psicológica. El estado de certeza psicológica puede definirse como el asentimiento firme y definitivo a una afirmación, sin ningún temor a que la contradictoria pueda ser verdadera. Se distingue así a la certeza de la ignorancia (ausencia de conocimiento), de la duda (suspensión del juicio entre la verdad de dos afirmaciones contradictorias), de la suspecha (inclinación a un juicio, sin otorgarle la aceptación), y de la opinión (asentimiento de la mente a una de dos afirmaciones contradictorias, sin que desaparezca el temor de que la otra pueda ser verdadera).

Mientras que el proceso discursivo va ascendiendo en los grados psicológicos de aceptación de una afirmación, no creemos que pueda superar el de la opinión; el proceso discursivo no puede eliminar todo temor de que la contradictoria pueda ser verdadera. En efecto, es esencial al proceso discursivo el comparar razones en favor y en contra; la índole misma del proceso discursivo exige que siempre quede la posibilidad de no haber examinado suficientemente una razón en contra. Por eso en el proceso discursivo de todas las ciencias, el asentir a una de dos contradictorias, siempre existe el temor de que la contradictoria pueda ser verdadera. Por lo mismo todas las ciencias están abiertas a la posibilidad de tener que replantear todas sus afirmaciones, incluso aquellas que han sido aceptadas con una proporción máxima de razones en favor. Pero es evidente que no acontece lo mismo en la realidad observada por los psicólogos: Todos los hombres

aceptamos muchas afirmaciones sin temor existencial de que las contradictorias puedan ser verdaderas. Esto se debe a que en esas afirmaciones una intuición existencial y vital nos ha comunicado directamente con los objetos de esas afirmaciones y nos ha persuadido de que tienen que ser así y no de otra forma. La certeza psicológica la hemos alcanzado cuando, superando el proceso discursivo, hemos conocido intuitivamente.

Veamos algunas afirmaciones donde estas tres características de la intuición se hacen patentes. La primera, que sirve de punto de partida al sistema cartesiano, es la intuición de mi propia existencia. Como veremos, Descartes la explica como una "idea clara y distinta". En realidad no hay tal; la mayoría de los hombres carecen de ideas claras y distintas sobre la propia existencia pero creen en ella por una intuición que brota de todas las tendencias de su ser (vital) y que sirve en la realidad de su existencia (existencial). Aunque la mayoría de los hombres, si se les arguye sobre la propia existencia, buscarán argumentos para defenderla, porque su intuición es racional es evidente que no creen en la propia existencia por la lógica de sus argumentos sino por una intuición racional que los hace ver que tiene que ser así y no de otra manera.

Algo semejante acontece con la afirmación de la existencia real del mundo que nos rodea. Los argumentos para defenderla siempre han ido a la Zaga de la certeza intuitiva de su realidad. Más aún, ahora es casi unánime entre los filósofos la convicción de que el proceso discursivo sólo puede probar que sólo conocemos las ideas y que nuestra persuasión de la realidad del mundo exterior no descansa, por lo tanto, en un razonamiento lógico sino en una vi  
vencia inmediata. Con razón escribe Johan Hessen<sup>45</sup>: "si nuestra convicción de la existencia de un mundo exterior real descansase en demostraciones e in  
ferencias racionales, no poseería esa certeza inmediata e irresistible que po  
see efectivamente . . . Una verdadera solución del problema sólo es posible si se admite, además de la sensación y el pensamiento, otra fuente de conoci  
miento: la experiencia interna y la intuición". Ya hemos dicho que para no  
sotros -y en esto diferimos de Hessen- la intuición no es "otra fuente de cono  
cimiento" sino una función distinta del entendimiento racional.

Un tercer tipo de afirmaciones donde la función intuitiva opera al margen de la función discursiva está constituido por los juicios estéticos. En ellos la intuición de la belleza que comprobamos en una obra artística difficilmen  
te puede comunicarse sólo mediante operaciones intelectuales. Pero no se nos diga que la intuición estética es irracional; en efecto se puede razonar y un

análisis más profundo de la obra artística revelará en ella proporciones de volúmenes y colores ( como el de la famosa regla áurea ) que la intuición percibió probablemente en forma inconsciente.

Las afirmaciones de valores éticos y jurídicos ofrecen otro ejemplo. El conocimiento de determinado valor como válido ( verbigracia, la bondad o la generosidad ) se debe a una intuición y no a procesos discursivos. Con razón observa Augusto Messer <sup>47</sup>: " quien al comparar un vividor con una personalidad moralmente pura no vea con íntima convicción, con inmediata evidencia, el más alto valor objetivo de esta última, tampoco podrá comprenderlo mediante pruebas intelectuales ". Entre todos los valores el que se vive con mayor intensidad y máxima espontaneidad intuitiva es el de la justicia. El hombre la vive mucho antes de ser capaz de razonarla. Antes que aparezcan definiciones y formulaciones explícitas, se dan vivencias de justicia por las que los hombres reconocen que no pueden realizarse auténticamente como hombres si o es representado en sí y en los demás determinados interpretaciones de " lo mío " , y de " lo tuyo " y de " lo suyo ". La justicia es una intuición por la cual el hombre percibe vital y existencialmente que realización auténtica como hombre esta entrelazada en estrecha dependencia con la realización auténtica de los demás hombres y que, por lo tanto, debe contribuir a esta última.

Por último, las afirmaciones de contenido religioso ofrecen otro ejemplo de la diferencia entre la aceptación intuitiva y la aceptación intuitiva y la aceptación discursiva de una verdad. Con razón, se ha distinguido entre el Dios de los filósofos y el Dios de los creyentes. Una cosa es percibir a Dios, por un proceso discursivo, como la causa de las causas, como la explicación última necesaria de todo lo existente, como el motor inmóvil " de Aristóteles; otra cosa es tener la intuición vivida de un Ser personal que da sentido a mi vida y cuya realidad me compromete al proyectar todos los actos de mi existencia. Sólo quien tiene intuiciones de lo religioso puede ser llamado un hombre religioso; no es suficiente el que perciba con la razón discursiva la existencia y los atributos de Dios.

Los psicólogos reconocen que el ser humano es un ser que conoce a la vez por el proceso discursivo y por el proceso intuitivo; que, para captar determinados aspectos de la realidad, acude a la intuición; y que es ésta la que anima sus actitudes vitales no sólo en lo que tienen de aspectos sentimentales y pasionales sino también en sus aspectos racionales. Todo esto no lo debe ignorar una teoría completa del saber científico.

#### Papel científico de la intuición .

Todo lo anterior ha preparado el tema que ahora vamos a

abordar: ¿cuál es el papel que desempeña la intuición en el saber científico?  
Daremos dos respuestas a esta pregunta: la primera se refiere a la necesidad  
de admitir a la intuición como instrumento para conocer la realidad;  
la segunda al empleo de la misma en la metodología científica.

Es evidente, después de lo explicado, que, si no queremos  
negarnos el acceso a grandes sectores de la realidad, debemos reconocer a  
la intuición el derecho de hacer aportaciones al saber científico. Es tal  
la curiosidad del ser humano que no puede contentarse con una realidad dis-  
minuida o arbitrariamente amputada por métodos incompletos del conocimien-  
to. Esto lo decimos dirigiéndonos contra el "cientismo", que es la forma  
de Racionalismo ya descrito que niega a la intuición todo papel científico,  
porque piensa que sólo es posible el modo de conocimiento utilizado en una  
determinada ciencia (verbigracia, en la física) y que no hay realidad fuera  
de la descubierta por la ciencia en cuestión. "Cuando la ciencia hubo de-  
generado en cientismo, se nos pidió que creyéramos que solo había una for-  
ma de hablar objetivamente de la realidad y que esa forma estaba ejempli-  
ficada por el físico. Se nos pidió que creyéramos que el único mundo ob-  
jetivo, real, era aquel del cual habla el físico. Se nos pidió que creyé-  
ramos que no había más que un modo de experimentar la realidad y que es-  
te modo estaba ejemplificado por el método experimental del físico. Tuvim-  
os que aceptar el hecho de que nuestra experiencia espontánea y ordinaria

del mundo tendría que ser reemplazada por un sistema de experiencias científicas.

Sería el físico quien nos enseñase el significado del mundo real". 48

Como dice Gabriel Marcel<sup>49</sup>: "Los filósofos idealistas<sup>50</sup> en particular han estado demasiado tentados a asimilar la condición humana a límites contingentes, de los cuales el pensamiento tiene el derecho y hasta está obligado a hacer abstracción allí donde se ejerce su plenitud: de donde procede en algunos, se trate de un Brunschvicg o de los pensadores de la Escuela de Marburgo, la desvalorización de todo lo que no es reductible a la matemática". O, dicho en otras palabras, mientras las ciencias particulares se interesan sólo por un aspecto del ser (verbigracia, la física considera únicamente el aspecto mensurable o cuantificable de los fenómenos conocidos por la experiencia), es propio de la filosofía el dirigirse a la totalidad del ser. Ningún pensamiento merece el nombre de "filosofía" si se contenta con una explicación parcial de la realidad compleja y riquísima que es dada vivir al hombre. La complejidad y riqueza del objeto que pretende conocer el filósofo, que es la realidad total, exige echar mano de todos los instrumentos que estén al alcance del filósofo, y éstos, además del proceso discursivo y del conocimiento sensorial, son la intuición y los instintos vitales.

Cada instrumento de que se sirve el hombre tiene una utilidad limitada. El bisturí permite al cirujano penetrar en el cuerpo del hombre pero, si quiere conocer la realidad de la composición de los tejidos de ese cuerpo, tendrá que valerse de otros instrumentos: del microscopio para ver la realidad microscópica de los tejidos y de las probetas y sustancias del químico para conocer la composición química de los mismos. Los sonidos grabados en un disco sólo se percibirán si se dispone de un gramófono o tocadiscos. Del mismo modo la realidad de las relaciones matemáticas no se puede captar por la experiencia sino por un proceso deductivo de la razón. Si una realidad tiene varios aspectos, a cada uno de ellos habrá que acercarse con los instrumentos adecuados según la índole del aspecto que se pretende conocer. La falla del cientismo ha sido el haber limitado arbitrariamente los instrumentos para alcanzar la verdad científica: el orden lógico de la razón, en el caso del racionalismo, o el conocimiento experimental, en el caso del positivismo.

Ya vimos que la psicología reconoce que sólo podemos llegar a determinadas afirmaciones por medio de la intuición. Y esas afirmaciones (de la propia existencia, del mundo real, de los valores estéticos, éticos, jurídicos y religiosos) interesan particularmente a los filósofos. Sería absurdo, entonces, excluir sin más a la intuición cuando ésta es el único instrumento que nos permite penetrar en esos aspectos de la realidad. Y el absurdo se

hace mayor cuando se considera que de hecho tanto el racionalismo como el empirismo admiten a la intuición por los puertas falsas respectivamente del juicio lógico y del conocimiento sensible. En efecto, en todo juicio lógico hay una intuición que está presente en la cópula ( el verbo "ser" ) que une al sujeto con el predicado; y en todo conocimiento sensible la certeza se debe a una intuición esta vez de índole sensorial ( en el juicio, la intuición era de índole racional ).

Claro está, lo que está a la raíz de todo esto es una explicación defectuosa del ser humano: para el racionalismo, el hombre es un mero cogito, para el empirismo es un mero animal. La fenomenología existencial ha visto mucho más claro. En primer lugar, la animalidad de mi cuerpo no es la misma animalidad que se estudia en los tratados de zoología sino que está del lado de mi sujeto, mi cuerpo no está aislado de mí, mi cuerpo está car-  
gado de conciencia<sup>51</sup>. En la conciencia, y a través de mi cuerpo animal, me comunico con toda realidad. El materialismo podrá explicar algunos aspectos de mi cuerpo pero no da razón de esa conciencia que me hace vivir la realidad en forma tan diferente de como la viven los animales que carecen de razón. En segundo lugar, yo no soy pura razón, no soy un mero sujeto-como-cogito, sino que también soy sujeto que reacciona efectiva y corporalmente, soy sujeto-como-  
voló; y también soy sujeto-como-ago, porque mi actuar en el mundo ( mi praxis,

según terminología marxista) influye en mi pensamiento y en mi vida afectiva.

Los respuestas filosóficas, que son respuestas totalizadoras, por su propia índole no pueden ser encontradas desde puntos de vista parciales; es el hombre integral al que inquiere y da respuesta al problema de su destino; no es nada más el hombre en cuanto sujeto-como-cogito. Y lo mismo hay que decir de la búsqueda de la justicia y demás valores jurídicos, que no podrán ser desvelados sólo por el sujeto-como-cogito. Una justicia puramente intelectual, que no satisfaga los anhelos intuitivos humanos, no sería nunca una justicia completa, tal vez ni siquiera merecerá el nombre de justicia. Por consiguiente, no sólo es imprescindible admitir a la intuición como único camino para acercarnos a determinados aspectos de la realidad y a la realidad total, sino que se le debe reconocer como la luz del entendimiento que anima y da sentido a los procesos lógicos y a los conocimientos sensoriales.

Al llegar aquí, debemos hacer una aclaración para contestar a las inquietudes de los que temen que dar un lugar a la intuición en el saber científico equivale abrir las puertas a toda forma de subjetivismo afectivo o sentimental. Ya hemos dicho que para nosotros la intuición no es un proceso irracional sino una función del entendimiento distinto del proceso discursivo.

Al defender a la intuición no pretendemos, por consiguiente, confundirla con las "corazonadas" o con cualquier otro acto de tipo sentimental o afectivo. El proceso intuitivo es un proceso de carácter racional, aunque en él la razón no opere en un plano consciente y explícito como opera en el proceso discursivo. Puesto que es racional, la intuición puede ser sometida a la crítica del proceso discursivo y, para alcanzar un lugar en el terreno científico, debe ser legitimada ante el tribunal de la razón. En otras palabras, el proceso discursivo deberá verificar lo razonable de las afirmaciones alcanzadas por intuición. Pero la razón en cuanto proceso discursivo tiene ya otro papel que el que le señala el racionalismo: ya no es el único instrumento que puede alcanzar la verdad sino un instrumento que se reconoce limitado y que como tal es utilizado a la vez que se utiliza la intuición. Por ejemplo, la existencia del mundo real es conocida por intuición; el proceso discursivo no puede ir más allá de la existencia en nosotros de ideas e imágenes cuyo conocimiento se debe a algo que está fuera del sujeto-cogito. En qué forma podrá la razón legitimar esta intuición? Ciertamente no por la prueba racional de que el mundo tiene existencia real, pero sí verificando si es razonable la creencia intuitiva en un modo real: porque nuestras ideas e imágenes no son creadas arbitrariamente por nuestro yo pensante, porque nuestro conocimiento sensorial concuerda y verifica la intuición de un mundo real, porque los principios de causalidad y de razón suficiente

exigen su existencia, porque las explicaciones racionalistas, relativistas y subjetivistas son insuficientes interpretaciones del fenómeno humano, porque en mí yo hoy tendencias de amor y de justicia que me obligan a salir de mí mismo y a dirigirme a otros que carecerían de sentido si no fueran reales.

Al presentar al proceso discursivo como trabajando con el proceso intuitivo en alternada y mutua relación de control y vigilancia, en realidad no hacemos más que describir el proceso psicológico por el cual el hombre trata de descubrir toda verdad incluso la científica. En efecto, como lo explica muy bien Sir Peter B. Medawar, Premio Nobel de Medicina en 1960, la mayor parte de los científicos no son conscientes de que están empleando un método. "Si un científico tiene mayor o menor éxito en la tarea que lo ocupa, lo atribuye a haber tenido mayor o menor suerte, o ciencia, o perceptividad, y olfato, pero nunca al uso o no uso de una

####

metodología formal".<sup>52</sup> Los descubrimientos realizados por los científicos no se han debido a que se atuvieron a un método, sino a "un ágil intercambio entre un proceso de la imaginación y otro de crítica racional, entre una conjetura imaginativa y una evaluación crítica".<sup>53</sup> La intuición trabaja de manos con la razón, al punto que se puede decir que " el acto de descubrimiento y su justificación forman un acto integral del pensamiento. Lo que nos lleva a formarnos una opinión es también lo que justifica que defendamos esa opinión. Los procesos racionales que nos dirigieron a una generalización son ellos mismos los fundamentos que nos hacen suponer que es verdadera".<sup>54</sup> La intuición esta presente en los procesos racionales tanto inductivos como deductivos de todo adelanto científico. Nada menos que Alberto Einstein explicó: " No hay un camino lógico para descubrir las leyes fundamentales de la naturaleza. Sólo hay el camino de la intuición".<sup>55</sup> Hace mucho que los filósofos de las ciencias se dieron cuenta de ello. En 1840 William Whewell publicó la primera edición de su Philosophy of the Inductive Sciences en la subyugada el papel de la intuición en los procesos inductivos. De la misma opinión es el que probablemente puede ser hoy considerado el más valioso filósofo de las ciencias, el vienés Karl R. Popper, cuya obra más destacada es La lógica del descubrimiento científico.<sup>56</sup>

Si la intuición tiene una función primordial en todo progreso científico, otro tanto hay que decir del proceso discursivo en el momento de justificar ante los demás y ante uno mismo el valor de las intuiciones; ya había estado presente en el proceso del descubrimiento controlando los resultados de la intuición, pero es absolutamente necesario para justificarlos ante los demás. Peter Medawar lo explica así<sup>57</sup>: "... la ciencia es un movimiento hacia adelante en forma lógica. El razonamiento científico es un diálogo exploratorio que puede siempre descomponerse en dos voces y dos episodios del pensamiento, uno imaginativo y otro crítico, que alternan y reaccionan entre sí. En el episodio imaginativo nos formamos

una opinión, tomamos un punto de vista, hacemos una fundada conjetura, que puede explicar los fenómenos bajo investigación. El acto generativo es la formación de una hipótesis: debemos acariciar algunas hipótesis - dice Peirce - si no queremos renunciar a todo conocimiento nuevo, porque el razonamiento por hipótesis es la única forma de argumento que echa a andar una nueva idea! El proceso por el cual llegamos a formular una hipótesis no es lógico sino a-lógico, es decir, fuera de la lógica. Pero una vez que nos formamos una opinión podemos exponerla a la crítica, normalmente por medio de experimentos; este segundo episodio ya se encuentra dentro de la lógica y se sirve de ella, porque por la experiencia prueba las consecuencias lógicas de nuestras creencias. Si la hipótesis es válida - nos decimos, - si hemos tomado el punto de vista correcto, entonces se sigue que... Nuestros experimentos entonces no son más que tests para averiguar si verdaderamente se da la consecuencia lógica. Si nuestras predicciones se cumplen (predicciones lógicas, no temporales) entonces estamos justificados en ampliar la confianza en nuestra hipótesis (habla de nuevo Peirce). Si no, debe haber algún error, tal vez un error tan grande que nos obligue a abandonar para siempre nuestra hipótesis". En resumen, la mente creadora va sometiendo sus intuiciones al control de la razón, el cual a su vez es el punto de partida para nuevas intuiciones o para modificar o rechazar las ya existentes. Sólo cuando el proceso crítico de la razón confirma plenamente la intuición, se llega a la convicción de haber descubierto un nuevo aspecto de la verdad. Claro está, para comunicarlo a otros u otras, lo que se hace es reproducir el proceso crítico de la razón. Para ello es necesaria la metodología científica pues sólo ella es capaz de presentar todo el rigor del proceso crítico. Si se logra, la intuición habrá quedado legitimada ante el tribunal de la razón. La intuición, entonces, habrá alcanzado categoría científica.

En esta forma queda ya explicado el empleo de la intuición en la metodología científica. Corresponde a la intuición el aportar datos que el proceso discursivo deberá verificar. Los dos procesos, el intuitivo y el discursivo, deben trabajar completándose mutuamente, cada uno cediendo la palabra al otro cuando no puede dar más de sí.

### El Racionalismo y el Derecho

En realidad todas las especies de Racionalismo que hemos explicado se proyectan sobre la vida del Derecho. En cuanto hombres, los juristas están sujetos a actitudes psicológicas racionalistas que pueden organizarse en cosmovisiones racionalistas. Quien no ha conocido el tipo de profesor de Derecho que se solaza en las disquisiciones abstractas, que gusta partir pelos en el aite y para el cual toda la belleza del Derecho se encuentra en una fórmula bien pensada. Pero es claro que estas especies de Racionalismo interesan principalmente a la pedagogía del Derecho y no a una noción del Derecho.

A nosotros nos concierne sobre todo el Racionalismo ontológico y el Racionalismo gnoseológico. Uno y otro presuponen una toma de posición prefilosófica de tipo racionalista cuyo estudio ya está fuera de nuestro campo.

#### 1.- El Racionalismo gnoseológico y el Derecho.

Se da Racionalismo jurídico en un plano gnoseológico cuando se defiende que sólo se llega al conocimiento del Derecho por un camino exclusivo o predominante racional, con desprecio del conocimiento de las realidades ante las cuales se plantean las soluciones jurídicas.

Para nosotros el Derecho es el resultado de dos coordenadas, que son los ideales de Justicia y las circunstancias concretas de la realidad histórica del hombre en sociedad<sup>58</sup>. Quien señala el punto de intersección de las dos coordenadas es la autoridad que promulga

la solución o esquema jurídico. El Racionalismo jurídico gnoseológico ignora todo el proceso creador del Derecho y se concentra en el estudio de la solución, a la cual - examina sólo bajo el aspecto de su orden racional. La lógica interna de las soluciones y no su aplicabilidad y funcionalidad, ni su justicia es lo que conoce el Racionalismo jurídico gnoseológico. Examinando bajo este aspecto más de un excelente tratado de Derecho peca de Racionalismo gnoseológico. Otro tanto habrá que decir de no pocas cátedras de Derecho.

El Racionalismo Jurídico gnoseológico no habíamos que aplicar al Derecho el método que Descartes propone para su "Matemática universal", y que no es otro que el matemático. "En las progresiones matemáticas-nos dice <sup>59</sup> - cuando se conocen los dos o tres primeros términos, es fácil determinar los restantes". Se llegará en esta forma - tal es su aspiración- a una ciencia debida exclusivamente al conocimiento que la - Inteligencia toma de su propia naturaleza y de ningún modo "al testimonio variable de los sentidos o de los juicios engañosos de la imaginación". El Racionalismo - jurídico gnoseológico ignora el importantísimo papel que tiene la intuición en la formulación de los juicios del valor Justicia que son los animadores y vitalizadores de - toda fórmula jurídica.

## 2.- El Racionalismo ontológico y el Derecho.

Recordemos que la ontología o metafísica responde a la pregunta: ¿cuál es la realidad última de todos los seres? La ontología jurídica deberá, por consiguiente, contestar a la pregunta: ¿cuál es la realidad última del Derecho?

En la historia del Derecho se han dado numerosas respuestas a esta última pregunta, que se pueden agrupar- como lo hemos expuesto más pormenorizadamente en - nuestra Introducción al estudio del Derecho - en cuatro grandes corrientes:

- a) Nociones morales: la realidad última del Derecho es la justicia.
- b) Nociones racionalistas: la realidad última del Derecho es un orden estructurado racionalmente.
- c) Nociones empíricas: la realidad última del Derecho es parte de la realidad social de la que el Derecho surge históricamente.
- d) Nociones voluntaristas: la realidad última del Derecho es una decisión de la voluntad de la autoridad.

También decíamos en nuestra ya mencionada Introducción que, a nuestro modo de ver, todas estas nociones tienen razón en cuanto afirman algo esencial al Derecho pero que se equivocan en la medida que niegan o ignoran otros elementos esenciales. Para nosotros, la realidad última del Derecho es tan rica que de ningún modo queda agotada por las respuestas dadas por cada una de las corrientes mencionadas. Estas se complementan mutuamente. Lo que ha acontecido es que autores y escuelas se deslumbraron por un aspecto valioso de la realidad última del Derecho al grado de ignorar o negar las demás. La discusión de la mayor o menor importancia de los elementos esenciales del Derecho desborda los límites del presente trabajo. A quien se interesara por conocer nuestra posición en este tema, nos permitimos remitirle a la ya citada Introducción en su capítulo VI.

Lo que nos interesa aquí es precisar más la posición ontológica de las nociones racionalistas. ~~Para ellas la realidad última del Derecho es de carácter racionalista.~~ Para ellas la realidad última del Derecho es de carácter racional. Godofredo Guillermo Leibniz (1646-1715) lo ha explicado con toda claridad<sup>60</sup>: "La doctrina del Derecho pertenece a las ciencias que dependan de definiciones, no de experiencias, de pruebas racionales, no de pruebas sensibles, y en las que se trata -por decirlo así- de cuestiones de hecho (qui sunt ut ita dicam juris non facti). Pues, como la justicia consiste en una cierta concordancia y proporción, su sentido pueda fijarse independientemente de que haya alguien que la realice, o frente a quien

se realice, así como las relaciones de los números permanecerían verdaderas, aun cuando no existiese ningún sujeto capaz de contar, ni hubiese objetos susceptibles de ser contados. En el mismo sentido puede afirmarse que una máquina, un estado o una cosa habrán de ser respectivamente, en caso de existir, útil, feliz y hermosa, aun cuando no lleguen nunca a tener existencia. No debe, pues, causar extrañeza que las proposiciones de la ciencia de que hablamos, alberguen verdad eterna. Son en su totalidad proposiciones condicionales, y tratan no de lo que realmente existe, sino de lo que, supuesta tal o cual existencia, debe ser: no tienen su punto de partida en los sentidos, sino en una intuición clara y distinta, que Platón llamaba *Idea*, y que literalmente significa lo mismo que *definición*".

"De este modo quedan demostradas, sin más, las conexiones necesarias de las cosas y las consecuencias de las mismas, en cuanto son deducidas de una representación clara y distinta, es decir (cuando ésta es expresada en palabras), de una definición, en virtud de una serie concordante de definiciones que se entrelazan entre sí o lo que es lo mismo en virtud de una demostración .

Todo el presente trabajo está destinado a explicar cómo diversos autores llegaron a afirmar que la realidad última del Derecho es de índole racional y qué consecuencias se siguieron de sus afirmaciones.

## CAPITULO II ANTECEDENTES GRIEGOS DEL RACIONALISMO

### Importancia del pensamiento griego.

Cualquier historiador de las ideas filosóficas que preocupan a nuestra época, tarde o temprano se convence que debe comenzar por Grecia. Y ello no por un mero afán de remontarse lo más lejos posible sino porque, en efecto, en la cultura griega se encuentran los principios de todas las ideas maestras de nuestra cultura occidental. No queremos decir con esto que las ideas se encuentran en Grecia exactamente iguales y con los planteamientos que ahora tienen. Es verdad que esas ideas se han desdoblado y multiplicado en otras, que, algunas veces en determinados momentos de la historia, se han torcido o crecido en forma monstruosa, pero, con un poco de cuidado que pongamos en nuestra observación, comprobaremos que siguen vivas y que en el fondo son las mismas que ya conocían los griegos. Aunque a veces no lo reconocemos, vivimos de ideas que nacieron en Grecia y fueron matizadas por el Cristianismo. Lo que vamos a decir de los antecedentes griegos del Racionalismo puede servir de prueba a lo que venimos afirmando.

El volver la mirada a los valores permanentes descubiertos por Grecia significa algo más. Es la oportunidad de conocer el fenómeno originario, antes de su transformación o desnaturalización. Y eso tiene enorme importancia para nosotros que recibimos las ideas fatigadas por su larga marcha, que estamos saturados de matices y contramatices, que muchas veces vivimos la cultura como una carga y una responsabilidad más que como un alegre descubrimiento. Como dice en frase afortunada Werner Jaeger<sup>1</sup>: "El misterio y la maravilla de lo originario rodea a la primera creación de alicientes y estímulos eternamente renovados. Cuanto mayor es el peligro de que aun la más alta posesión se desgrade por el uso diario, con mayor fuerza resalta el profundo valor de

las fuerzas conscientes del espíritu que se destacaron de la obscuridad del pecho humano y estructuraron, con el frescor matinal y el genio creador de los pueblos jóvenes, las formas más altas de la cultura". Y más adelante <sup>2</sup>: "Su forma reguladora y su energía - educadora, que experimentamos todavía sobre nosotros, sólo pueden manifestarse como fuerzas que actúan en la vida histórica, como lo fueron en el tiempo en que fueron creadas".

Las ideas y valores cuyo estudio interesa a nuestro trabajo son las ideas de naturaleza y de derecho a las que corresponden respectivamente los valores de razón y de justicia.

### La formación de la cultura griega

Es claro que la cultura griega no llegó de golpe ni a la formulación de las ideas maestras ni a la percepción consciente de los grandes valores. La historia de la formación de la cultura griega es la historia de un pueblo, genialmente dotado, que logra desprenderse lentamente del fondo cultural común propio de los pueblos primitivos hasta dejar sólidamente asentadas las bases de la cultura occidental. De aquí nuestra triple división: 1) elementos primitivos en la cultura griega; 2) la genialidad propia del pueblo griego; 3) aportaciones definitivas a la cultura occidental.

#### 1.- Elementos primitivos en la cultura griega.

Re cordemos algo de historia: allá por el año 1200 a.C. la invasión de los dorios destruye la civilización micénica y produce la definitiva mezcla étnica griega; siguen siglos de obscurantismo (desaparece el uso de la escritura, disminuye notablemente el comercio hasta quedar la cuenca del Egeo prácticamente aislada del resto del mundo y reducida a sus propios recursos), en los que se originan importantes movimientos migratorios hacia la costa occidental de Asia Menor, probablemente consecuencia de la misma invasión dorio; por fin, hacia 800 a.C. revive el comercio con el Este y se adopta

el alfabeto, y, hacia 750 a.C., surgen aristocracias que inician la estructuración de la polis y varias notables colonizaciones.

Lo que se puede decir, desde el punto de vista cultural, de estos siglos prehistóricos es brevemente lo siguiente: 1) la civilización micénica no parece haber dejado huellas ni en la política ni en ninguna otra forma de vida de la cultura que florecieron en la Grecia histórica; 2) el aislamiento en que quedó reducida Grecia (península europea, Islas egeas y costa occidental de Asia Menor) propició el desarrollo de una cultura propia con un mínimo de influencias asiáticas y africanas; 3) por otra parte, los núcleos griegos permanecieron en contacto entre sí, de suerte que dieron un carácter uniforme a la cultura griega ya desde antes de 800 a.C., por el uso de un mismo idioma (que, naturalmente, tenía variaciones dialectales sobre todo en la pronunciación), por la generalización de las mismas formas políticas (primero aristocráticas, posteriormente tiránicas y democráticas) y artísticas (los hallazgos arqueológicos, sobre todo de cerámica, lo confirman) y por la aceptación de un fondo común religioso coexistente con cultos y rituales locales (el culto común de los grandes oráculos, como el de Zeus en Dodona y el de Apolo en Delfos, debió de ser la gran fuerza unificadora); 4) la aparición repentina hacia 1050 a.C. del estilo llamado "protogeométrico" en los restos de alfarería es un claro indicio que, por entonces, ya empieza a estructurarse el espíritu griego, con su idea de claridad y orden<sup>3</sup>; y 5) este espíritu produjo sus primeras obras maestras en Jonta: la Iliada (hacia 800 a.C.?) y la Odisea (hacia 750 a.C.?).

Si nos preguntamos ahora qué elementos comparte la cultura prehistórica griega con otras culturas primitivas, debemos confesar que, por carencia de documentos, nuestras respuestas no pasarán muchas veces de ser meras conjeturas. En efecto, salvo los indicios indirectos que se pueden obtener de los hallazgos arqueológicos de piezas de alfarería, nuestra documentación se reduce a los grandes poemas homéricos ya mencionados

( a los que se podría añadir la obra de Hesíodo ). Y ya se saben que siguen en el tapete de la discusión los numerosos problemas planteados por la llamada "cuestión homérica". Sea lo que fuere de ella y sin pretender tomar parte en la misma, nos serviremos de los poemas homéricos tal como lo hacen la mayoría de los autores que ven en ellos los documentos representantes de la cultura griega primitiva <sup>4</sup>, documentos que por otra parte se dan al final de la evolución de esa cultura y que, por lo tanto, ya anuncian las características de la cultura histórica que pronto ha de seguirle.

Destacaremos, tomándolos de esta sociedad descrita por Homero, aquellos valores e ideas que más interesan a nuestro trabajo.

En la cultura de la sociedad descrita por los poemas homéricos, como en toda cultura primitiva, lo religioso, lo ético y lo jurídico se involucran; lo religioso es omnipresente. No sólo los dioses tienen la última palabra en el éxito o fracaso de las acciones, sino que los protagonistas atribuyen sus actos a fuerzas divinas, como lo hacen Agamemnon <sup>5</sup> y Aquiles respecto de las actitudes que los cegaron en su conflicto. En el mundo homérico, nada grande ocurre sin la cooperación de una fuerza divina. Por otra parte, aparecen diferencias entre la cultura griega primitiva y otras culturas también primitivas: la justicia deriva no sólo de la voluntad de los dioses sino de un orden inmanente a todo el cosmos, al cual deben doblegarse los mismos dioses; y, como dice Werner Jaeger <sup>5</sup>, "se revela con la mayor claridad el contraste de la concepción del mundo puramente teomórfico de los pueblos orientales, para la cual sólo Dios actúa y el hombre es sólo el objeto de su actividad, con el carácter antropocéntrico del pensamiento griego. Homero sitúa con la mayor resolución al hombre y su destino en primer término, aunque considere desde la perspectiva de las ideas más altas y de los problemas de la vida". El hombre de Homero, si no es dueño de su destino, porque éste está en manos de los dioses, es por lo menos libre coautor del mismo y alcanza su grandeza en la aceptación de la voluntad de los dioses "Ya sé - dice Aquiles <sup>7</sup> - que mi destino es perecer aquí, lejos de mi padre y de mi madre; no importa, no he de descansar hasta que harte

de combate a los troyanos".

Otro elemento primitivo lo encontramos en la idea de la naturaleza. Veámos, al hablar de las culturas primitivas<sup>8</sup>, que es común en ellas el reconocer un orden racional en el cosmos y que éste reconocimiento suele hacerse de dos maneras, o atribuyendo el orden directamente a la Divinidad o afirmando un orden inmanente en las cosas. Lo propio de las culturas primitivas no está en reconocer un orden en la naturaleza, pues también lo reconocen las culturas avanzadas, sino en la forma confusa en que se da ese reconocimiento. En la posición voluntarista primitiva, se atribuye a los dioses cualquier acontecimiento sin pretender entender las razones de las decisiones divinas; la actitud es fatalista; predomina la confusión en la resignación ante las fuerzas oscuras divinas. En la posición inmanentista la confusión consiste en la incapacidad de percibir diversos planos en el orden inmanente de las cosas; la actitud es panteísta; todo queda confusamente ordenado al fundirse en la unidad del gran todo. Ambas posiciones primitivas quedarán superadas una vez que la razón distinga a los diversos planos de manifestación de la voluntad divina o los diversos tipos de causalidad que se dan en un orden inmanente.

Como decía Robert Redfield, fundándose en Whitehead, los pensadores griegos combinan la concepción voluntarista con la inmanentista. Esta combinación ya se encuentra en Homero pero con las confusiones propias de un pensamiento primitivo, aunque ya se anuncian en él las líneas racionales de la filosofía griega posterior. Por una parte, la obra de Homero está totalmente inspirada en "la clara percepción del orden permanente que se halla en el fondo de todos los acontecimientos y cambios de la naturaleza y de la vida humanas"<sup>9</sup>; por otra, se conciben todos esos acontecimientos como previstos y queridos en un inmenso plan divino, ya se llame "ate" o "moira". Hay confusión en ese orden permanente querido por los dioses en cuanto que está compuesto de fuerzas físicas, históricas, psicológicas, religiosas, jurídicas y particularmente morales,

sin que los límites entre unas y otras queden claros. La naturaleza, para Homero, está ordenada por todas esas fuerzas que, en último término, arrastran a los hombres a lo querido por la Divinidad. Por otra parte, ya se anuncia la superación del primitivismo, en cuanto ese orden está impregnado de una perfecta armonía, en la que no se aceptan ciegamente las tradiciones sino que siempre se buscan las conexiones lógicas (de causas y efectos) en el desarrollo de los acontecimientos; la razón humana ya comienza a investigar el orden inmanente y el por qué de las decisiones divinas. Claro está, cuando la razón apenas inicia sus primeros balbuceos, buscando la razón suficiente de los acontecimientos, estamos lejos de cualquier forma de racionalismo. Mas aún, en una obra poética de la categoría de la de Homero, los hallazgos se deben tanto o más a la intuición artística que a una reflexión racional. En efecto, ningún pensamiento primitivo, como ningún pensamiento de niño, peca de racionalismo. Al contrario, sus deficiencias se deben a falta de razón y a exceso de imaginación. Volviendo a la obra de Homero, es claro que una de las explicaciones de su belleza es que se trata de una obra de riquísima imaginación, que ha sabido incorporar la fantasía ingenua de las antiguas sagas griegas pero ordenándolas racionalmente, es una imaginación controlada por la razón para la cual los mitos no son ni una huida de la realidad ni el recurso al absurdo que explique lo incomprensible; los mitos en Homero son explicaciones poéticas del orden intuido por el artista. Esto no nos hace olvidar al tratar de la idea de la justicia en Homero.

El ilustre catedrático uruguayo Juan Llambías de Acevedo ha escrito una frase que no nos explicamos cómo pudo ser estampada por un pensador que demuestra tanto dominio de la cultura griega. Homero - dice <sup>10</sup> - "no siente una preocupación central por la justicia". A nuestro modo de ver, la verdad es precisamente lo contrario: toda la obra de Homero es un gigantesco y maravilloso "canto" a la justicia. No decimos "tratado" de la justicia, pues es evidente que no se trata de la obra ni de un filósofo ni de un jurista sino de un poeta

¿ Qué otra cosa es la Ilíada sino la explicación del por qué alcanzaron la gloria unos héroes que desde entonces merecen en justicia el calificativo de "inmortales"? Pero el problema no se lo planteó Homero con la ingenuidad del autor de un cuento de hadas, que naturalmente concede la mano de la princesa al joven bueno y valiente. El fondo de la narración homérica es la búsqueda del sentido de justicia en la tragedia humana. Se está preguntando qué significan los dolores y sufrimientos humanos, qué repercusiones tiene la hybris que seduce a los héroes, por que la justicia debe favorecer con la victoria a un bando y no a otro ambos invocan a los dioses, cuál es el destino de los hombres. Las respuestas que encuentra son propias de un pensamiento primitivo donde se confunde la justicia con el orden de la naturaleza y con la voluntad de los dioses, pero no por ello dejan de tener coherencia. Homero sitúa el destino humano en el amplio marco del acontecer universal donde imperan la omnipotencia y la justicia de las fuerzas divinas. En ese marco cobran sentido las hazañas y las muertes de aqueos y troyanos. Tanto el troyano Héctor como el pelido Aquiles lograrán la máxima recompensa a sus proezas y sufrimientos, que, en esa sociedad guerrera primitiva, es la gloria de los héroes. Y la justicia, Themis, lo preside todo. La explicación la presenta Homero por medio del mito, que es el lenguaje propio del poeta primitivo. Themis es hija de Gaia (la Tierra) y de Urano (el firmamento), lo cual no puede interpretarse más que en el sentido de que el principio que anima el cosmos o la naturaleza es el orden de la justicia. Es también esposa de Zeus de quien engendró los Horas (Horae) y los Hados (Moirae); asimismo es la consejera del padre de los dioses y la encargada de la convocación a la asamblea de los mismos<sup>11</sup>; con lo cual se sigue sugiriendo que la explicación última de todo acontecimiento se encuentra en la voluntad de los dioses (voluntarismo: Zeus es quien decide siempre en última instancia) pero una voluntad que engendra el orden justo del cosmos (Inmanentismo: la justicia es "la exigencia de una dirección unitaria del mundo"<sup>12</sup>). Por lo mismo, los "thémistes" son las instrucciones que da Zeus a los reyes. Como observó ya en 1861 Sir Henry Maine (1822-1888), Themis y los thémistes se hallan

asociados" a la propaganda y tenaz persuasión de la mente humana que un influjo divino se halla detrás y soporta toda relación vital, toda institución social" <sup>13</sup>.

Del Derecho en Homero se puede decir muy poco, debido precisamente a la confusión propia de los pensamientos primitivos. La palabra "nomos" que posteriormente designa la ley, el Derecho, la costumbre jurídica, no se encuentra en Homero. En cambio, "Themis" ha sido traducida y se puede traducir, no nada más como "justicia", sino también como "Derecho", que es su significado etimológico. Así los reyes poseen, por don de Zeus, "el ceiro y themis". Y es natural: en el pensamiento primitivo no puede haber Derecho sin justicia ni justicia que no derive de los dioses.

## 2.- La genialidad propia del pueblo griego.

Ya en Homero se encuentran las características que sitúan al pueblo griego en un lugar de preeminencia sobre los demás pueblos de la Antigüedad. Señalaremos algunos de ellas.

Lo que más llama la atención en la cultura griega, es, en palabras de José Cortázar, <sup>14</sup> su "triumfo sobre aquella visión ancestral de unas fuerzas mágicas que asaltaban y envolvían sordamente el mundo". El pensamiento griego, como los héroes de la Ilíada, tiene una espontánea vivacidad, una íntima libertad, que no teme medirse con las fuerzas divinas. De allí que, en sus mitos los personifica en dioses demasiado humanos. Sólo una interpretación superficial verá en ello una religiosidad infantil. En realidad el pueblo griego es profunda y seriamente religioso pero se acerca a lo religioso, ya no aplastado y aterrorizado por el misterio de lo divino, sino con la íntima convicción de que, tras las peores mesetas y dolores que pueden recaer sobre los hombres, se esconde un orden, que es a la vez divino y justo. Esto no quiere decir que no sepa ser trágico (y la prueba está en Esquilo y en Sófocles, que levantan a la tragedia a sus más altas cumbres), pero es capaz de descubrir en las más terribles tragedias un elemento de orden, que es la catharsis.

Si analizamos ahora los causas de ese triunfo sobre el obscurantismo pesimista tan generalizado en otras culturas antiguas, irán apareciendo las características generales del pueblo griego: su equilibrio ante la vida, su humanismo, su realismo, su profundo amor a la razón y a la justicia .

Al hablar del equilibrio ante la vida, que indudablemente caracteriza al pueblo griego, hay que evitar el caer en una falsa idealización, como si aquel pueblo hubiera vivido "en un halo exquisito de arte, de literatura, de filosofía". Tiene razón José Cortázar al denunciar el cuadro pintado por Hippolyte Taine <sup>15</sup>: "una raza hermosa, inteligente y libre, sin absolutismos sacerdotales ni políticos, sin división de castas; hombres naturalmente sobrios, que apenas tienen necesidades y pasan su vida al aire libre, bajo un cielo azul, dedicados a los negocios públicos y a la guerra, ofendidos por la belleza y la gloria ... un pueblo, en fin, de semidioses". El pueblo griego estaba compuesto de hombres de carne y hueso, con las debilidades y pasiones de todos los hombres, codicia, ambición, lujuria, con costumbres bochamosas e injusticias flagrantes. Atenas, la cuna de la democracia, era un poder imperialista que pesaba opresoramente sobre sus pretendidos "aliados" al punto que éstos no titubearon en volverse contra ella cuando tuvieron ocasión. Y en su política interna la historia de Atenas es una sucesión de intrigas y traiciones. La misma época de oro de los años de paz disfrutados bajo Pericles (445-431 a.C.), si se la juzga con nuestros criterios modernos, tiene más semejanza con el gobierno de un monarca de la ilustración que con la democracia suiza. Las críticas dirigidas contra el sistema democrático por Tucídides, Aristófanes, el "Viejo Oligarca" <sup>16</sup> y, más tarde, por Platón y Aristóteles, se fundaron en una experiencia vivida del sistema democrático ateniense, de la cual lo menos que se puede concluir es que distaba mucho de lo ideal.

Hecha esta aclaración, es evidente que con todos sus defectos Atenas significa, en la evolución de la cultura universal, un progreso gigantesco, que consiste en el esfuerzo de llevar una visión equilibrada, racional, a todas las realizaciones humanas, visión equilibrada

que resplandece en la armonía del arte griego y que, por primera vez en la historia, pretende regular la conducta humana. En Grecia nació el sueño de todos los hombres racionales, sueño que todavía esperamos se amplíe, de someter las pasiones humanas, particularmente en las relaciones intersubjetivas, al equilibrio de la razón. El que apareciera ese sueño en Grecia se debe indudablemente a la genialidad del pueblo griego que, también por primera vez en la historia, fué capaz de contemplar al ser humano con esa nueva mirada que recibe el nombre de "humanismo".

José Costa Grau, después de precisar que a lo largo de la historia se han registrado muy diversas y encontradas versiones del término "humanismo", nos dice que, a través de las mismas, sin embargo, "persiste una noción de sabiduría enriquecida en el conocimiento del hombre, en la conciencia de su dignidad, y se subraya la entrañable conexión entre verdad y vida".<sup>17</sup> La importancia del descubrimiento griego del humanismo se aprecia más si se le sitúa en comparación con las culturas antiguas que le son contemporáneas. Salvo la cultura hebrea, donde la visión religiosa exige una revaloración del hombre en función de su llamado divino, sólo encontramos la exaltación de monarcas solitarios en cuanto que éstos personifican las fuerzas políticas y religiosas y el menoscabo y opresión del hombre-masa, el mismo que soportaba las guerras y las grandes construcciones. Grecia descubre a los individuos. Es verdad que estos individuos en los poemas homéricos pertenecen sólo a la clase aristocrática, pero pronto, desde Hesíodo, ya son todos los hombres libres que con sus trabajos y sudores contribuyen a la vida de la polis. A todos estos individuos se les señala un ideal de desarrollo armónico, donde lo espiritual es vigorosamente destacado, sin olvidar nunca, no obstante, al cuerpo. En realidad toda la historia de la cultura griega gira en torno a esos ideales de formación del hombre perfecto, como lo ha magistralmente demostrado Werner Jaeger en su Paideia. Esto no hubiera sido posible si la mirada equilibrada con que contemplo Grecia al hombre y al mundo no hubiera sido una mirada realista.

Lo que hace fascinante al pensamiento griego es su capacidad para hacernos ver la realidad. Incluso de los mitos de la Iliada y la lirica de Alceo, Safo y Píndaro son recursos literarios que nos enfrentan a la realidad de la condición humana. Es verdad que los griegos se acercan a la realidad por dos caminos que, por cierto, no titubean muchas veces en usar a la vez equilibrándolos: el frío y sereno de la razón y el intuitivo y violento de las fuerzas irracionales. Son los dos elementos del alma griega subrayados por Nietzsche: el apolíneo racional y el dionisíaco irracional. Ambos se esfuerzan por llegar a la realidad del mundo y del hombre. Y de estos dos elementos y a pesar de las críticas de Nietzsche <sup>18</sup> que acusa a Sócrates de racionalista es el apolíneo racional el que se ha manifestado como el más fecundo.

El equilibrio ante la vida, el humanismo y el realismo se unifican en la virtud griega por excelencia: la sophrosyne. La poseían quienes lograban el dominio racional de sus pasiones, sin perder de vista los límites del hombre y de la sociedad y con tolerancia y apertura hacia los demás. Sophrosyne significaba también equilibrio entre la razón y el sentimiento. Incluso en los momentos de mayor inspiración - de arrebatos dionisíacos, para parangonear a Nietzsche -, los griegos no abandonan la famosísima armonía helénica. La prueba nos la da el arte helénico, no sólo plástico sino también literario. El Odiseo Nietzsche contra el humanismo conceptual escolástico y contra los valores tradicionales del Cristianismo lo cegó al punto de no poder ver que lo válido del elemento dionisíaco - irracional, aunque parezca una contradicción, los grandes trágicos griegos lo deben a intuiciones intelectuales por las que son capaces de ordenar a razón lo irracional. <sup>19</sup>

Recuérdese aquí la distinción, que formulábamos en el Capítulo I al explicar la intuición entre el proceso discursivo y el proceso intuitivo y cómo subrayábamos que este último es una función del entendimiento racional. Es evidente que los géneros trágico y lírico se prestan admirablemente a la expresión del proceso intuitivo, en tanto que los

géneros histórico y didáctico son más propios del discursivo. El que las formas intuitivas hayan precluido históricamente a las discursivas es algo absolutamente normal no sólo respecto de la evolución de la cultura griega sino respecto de toda cultura. Algo semejante acontece en el desarrollo de los individuos: primero el entendimiento intuye verdades vitales y las formula intuitivamente, sólo más tarde será capaz de llegar a formulaciones discursivas. En la misma forma que no es raro que las preocupaciones vividas en la juventud se conviertan en los temas de estudio de la época madura, encontramos desde los comienzos de la cultura griega la temática que más tarde abordarían sus filósofos. Esa temática gira siempre en torno de la eterna pregunta que ha atormentado a todos los grandes pensadores: ¿Cuál es el lugar del hombre en el cosmos? Los griegos la contestan invariablemente en la misma forma: es a través de la ley como el hombre encuentra su lugar en el cosmos. <sup>20</sup> Claro que se matiza a la ley con muy diversos colores: voluntad de los dioses a la que se pueden oponer hombres, en la Iliada; los dioses como guardianes de la Justicia y del Derecho, en Hesíodo; fuerza misteriosa e implacable, en Esquilo; orden del cosmos, en Heráclito y en los filósofos jónicos; orden de las fuerzas biológicas, en Calicles y en Trásmaco; orden descubierto por la razón, en muchos sofistas; orden de valores absolutos, en Sócrates y en Platón; orden de perfección teleológica de todos los seres, en Aristóteles; orden de dignidad humana, en los Estoicos. Así, del enorme acopio cultural griego, los helenistas no sólo han destacado la temática que preocupaba a aquel pueblo admirable sino que han destacado las dos constantes que distinguen el tono de la cultura griega de otras culturas, y que son: la inquisición racional y el amor a la justicia. Ambas constantes, manejando siempre un puñado de ideas (el hombre, el orden natural, la voluntad de los dioses, la Justicia), desembocan en la doctrina del Derecho Natural.

### 3.- Aportaciones definitivas a la cultura occidental.

Es evidente que Grecia no llegó repentinamente a la formulación de las ideas y al descubrimiento de los valores que constituyen su gran legado a la cultura occidental.

- 19 -

Las aportaciones definitivas se preparan durante siglos y se anuncian en cosmovisiones mucho antes de ser expresadas en forma consciente y racional. Así, por ejemplo, no creemos que se pueda decir que existe en Homero una clara noción filosófica del hombre; pero ni siquiera en la enseñanza de Sócrates aparece "la respuesta a esa primera cuestión acerca del fin u objeto universal de la vida humana". 21 Sin embargo, eso no quiere decir que el tema del hombre no preocupara a los griegos ni que dejen de apuntarse soluciones a ese tema en las cosmovisiones. El hombre descrito por Homero ya es un ser de una gran dignidad y de un vigoroso sentido del deber; tiene también derechos que no se le pueden arrebatar sin profanar la voluntad divina y las costumbres jurídicas de su pueblo. En la cosmovisión homérica existe ya la clara persuasión de que el hombre se destaca de cualquier otra especie biológica y se vincula en forma especialísima a los dioses tanto por su razón como por su libertad. Cuando Platón ofrece se da por fin una explicación filosófica, coherente y sistemática del hombre griego de la polis, de la ciudad-Estado. El genio de Platón por sí solo no hubiera sido capaz de construir esa explicación de no haber precedido la experiencia democrática ateniense con su correspondiente cosmovisión del hombre-ciudadano, la cual a su vez fue precedida y preparada por las cosmovisiones de los trágicos y de los líricos que descubrieron al hombre como individuo con problemas religiosos, morales y sociales. El hombre descrito por Platón no es únicamente el resultado de su especulación filosófica sino también de una cosmovisión - la de la Atenas de su tiempo - donde desembocan las vivencias y reflexiones de muchas generaciones de griegos.

Ahora, ¿cuál es la idea del hombre que lega Grecia a la cultura occidental? Se la puede presentar con palabras de Platón: "Entonces, al hacer, de inmediato, hombres y bestias tienen por naturaleza la capacidad de sentir todas las afecciones que llegan al alma por la vía del cuerpo; pero la reflexión en torno a ellas y respecto a su ser y a su utilidad sólo fatigosamente y con el tiempo, y a través de mucha experiencia e instrucción,

se logran por aquellos que llegan a conseguirla"; 23 "conociéndonos a nosotros mismos podremos conocer la manera de ciudadanos mejor"; 24 "si el alma desea conocerse a sí misma debe mirar a un alma y, sobre todo, a la parte de ella en la que se encuentra su facultad propia, la inteligencia"; 25 "¿pues hay en el alma, en efecto, una parte más divina que ésta donde se encuentran el entendimiento y la razón?"; 26 y no es a lo racional a quien compete el gobierno, por razón de su prudencia y de la provisión que ejerce sobre el alma toda, así como a lo trascible el ser súbdito y aliado?"; 27 "los hombres sanos y honrados: ellos mismos hallarán fácilmente la mayor parte de aquello que habría de ponerse por ley"; 28 "es forzoso que existan también tantas especies de caracteres humanos como formas de gobierno"; 29 "la razón nos dice que debemos seguir constantemente una sola de aquellas tensiones... y que esa tensión es la conducción del racionamiento, áurea y sagrada que se llama ley general de la ciudad"; 30 "en lo que toca al individuo y a la ciudad, el primero, tomando en sí razón verdadera de esas tensiones, debe vivir conforme a esta razón; y la segunda, que ha recibido ese mismo concepto ya de algún dios, ya de un hombre conocedor de estas cosas, ha de establecerlo como ley (nomos) para sus relaciones consigo misma y con las otras ciudades"; 31 "la libertad absoluta, fuera de toda autoridad, es bien inferior al sometimiento a un moderado poder ajeno"; 32 "cuando éste (el poder político) en su máximo grado coincide en un hombre con la prudencia y la moderación, se produce en consecuencia el nacimiento del mejor régimen y de las mejores leyes"; 33 "en realidad, la legislación y las fundaciones de las ciudades son cosa propia de los hombres más perfectos en virtud"; 34 "debemos gobernar nuestras moradas y ciudades obedeciendo pública y privadamente a cuanto hay en nosotros de inmortal, dando nombre de ley a lo dispuesto por la razón"; 35 "no son rectas leyes las que no se establecen en razón de la comunidad total de la ciudad; donde las leyes se hacen en gracia sólo de unos cuantos, decimos que no hay ciudadanos sino sediciosos y que se pretendida justicia no es sino un nombre vano". 36

La intuición de que el hombre posee una dignidad especial y de que debe regular su conducta conforme a razón ya estaba presente en la cultura griega siglos antes que se plasmara en palabras de Platón, pero se requirió la genialidad del espíritu griego para hacerla explícita, ya en forma discursiva. Aristóteles y los estoicos todavía bordarán sobre esa intuición. Sin embargo, se puede decir que es fundamentalmente la noción griega del hombre, tal como la hemos expuesto con fórmulas platónicas, la que más tarde incorporará Roma para, a partir de ella, elaborar su Derecho. El Cristianismo por una parte reconocerá como propia y por otra la enriquecerá con matices que no se encuentran ni en Grecia ni en Roma; por ejemplo, la valoración de los individuos humanos como fin de toda la actividad estable es de raíz bíblica cristiana.

Nos parece ahora tan natural el que se conciba al hombre como un ser racional en un cosmos cuyo orden trata de conocer para regular su conducta que necesitamos hacer un verdadero esfuerzo de imaginación y comprensión para darnos cuenta lo que significó que el pueblo griego hubiera podido alcanzar tal concepción. Sólo una comparación con otras civilizaciones primitivas nos puede dar una idea de la genialidad requerida para lograr tal hallazgo. Salvo el caso de China, que consigue resultados muy parecidos pero que no influye directamente en la civilización occidental, las cosmovisiones primitivas no fueron capaces de ver a la dignidad humana como enraizada en el orden immanente del cosmos sino que o la refieren directamente a la Divinidad (como es el caso de la cosmovisión hebrea) o la ignoran. Para ellas, los hombres aparecían como objetos indiferenciados en el flujo universal, juguetes de las misteriosas fuerzas divinas. Para salir de esa mentalidad se requerían dos cualidades fuertes griegas (que también descubrimos) que se manifiestan en forma eminente: el espíritu racional y una vigorosa vivencia de la justicia. Estos dos valores razón y justicia durante mucho tiempo operan en forma un tanto independiente entre sí pero acaban por unirse en los grandes sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles.

En referencia con el espíritu racional se refiere a la obra de Platón en Menón

ya se hizo explícito y alcanzó no poca madurez en el pensamiento de los filósofos presocráticos; éstos, al concentrarse en el problema de la explicación de la naturaleza, dejan como legado, no sólo a Platón y a Aristóteles sino a toda la cultura occidental, la idea de la racionalidad del cosmos. Desde entonces ya no se podrá intentar ninguna explicación ni del hombre ni de los valores que no tenga por marco el orden del cosmos.

Por otros caminos que el de la reflexión discursiva filosófica, la vivencia de justicia había estado fecundado la cosmovisión griega; por el camino de las intuiciones literarias (especialmente en Homero y en los grandes trágicos) y por el de las realidades políticas. Antes de recibir una explicitación racional en Platón y en Aristóteles, la idea de justicia ya estaba presente en las cosmovisiones de los magnos literatos griegos. El que en los primeros tiempos la intuición vivencial de la justicia no se traduzca en una terminología precisa no debe extrañarnos; no era fácil precisar racionalmente una intuición tan rica que, por otra parte, implicaba una fundamentación filosófica. En efecto, la intuición de la justicia se ha vertido en diversos tiempos en las palabras "themis", "dike" y "dikatosyne". Es evidente que el término "themis" estaba cargado de contenido religioso; por él la intuición de justicia se expresa en cuanto su convicción de que todo (y particularmente el orden de justicia) está bajo la dependencia de los dioses. De allí que "themis" signifique también "destino" o la ley de la necesidad. Tal es, como vemos, la cosmovisión homérica. Su conceptualización se hace por medio del mito en el que Themis es una diosa <sup>37</sup>. "Dike" se encuentra ya en Homero <sup>38</sup> pero, en esos tiempos primitivos, tenía el significado de "camino que habitualmente sigue la conducta de cierta clase de gente, o el curso normal de la naturaleza". <sup>39</sup> La intuición de justicia se expresa en cuanto que el orden normal de las situaciones y de los acontecimientos es considerado como propio, como esperado, como justo. Es contraposición con "themis", que se refiere más al aspecto general de la justicia en cuanto que todo lo justo depende de la voluntad de los dioses. "dike" tiene un

contenido mucho más concreto: es justo para cada uno lo que se espera de él, de acuerdo con su situación social y el orden de circunstancias naturales en que se halla colocado. Claro está, puesto que la moral homérica es una moral aristocrática, espera mucho más de los reyes que de los nobles y de éstos que de los plebeyos. Ese es el sentido de los versos de la Odisea, aquellos en que Ulises hace el elogio de Penélope: "se habla de ti como de un rey perfecto que, temiendo a los dioses, vive de acuerdo a la justicia (eudikía, es decir, de acuerdo a un orden o proceder bueno correspondiente a su rango)" <sup>40</sup>; y de aquellos otros en los que el porquerizo Eumeo pide disculpa por la pobreza de las viandas que ofrece a su desconocido huésped: "Extranjero, mi costumbre es ("moi themis esti") de honrar a los huéspedes..." <sup>41</sup>. Hesíodo se encargará de explicitar su relación por medio del mito: Dike es hijo de Themis, <sup>42</sup> es decir, la justicia concreta deriva de la justicia divina. Por eso dice <sup>43</sup>: "El dios Cronos comunicó esta ley u orden (nomos) a los hombres: las bestias y los peces y las aves que extienden sus alas podrán devorarse unos a otros, pues a ellos les falta el derecho (nomos); pero a los hombres les comunicó la intuición concreta de la justicia (dike), que es el más sublime de todos los bienes". El sentido concreto del término "dike" se confirma por sus acepciones secundarias <sup>44</sup>: significa "derecho" en oposición a la fuerza (bía), proceso judicial, juicio o decisión judicial, penas o castigos. El término "dike" es el preferido para designar la justicia por Hesíodo, cuya principal preocupación se dirige a los resultados prácticos de la misma. En cambio los grandes trágicos tienen una preocupación más filosófica: encontrar una respuesta a la condición trágica del hombre. Por eso, hablan a la vez de themis y de dike, ambas con contenido religioso, pero en tanto que la primera expresa directamente la justicia de los mandatos divinos y por lo tanto muchas veces es una dikea <sup>45</sup>, la segunda sigue significando la justicia concreta ya de las costumbres o maneras establecidas ya de lo que ahora llamaríamos mandatos de la conciencia <sup>46</sup>.

El otro camino en que se operó la intuición de la justicia, ya decíamos que fue

el de las realidades políticas. Si los griegos hubieran estado sujetos a un sistema político absolutista de

tipo oriental no se hubieran actualizado las vivencias de justicia en las relaciones sociales y particularmente respecto de sus gobernantes. Afortunadamente, desde la época primitiva descrita por Homero, desconocen el absolutismo; el rey no es más que "el primero entre iguales"; y, si es verdad que esa igualdad al principio sólo se refiere a la clase aristocrática, pronto el proceso de democratización de algunas ciudades griegas (y en especial de Atenas) la extenderá a todos los hombres libres. La intuición de justicia, que no hubiera sido posible sin la conciencia de la dignidad humana, se actualiza ante dos situaciones que se valoran como injustas: los abusos nacidos de la concentración de la riqueza en pocas manos y el modo arbitrario de gobernar de determinadas minorías. La lucha de clases se hará en nombre de la justicia (dike) y tendrá por objetivos la economía, es decir, el equilibrio de las fuerzas sociales, y la fijación por escrito del Derecho. De acuerdo con el nuevo contenido sobre el cual se proyecta la intuición concreta de justicia, evoluciona el significado del término "dike"; ahora también expresa la idea de "exigencias de igualdad, es decir, lo que nosotros ahora llamaríamos "justicia social". "Se buscaba una medida justa para la atribución del derecho y se halló en la exigencia de igualdad implícita en el concepto de la "dike".<sup>47</sup> Para convencer a los oligarcas de que se acepten las reformas económicas y políticas que él propone, Solón les advierte que si no advierten a tiempo las exigencias de la justicia social (dike), ésta tarde o temprano se vengará haciendo surgir el desorden y la guerra civil; "el pensamiento de Solón significa que la injusticia desenvuelve desde su mismo seno su propia sanción, consistente en nuevas injusticias que des hacen el orden social y van en definitiva a recaer sobre los que primero delinquieron".<sup>48</sup> A dike opone Solón "hybris", es decir, los excesos nacidos del orgullo, de la insolencia, de la ambición, en una palabra, de la desmedida afirmación de sí mismo que no considera los derechos de otros. La fuerza (bía) es necesaria para implantar la justicia y ya no se opone a ella; por eso, después de haber realizado sus reformas, Solón dirá no sin orgullo: "Con Bía y Dike he logrado reconducir a la Ciudad hacia la Eunomía".<sup>49</sup>

Para combatir el modo arbitrario de gobernar de minorías, se acuña una nueva palabra: "dikaosyne" (evidentemente derivada de dike), que viene a sugerir lo que nosotros llamamos "legalidad" o "estado de Derecho" o "imperio de la ley". Explicaremos su nacimiento parafraseando a Werner Jaeger<sup>50</sup>. Al principio la exigencia de que se pongan por escrito las leyes brota de las clases media y popular y va dirigida contra las oligarquías que están en el poder. Allá por el año 600 a.C., la clase de los empátridas llevaba varios siglos gobernando en Atica. A su situación de privilegio se refiere Aristóteles cuando dice<sup>51</sup>: "su constitución era en todo oligárquica, y además eran esclavos de los ricos los pobres, ellos mismos y sus hijos y mujeres... Toda la tierra estaba repartida entre pocos. Y si no pagaban la renta, eran embargables ellos y sus hijos". Los empátridas ocupaban todos los puestos públicos, incluso los de los jueces: desde ellos, hacían recaer todo el rigor de las pocas leyes existentes (las draconianas) sobre las otras clases, y, movidos por su ambición (hybris), trataban de enriquecerse más y más. "La desigualdad de fortunas -dice Plutarco<sup>52</sup>- había alcanzado su apogeo, al punto que la ciudad se encontraba verdaderamente en una situación peligrosa, y no parecían posibles otros medios de salvarla de los disturbios más que el de un poder despótico". Entonces es cuando aparece Solón en la escena política. Claro está, uno de sus principales objetivos debía de ser fijar una ley escrita que fuera igualmente válida para todos, ricos y pobres. Con el tiempo, una vez que las luchas sociales hubieran acabado con muchos de los privilegios de la oligarquía, los mismos nobles se vieron obligados a buscar el amparo de esa ley. El lenguaje revela entonces el nuevo ideal político que consideraba iguales ante la ley a nobles y plebeyos? Para designar la propiedad mediante la cual todos están igualmente sujetos a la ley y todos se mantienen en los límites justos de la Euromía, se acuña el término de "dikaosyne", que viene a significar la virtud por excelencia de todo ciudadano que consiste en aceptar y obedecer a la ley escrita como criterio infalible de lo justo y de lo injusto. Dos siglos más tarde será este mismo vocablo el que será utilizado por Platón para fundamentar su obediencia a su sentencia de muerte, y por Platón

y Aristóteles, para elaborar ya en forma discursiva sus doctrinas sobre la justicia. El contenido de la dikaiosyne - tradúzcase por justicia, legalidad, estado de Derecho o Imperio de la ley - será aceptado por el mundo romano, y, a través de él, llegará a ser uno de los pivotes de la cultura occidental.

Justo ya no es sólo lo querido por los dioses sino aquellas exigencias de justicia que resultan del orden objetivo de las cosas. Porque, para los griegos, cada vez quedaba más claro que el universo está ordenado y por eso merece el nombre de "cosmos", es decir, orden. "Anaximandro de Mileto, a mitad del siglo VI, transfiera la representación de la dike, de la vida social de la polis, al reino de la naturaleza y explica la conexión casual del devenir y el percer de las cosas como una contienda jurídica en la cual, por la sentencia del tiempo, aquéllas tendrán que expliar e indemnizar de acuerdo con las injusticias cometidas. Tal es el origen de la idea filosófica del cosmos, puesto que esta palabra designa, originariamente, el recto orden del Estado y de toda comunidad. La atrevida proyección del cosmos estatal en el Universo, la exigencia de que, no sólo en la vida humana, sino también en la naturaleza del ser, domine el principio de la isonomía y no el de pleonaxia, es testimonio de que en aquella época la nueva experiencia política de la ley y del Derecho se hallaba en el centro de todo pensamiento, constituía el fundamento de la existencia y era la fuente auténtica de toda creencia relativa al sentido del mundo".<sup>53</sup> La civilización moderna ha llegado a la convicción del orden del universo por el camino de la observación de sus leyes; los griegos la alcanzaron por el de las vivencias de justicia. Por eso les resultaba muy fácil hablar de un "Derecho Natural". Pero la razón no es extraña a ninguno de estos dos caminos; es ella la que verifica tanto los datos empíricos del camino moderno como el valor de los datos morales tomados en cuenta por los griegos. Ya se sabe que Platón y Aristóteles fueron los que ofrecieron esa verificación racional, pero la lectura de uno y otro no será plenamente satisfactoria si el lector no es capaz, por

toda la estructura de sus respectivas cosmovisiones. Eso lo debemos a Grecia mucho antes que el Cristianismo llegara a poner un acento de amor en las instituciones de justicia.

### Los balbuceos de la filosofía.

Hasta aquí no ha aparecido el Racionalismo. La razón balbuceante se ha ido abriendo paso para entender sobre todo al hombre con sus exigencias sociales. En cierto modo ya se hacía filosofía, puesto que se planteaban racionalmente problemas de últimas causas (las de los principios últimos que deben regular la conducta social de los hombres). Sin embargo, ni estos planteamientos ni sus respuestas pretendían llegar por el camino de la razón a una solución totalizadora sobre la cuestión ontológica: ¿cuál es el sentido último de los seres? De hecho, por el camino de las intuiciones de justicia, se había encontrado una respuesta: todo está ordenado conforme a justicia (dike). No obstante el camino había sido un proceso intuitivo, racionalizado, es verdad, pero no consecuencia de argumentos discursivos. La inquietud del espíritu griego no podía quedar satisfecha con eso, y, aunque la intuición de un cosmos ordenado conforme a justicia penetró profundamente en la cosmovisión griega al punto de llegar a imbuir toda la especulación filosófica, no tardó en aparecer en Jonia una nueva especie de hombres: los theoretikoi o contemplativos, que a partir de Pitágoras se llamarán filósofos, hombres extravagantes, un tanto misteriosos e ingenuos, pero dignos de estima, que se aislan de los problemas prácticos y de la sociedad de los hombres "para considerar el cielo y las estrellas" según palabras atribuidas a Pitágoras, ese cielo del que decía Tales de Mileto: allí está mi patria. Son estos hombres los que, con una independencia racional inaudita que no atiende ni a creencias religiosas ni a las opiniones corrientes entre sus contemporáneos, van a poner las primeras piedras del magestuoso edificio de la filosofía.

Era natural que, cuando no existía ni podía existir, ni una teoría del conocimiento ni mucho menos una del conocimiento científico, se abusara de la razón. Por eso los primeros sistemas filosóficos podrán ser tachados de Racionalismo, puesto que por un proceso racional

concluyen más lejos de lo que permiten inferir las deducciones correctas que parten de los muy limitados datos empíricos y morales que les sirven como punto de partida de sus especulaciones.

Sin pretender hacer una historia de la Filosofía, haremos unas cuantas reflexiones sobre algunos filósofos presocráticos, ya que en ellos encontramos en forma bastante sencilla un modelo de los procesos racionalistas que después seguirán, en escala mucho mayor, pensadores posteriores.

### 1. El enfoque cosmológico.

Ya se sabe que los pensadores de Jonia buscaron la respuesta a la pregunta ontológica partiendo de los fenómenos del reino material. Así, a la interrogación ontológica sobre la realidad última de los seres, respondió Tales de Mileto (ca.624-546) que era el agua, y Anaxímenes (ca.585-528) que era el aire, en tanto que para Heráclito de Hefeso (ca.544-489) será el fuego. Más tarde pero siempre dentro del mismo enfoque cosmológico, Empédocles (ca.492-432) de Agrigento, en Sicilia, negará una sola materia primigenia y propondrá cuatro elementos fundamentales: fuego, aire, agua y tierra. Para Leucipo y Demócrito (ca.460-370), ambos de Abdera, en la frontera entre la Tracia y Macedonia, el ser unitario y uniforme que la llena todo se desmenuza en partículas pequesísimas que ya no se pueden descomponer en otras, y por ello reciben el nombre de "átomos" (indivisibles).

No nos interesa aquí el exponer en detalle lo que se sabe de estos pensadores sino únicamente el apuntar como se produjeron las primeras respuestas filosóficas. Es innegable que todos los pensadores mencionados tenían la inquietud propia de todos los filósofos: encontrar una explicación última a la realidad. Tampoco parece que requiera prueba el camino que escogieron todos ellos para buscar esa explicación: observaban el cambio constante de todo lo visible y creían que encontrarían algo permanente y estable en medio de ese caos preguntándose: ¿de qué está hecho el mundo? Claro está: partiendo de datos

de conocimiento incompletos no podían llegar más que a respuestas imperfectas. Si Leucipo y Demócrito se acercan mucho al blanco fue por pura casualidad y no por un proceso lógico fundado.

Por otra parte, todavía no aparece un planteamiento metafísico, es decir, se preguntan por la realidad última del mundo (lo cual ya es una pregunta ontológica) pero sin vislumbrar que la misma realidad última material puede y debe estar sometida a principios supra-materiales, que eso quiere decir "meta-físicos".

De todos los pensadores cosmológicos, quien parece haber tenido una más rica intuición del orden metafísico (es decir, del orden de principios que rigen a todo lo real, material o no) es Anaximandro de Mileto (ca. 610-545). Dotado de un espíritu geométrico y racionalista, patente en su descripción del universo y en su mapa de la tierra, altera la pregunta de los otros jónios. En vez de interrogarse sobre de qué está hecho el mundo, él inquiere: ¿cuál es el fondo permanente del cual todo procede y al cual todo retorna? Así dió el paso hacia la metafísica o, si se prefiere, hacia un planteamiento ontológico que supera el plano cosmológico. ¿Se dió cuenta del alcance del paso que daba? Es poco probable. El terreno de lo metafísico estaba por desbrozar y se requerirán todavía las reflexiones de muchos hasta que el genio de Aristóteles distinga con toda claridad el orden metafísico.

Para anaximandro, el fondo permanente de todos los seres es lo que él llama el "ápeiron", es decir, "lo indeterminado" o también "lo infinito". Aunque bien se lo puede dar el sentido de una materia primigenia<sup>54</sup>, todo parece indicar que se trata más bien de una realidad metafísica. Así lo explica Simplicio<sup>55</sup>: "Anaximandro de Mileto, sucesor y discípulo de Tales, dice que el principio y elemento primordial de los seres es el infinito, siendo el primero que introdujo este nombre de principio (arché). Afirma que éste no es el agua ni ninguno de los otros que se llaman elementos, sino otro principio generador (naturaleza) infinito, del cual nacen todos los cielos y los universos contenidos en ellos."

Anaximandro por ápeiron: un principio que lo debe explicar todo y, por consiguiente, debe explicar todos los contrarios, un principio que "contiene todas las cosas y rige a todas"; y añade Aristóteles, de quien tomamos las palabras anteriores <sup>56</sup>: "piensan que éste es lo divino: inmortal e indestructible, como dicen Anaximandro y la mayor parte de los naturalistas". Evidentemente se trata de una divinidad panteísta, en cuya naturaleza infinita no caben --como observa el mismo Aristóteles-- "otras causas, tales como la inteligencia y la amistad"; una divinidad que en forma mecánica exige orden y es fundamento de la legalidad de todo acontecer. En efecto, escribió Anaximandro <sup>57</sup>: "Donde tuvo lo que es su origen, allí es preciso que retome en su caída, de acuerdo con las determinaciones del -- destino. Las cosas deben pagar unas a otras castigo y pena de acuerdo con la sentencia del tiempo". Werner Jaeger explica este texto <sup>58</sup>: "Esta compensación eterna no se realiza sólo en la vida humana, sino también en el mundo entero, en la totalidad de los seres. La evidencia de este proceso y su inmanencia en la esfera humano lo induce a pensar que las cosas de la naturaleza, con todas sus fuerzas y oposiciones, se hallan también sometidas a un orden de justicia inmanente y que su ascensión y su decadencia se realizan de acuerdo con él". Y más adelante sigue explicando el mismo Werner Jaeger <sup>59</sup>: "Lo que Anaximandro formula en sus palabras es una norma de acontecer de la naturaleza tiene un sentido inmediatamente religioso. No es una simple descripción de hechos, sino la justificación de la naturaleza del mundo. El mundo se revela como un cosmos, o, dicho en castellano, como una comunidad de las cosas, sujetas a orden y a justicia. Esto afirma su sentido en el incesante e inexorable devenir y perecer, es decir, en aquello que hay en la existencia de más incomprendible e insuperable para las aspiraciones de la vida del hombre ingenuo".

Como se ve, nos hallamos ante un caso típico de Racionalismo. Anaximandro, influido por las vivencias de su medio ambiente y estimulado por su personal inquietud de encontrar una explicación racional al ocacer del mundo, parte de una cosmovisión en la que se vivía la legalidad del cosmos. Construye a continuación su sistema filosófico, a partir de materiales muy pobres pero usando únicamente su razón. Esta es empleada con mucha libertad; se podría decir que con excesiva libertad, puesto que no hay ningún control ni de tipo lógico ni de verificación experimental. La ausencia de control lógico se echa de ver en la persistente confusión de los planos cosmológico, metafísico, moral y religioso. Llega a conclusiones racionales que confirman su cosmovisión, que es en el fondo lo que pretendía realizar. La razón ha sido utilizada y doblegada al servicio de las intuiciones de la cosmovisión. Por consiguiente, hay Racionalismo. Sea dicho todo esto sin ánimo de restar méritos a un pensador de ideas muy fecundas y con la única intención de situarlo en la evolución de la cultura griega.

2. El enfoque matemático.

La intuición de que el mundo es un cosmos ordenado conforme a razón y a justicia seguirá animando otros sistemas filosóficos. Las matemáticas, con su orden y claridad evidentes, ofrecían una gran tentación: por qué no asimilar el orden del cosmos al orden matemático? La ciencia moderna llegará a esa conclusión pero por el camino de la observación de las leyes de la naturaleza. Los pitagóricos la defendieron en forma racionalista. Pero hay otra diferencia importante. Cuando un hombre moderno reduce a fórmulas matemáticas sus observaciones de la naturaleza, distingue perfectamente entre el plano de la abstracción matemática y el plano de sus observaciones sensibles. Para los pitagóricos esos planos se comunican: el plano matemático viene a ser una destilación de la realidad, el elemento eterno de una realidad perecedera, ya no de naturaleza material sino espiritual y divina y, en cuanto tal, está llamado, no a empobrecer nuestra interpretación de lo sensible, sino a enriquecerla. El acento lo ponen en la forma, en la proporción, en

la armonía, no en la frialdad de los números en cuanto miden cantidades. Los números - eran algo sagrado para los pitagóricos, en la misma forma que eran sagradas las ideas - más puras y abstractas, eran la realidad suprema, etérea e imperecedera, cuyo conoci- miento debía ennoblecer al hombre, producirle ekstasis, es decir, comunicarle con el fondo divino subyacente en todas las cosas.

La mejor explicación de lo que venimos diciendo se encuentra en el descubrimiento pitagórico de que, a determinadas longitudes de las cuerdas de la lira, corresponden las - notas musicales: 2 a 1 dan la octava, 3 a 2 la quinta, 4 a 3 la cuarta. Lo cuantitativo se convierte así en cualitativo. O, en otras palabras, el placer estético de la música tiene su fundamento en la armonía matemática del orden natural. Un hombre moderno concluiría - nada más que las reacciones estéticas, que aparentemente son irracionales y puramente - emotivas, en realidad tienen un fundamento racional, puesto que se pueden explicar por relaciones matemáticas. Los pitagóricos fueron más allá: concedieron a los mismos números un carácter mágico y semidivino, como si fueran ellos y no el orden que ellos formulan la realidad última de todos los seres.

O, en otras palabras, el placer estético de la música tiene su fundamento en la armonía matemática del orden natural. Un hombre moderno concluiría nada más que las reacciones estéticas, que aparentemente son irracionales y puramente emotivas, en realidad tienen un fundamento racional, puesto que se pueden explicar por relaciones matemáticas. Los pitagóricos fueron más allá: concedieron a los mismos números un carácter mágico y semidivino, como si fueran ellos y no el orden que ellos forman la realidad última de todos los seres. La conexión entre la música y los números se convierte en el eje del sistema pitagórico. De esa unión nace la idea de "armonía" que, después de haber significado originalmente la octava en una escala musical, representa para los pitagóricos "un sistema de relaciones que podía perseguirse dondequiera y que permitía, además, como describe Aristóteles, reconciliar los opuestos, especialmente lo limitado y lo ilimitado".<sup>60</sup> Nosotros tendemos a asociar a la idea de armonía la idea de placer; los pitagóricos la asociaban más bien a una idea un tanto más austera: la de equilibrio. "La armonía expresa la relación de las partes al todo. En ella se halla implícito el concepto matemático de proporción, que el pensamiento griego se presenta en forma geométrica e intuitiva. La armonía del mundo es un concepto complejo en el cual se hallan comprendidos lo mismo la representación de la bella concordancia de los sonidos en el sentido musical que la del rigor de los números, la regularidad geométrica y la articulación tectónica".

De la armonía del cosmos lógicamente se dedujo la armonía de la comunidad política. En este tema lo mismo que en el del cosmos, el interés de los pitagóricos no se dirige a los números en sí mismos, tal como lo hacen los matemáticos, sino a los números en cuanto elementos constituyentes de la armonía.

conforme a nuestros cuadros, se hubieran proclamado idealistas en ontología. Pero, de hecho, al ser incapaces de descubrir que el orden matemático, aunque con fundamento en la realidad, no es más que un producto de la abstracción humana, dieron una preponderancia excesiva al papel de la razón. Tal es el drama del Racionalismo: desde el momento en que la razón no se conserva en su lugar propio (el del ser un instrumento para conocer la verdad), puede jugar muy malas pasadas. Y es fácil caer en la tentación de exagerar el papel de la razón, una vez que se descubren sus enormes potencialidades. Los pitagóricos describieron las maravillosas potencialidades de la abstracción matemática, y el deslumbramiento que acompañó a su descubrimiento los arrastró por el camino del Racionalismo.

### 3. El enfoque metafísico.

Seleccionando únicamente aquellos pensamientos que más relación tienen con el Racionalismo jurídico, debemos detenernos ante el poema de Parménides de Elea (ca. 540-470) conocido por el título Sobre la Naturaleza. En él sigue avanzando el proceso de racionalización de la cultura griega. Nos referimos claro está al fondo o contenido del poema, pues la forma es poética, inspirada sin duda alguna en la Teogonía de Hesíodo y con no pocas influencias órficas. Pero es manifiesto que las imágenes poéticas y las numerosas alegorías no pasan de ser tópicos comunes en las exposiciones filosóficas de fines del siglo VI y principios del siglo V a.C. Jenófanes de Colofón (ca. 570-475), campeón decidido de la racionalización de la cultura, también había manifestado sus ideas revistiéndolas con el ropaje poético. Más tarde, Platón reconocerá a la forma poética como propia de las explicaciones de carácter científico.<sup>66</sup> La verdad es que la forma poética, que por cierto no puede dejar de admirarse, hace que las ideas de Parménides resulten de dudosa y difícil interpretación. La que vamos

a proponer, aunque fundada en las reflexiones de Juan David García Bacca, José Gaos, Werner Jaeger y otros, no puede ser más que un intento de aproximación.

Dos son los personajes centrales del poema: el mismo filósofo, en "carrera hacia la luz" <sup>67</sup>, "bien alejado por cierto de la ruta trillada por los hombres", <sup>68</sup> y "la Diosa", que no es una persona concreta, ni siquiera una musa, sino la alegoría de la Divinidad, de la verdad, de la luz, de la Sabiduría, o, si se prefiere, de la inspiración divina. <sup>64</sup> En efecto, la Diosa "encamina al hombre a la posesión de las luces del saber a través de todas las ciudades", <sup>70</sup> y a Ella es llevado el filósofo por "la ley divina y la justicia" (themis te dike te). <sup>71</sup> Esta Diosa va a revelar al filósofo "el intrépido corazón de la Verdad, tan bellamente circular", <sup>72</sup> para que sea capaz de distinguir "la realidad total" <sup>73</sup> de "las opiniones de los mortales, que no encierran creencia verdadera", <sup>74</sup> de esos "mortales ayunos de saber, que marchan errantes en todas direcciones, cual si de monstruos bicéfalos se tratase". <sup>75</sup> La revelación consiste en la explicación del Ser, de sus propiedades y del camino para conocerlo.

No es posible proponer una interpretación coherente de la teoría del ser de Parménides si se prescindie de las ideas que influyeron en él. En unos casos se trata de influjos positivos, es decir, de ideas que Parménides acepta e incorpora a su propio pensamiento; en otros, de influjos negativos, es decir, de ideas que provocan una reacción antagónica y, en cuanto tales, inducen a tesis opuestas.

Anaximandro de Mileto, maestro de Anaxímenes, el cual a su vez lo fue --según Teofrasto-- de Parménides, influyó en éste sobre todo por la idea de la legalidad (o dike) universal, que gobierna todas las cosas, de una necesidad (ananké) absoluta "que actúa de conductora, forzando al cielo que lo rodea todo

sus límites a los astros".<sup>76</sup> Pero, en tanto que para Anaximandro la necesidad se manifiesta en el cambio continuo, devenir y parecer de las cosas, para Parménides la necesidad "mantiene al ser fijo en sus límites y sin posibilidad alguna de disolución, de tal modo que no puede ya devenir ni parecer".<sup>77</sup> Después veremos que esta diferencia de conclusiones se debe a una diferencia de enfoques: cosmológico en Anaximandro, metafísico en Parménides.

La influencia de Jenófanes de Colofón (ca.570-475) parece todavía más segura, pues fue contemporáneo y amigo de Parménides. La opinión más corriente es que fue su maestro<sup>78</sup> pero no falta quien lo haga su discípulo<sup>79</sup> o simplemente amigo.<sup>80</sup> La unidad y eternidad del mundo, el principio de que "de la nada, nada se crea",<sup>81</sup> la idea de la Divinidad en cuanto ser supranatural, intemporal y uno, así como la incertidumbre del conocimiento humano, son ideas comunes a Jenófanes y a Parménides. Aristóteles dice que Jenófanes fue "el primero en afirmar la unidad del ser."<sup>82</sup>

Heráclito de Efeso (ca.540-483) mantuvo con Parménides una serie de discusiones célebres en la historia de la filosofía. Partiendo de algunas ideas comunes ("la exigencia de la razón y la necesidad religiosa de la unidad permanente",<sup>83</sup> la justicia o legalidad del cosmos y su necesidad, defienden posiciones opuestas respecto del Ser. Platón resume<sup>84</sup> la filosofía de Heráclito en dos afirmaciones: 1) "lo que se puede no ser"; y 2) "los sentidos como realidad del conocimiento o ciencia". Contra estas dos afirmaciones, tenemos las de Parménides: "lo que es no puede no ser" y "los sentidos meras opiniones".

Por último, "la filiación pitagórica de Parménides aparece fuera de toda duda y la reafirma el catálogo de la escuela redactado pro Jámblico".<sup>85</sup> En la explicación que a continuación daremos del pensamiento de Parménides, aparecerá en qué consistió el influjo pitagórico.

Pasemos ya a nuestra interpretación de Parménides. Es evidente que el no la hubiera propuesto ni con la terminología ni con los razonamientos que --- nosotros vamos a usar. Lo más probable es que no formulara una explicitación tan racionalizada como la nuestra y que la intuición jugara en él un mayor papel que el proceso discursivo.

A nuestro modo de ver, la intuición central del pensamiento de Parménides consiste en la vivencia de que el principio de contradicción no sólo es la regla fundamental del pensamiento sino también de la realidad de todos los seres.

Parménides no partió de datos tan elementales como fueron los que sirvieron de punto de partida a sus antecesores. Algunas de las reflexiones de éstos ya eran para Parménides verdades adquiridas. La primera de ellas es el valor del pensamiento para alcanzar la verdad; el esfuerzo de racionalización que le había precedido lo daba por evidente. El mismo Heráclito estaba de acuerdo con esto.<sup>86</sup> Los pitagóricos, al demostrar la relación entre el mundo razonado de los números y el mundo conocido por la experiencia, habían puesto el broche de oro a la convicción de que la verdad puede ser razonada y alcanzada por la razón.

Una segunda afirmación que ya se daba como verdad adquirida es la legalidad del cosmos. Es verdad que esta legalidad u orden del cosmos todavía recibe diversas y opuestas interpretaciones: desde Anaximandro y Heráclito, que preferían explicarla por el cambio y devenir de todas las cosas dentro de lo Uno unificador,<sup>87</sup>

hasta la armonía permanente de las relaciones matemáticas. En realidad, para Parménides, en esto residía el estado de la cuestión: ¿cómo interpretar la legalidad del cosmos? La respuesta debía dar por supuesto, como todos lo hacían, que había un "Uno eterno" en el que se fundamenta toda legalidad.

Y es ya otra afirmación que Parménides recibe como verdad: la visión unitaria hasta el panteísmo de todo el cosmos. Desde muy antiguo se había explicado así: "No hay un principio primordial de lo infinito: pues sería un límite. Como principio, es inengendrado e indestructible; pues, lo que es engendrado es necesario que tenga un fin, y hay un término para cada destrucción. Por ello, como decimos, no parece que de esto haya principio, sino, por el contrario, que esto es el principio de las otras cosas y las contiene y rige a todas, como dicen todos los que no suponen otras causas (tales como la inteligencia y la amistad) fuera del infinito. Y piensan que éste es lo divino: Inmortal e indestructible, como dicen Anaximandro y la mayor parte de los naturalistas".<sup>88</sup> "Dice Demócrito que quien asegura que los dioses tienen un nacimiento, comete impiedad, lo mismo que quien afirma que mueren: efectivamente, de ambas maneras sucede que en un cierto momento los dioses no existan".<sup>89</sup>

Si éstas eran las ideas que se tenían ya como verdades adquiridas, todavía quedaba por explicar satisfactoriamente como el Ser unitario del cosmos, el Ser que es Dios y, "que no se asemeja a los hombres ni posee el cuerpo ni por el pensamiento",<sup>90</sup> se encuentra en el movimiento de todas las cosas, es todas las cosas que perciben nuestros sentidos. Ya se había intentado una respuesta: el Ser es el mismo movimiento y flujo de las cosas. Pero esta solución no satisfizo a Parménides, en el fondo encierra una contradicción: un ser que nace

crece y muere al ritmo de la existencia de las cosas sensibles no puede ser "el ser uno y todo", <sup>91</sup> que "todo entero ve, todo entero piensa, todo entero siente" <sup>92</sup> y que "gobierna todas las cosas sin fatiga, con el poder de su mente". <sup>93</sup> Jenófanes había explicado que así debía entenderse a Dios, y no con las limitaciones antropomórficas de las mitologías de Homero y Hesíodo. Además, en fin de cuentas, ¿en qué descansa la afirmación que el principio del cosmos movimiento? En la confianza en los sentidos, en conceder que la ciencia o realidad del conocimiento reposa únicamente en la validez de las sensaciones.

Y eso no lo podía admitir Parménides, no sólo porque estaba convencido que "el hábito empírico de dejar dominar el ojo desprovisto de un fin, y el oído rumoreante y la lengua" <sup>94</sup> es una vía de investigación engañosa que no puede llevar más que a opiniones, sino porque los pitagóricos le habían convencido que la razón es capaz de descubrir los elementos de la verdad permanente en todas las cosas.

Y entonces es cuando Parménides da el paso gigantesco hacia la abstracción metafísica. Todo lo que existe: números y cosas visibles tiene algo común: es Ser. Quienes habían defendido que la realidad última de las cosas es movimiento, engañados por sus sentidos, no fueron capaces de llegar al fondo auténtico y verdadero de la realidad: tal fue el enfoque cosmológico. En cambio el enfoque matemático había apuntado en la buena dirección: habían escogido a la razón para develar la realidad y ésta les había franqueado elementos permanentes en el movimiento y flujo de las cosas. Pero se habían quedado a medio camino no llegando a la conclusión mínima: el principio que hizo posible un descubrimiento

porque regula a la vez al pensar y al Ser pensado, es decir, el principio de contradicción.

En efecto, el descubrimiento de la gran ley a la cual está sujeta toda forma de pensamiento (el principio de contradicción) va a ser para Parménides "la vía de persuasión", la única que se ofrece al pensamiento de entre los caminos que reviste la búsqueda de la verdad.<sup>95</sup> Parménides la presenta así: "el Ser es y el No Ser no es".<sup>96</sup> Mas tarde Aristoteles llegara a una mejor formulación: "es imposible que lo mismo (el mismo determinante) convenga y no convenga al mismo entre simultaneamente y en el mismo respecto".<sup>97</sup> pero no menospreciemos el descubrimiento: no sólo ha aparecido una idea nueva, sino que por primera vez en la historia de la cultura se ha señalado un camino (hodos), un atajo o método (en griego, methodos significa atajo, de hodos, camino y meta, junto a, al lado de, rodeando a) como vía necesaria para integrar el saber científico.

Al leer el poema de Parménides, no podemos menos de estremecernos al vislumbrar lo que debió significar para él y sus contemporáneos su genial intuición. La expresión todavía es pobre, pues el lenguaje filosófico apenas está en su infancia, pero la forma poética es muy apta para transmitirnos, no ya el contenido de la visión, sino la emoción del filósofo. Siente que, por una concesión de la justicia divina, le ha sido permitido traspasar el umbral del palacio de la Verdad y de la Luz, habitualmente clausurado por "ricas jambas de cobre, sembradas aquí y allá de clavos y de broches", cuyas cerraduras sólo abren las llaves compensatorias de la severa Justicia. Por una intuición, "lo que parece más lejano se hace firmemente presente para el espíritu"<sup>98</sup>, la legalidad del universo

queda descubierta al haber sido penetrado por el pensamiento el centro misterioso que la estructura: el Ser regulado por el principio de contradicción.

Esta penetración se hace desde un ángulo eminentemente lógico es decir, del pensamiento, pero desemboca en una realidad metafísica u ontológica. El confundir los dos planos (el lógico y el ontológico) va a llevar a Parménides a lo que se ha llamado el "error ontológico", que consiste en proyectar sin más afirmaciones del plano lógico sobre el ontológico. Como se ve, es un error típicamente racionalista. Bien vale la pena distinguir, aclarar y situar en su debido lugar esas ideas bases, que en Parménides se encuentran a veces un tanto confusas (como, por otra parte, era de esperar), puesto que a su trasposición de planos se deben en fin de cuentas todas las diversas formas de Racionalismo que después han plagado a la cultura.

Parménides parte de un hecho, que nos parece evidente: no se puede pensar el No-Ser como algo positivo, se piensa como la negación del Ser. "Porque no podrás jamás llegar a conocer el No-Ser-cosa imposible y ni siquiera expresarlo en palabras".<sup>99</sup> Esto es una ley del pensamiento. En la misma forma Parménides hubiera podido añadir pero no lo hizo que tampoco se puede pensar con un contenido positivo al infinito: lo pensamos como una negación de los límites de lo finito. Así es el pensar humano y toda la lógica se encarga de demostrarlo.

Tampoco se puede pensar de algo que sea y no sea, al mismo tiempo y bajo el mismo respecto. Este es el principio de contradicción, sin el cual todo el pensar y razonar se haría imposible.

Luego Parménides da un paso por el que se sale del terreno puramente lógico y pasa al plano que ahora llamamos de teoría del conocimiento. "Hay que decir y pensar que el Ser existe, ya que es a El a quien corresponde la existencia, en tanto es negada a lo que no es", <sup>100</sup> . . . porque el pensar y el ser son una y la misma cosa". <sup>101</sup> Johannes Hirschberger explica así <sup>102</sup> la posición de Parménides: "expresa con ello una teoría realista del conocimiento del sano entendimiento humano, según la cual nuestro pensar es un reflejo del mundo de los objetos, y en ese sentido es idéntico con el ser, en cuanto refleja un objeto al modo que una copia al modelo. No es un monismo, para lo que es aún temprano, sino un dualismo; un dualismo tan poco viciado de la duda, que tiene por evidente por sí mismo la mutua correspondencia del contenido de la mente y del mundo de la realidad cuando se dice del ser que es, y de lo que no es, que no es (Metafísica, III, 7). Detrás de estas expresiones está viva la persuasión metafísica de que pensar y ser entre sí están coordinados y que el ser no se escapa, como pensaba Heráclito, como un eterno fluido, del concepto estatificado en esquema. El logos tiene su correlato en lo óntico. No de otra manera admitirá Aristóteles que las categorías del espíritu son al mismo tiempo pensar corresponden a las Categorías del ser, debemos controlar una y otra vez nuestro pensar con el ser, por medio de nuestro conocimiento sensorial del sentido común y de nuestras intuiciones tanto intelectivas como morales. No podemos ni debemos dar por supuesto sin más que nuestras categorías del pensar son infalibles.

En las categorías del pensar de Parménides había una que no resistía el control de los sentidos. Para él, el Ser es algo estático, con sentido de permanencia. Y en efecto, desde un ángulo lógico, hay que reconocer que en toda proposición donde el verbo ser une un sujeto a un predicado, la unión copulativa de uno con otro implica permanencia entre los dos. Cuando se predica de un sujeto algo que le es esencial, no puede haber cambio en el predicado. Por ejemplo, si decimos que el hombre es un animal racional, es evidente que mientras sea hombre deberá ser animal racional, es evidente que si cambia una parte, no sólo se da permanencia en la unión del sujeto con el predicado, si no también en el contenido que damos a los términos que usamos; de no ser así ni podríamos pensar ni entendernos con nadie.

¿Y qué son los términos sino imágenes de las cosas que son? Parménides traspone la permanencia que indudablemente existe en el pensar al plano de las realidades y, en consecuencia, niega que en estas pueda haber movimiento o cambio. Los sentidos son "órganos engañosos" <sup>103</sup> no producen más que "opiniones de los mortales, que no encierran creencia verdadera". <sup>104</sup> Parménides comete así dos errores, el uno causa del otro. El primer error es la indebida proyección de una categoría lógica al plano ontológico: porque piensa al ser con permanencia, deduce que el Ser ontológico es estático e inmutable. Esto no se aclarará sino hasta que Platón, en sus diálogos Sofista y Parménides, explicará que el Ser no excluye al movimiento ni necesariamente equivale a algo inmóvil y estático. El otro error es la negociación de todo valor científico al conocimiento

sensorial. Como éste le afirmaba el movimiento de las cosas. Parménides prefirió desconocer esa afirmación. Los sentidos, que deberían haber sido aceptados como instrumento de control de las afirmaciones racionales, no sólo son desconocidas sino condenados para mantener a la fuerza una categoría racional inverificable.

De tales premisas se deduce una noción estática de la Justicia. Se podría explicar diciendo que la justicia es la fuerza de la necesidad, brotada del corazón mismo del Ser, que mantiene a todas las cosas en su debido lugar. Es ella la que hace que el Destino encadene al Ser "en una totalidad inmóvil", <sup>105</sup> "la justicia no le concederá licencia relajando los lazos con los que le retiene". <sup>106</sup> La justicia viene a ser el mismo principio de contradicción que pone orden en todo el pensar y en todo al Ser, pero un principio de contradicción que funciona dando la rigidez de lo estático a todo lo que toca. Es esta noción estática de la justicia la que engendrará un retoño lejano: la escuela racionalista del Derecho Natural.

Por último, una aclaración. Cuando Parménides y los demás miembros de la escuela de Elea niegan el movimiento, no debe entenderse que eran incapaces de reconocer que existían en torno a ellos cosas y que éstas se movían. Lo que querían significar era que la realidad última y plena de todas las cosas no debe ser buscada en ellas sino en una realidad superior que las trasciende, la del Ser. Pero, al poner todo el acento de la realidad en el Ser unitario, inmóvil y permanente, no titubean en desconocer la realidad del mundo de los sentidos, que se convierte así en pura apariencia sin realidad propia. Como se ve, el vicio del Racionalismo ontológico se introduce cuando se estima tanto la realidad descubierta racionalmente que se hace un desprecio de otras realidades, en particular aquellas que se conocen por los sentidos.

#### 4. El enfoque intuitivo moral.

Heráclito de Efeso (ca. 544-484) es conocido sobre todo por su visión dinámica del cosmos: panta rei, todo está en devenir; "no se puede sumergir dos veces en el mismo río".<sup>107</sup> En cambio, no se conoce tan bien otra parte no menos importante de su pensamiento: su teoría del Logos.

Se han propuesto varias interpretaciones de este filósofo, que los antiguos llamaban "el oscuro". La que vamos a presentar, siguiendo a autores sólidos, procura partir de aquellas líneas generales de explicación que parecen deducirse de los pocos fragmentos conservados. Como es debido, indicaremos dónde la interpretación es discutida.

Hay dos ideas bases del pensamiento de Heráclito que están fuera de toda discusión. La primera es la muy conocida de que todas las cosas están sometidas al devenir, al flujo, al incesante cambio. Esta idea supone una actitud psicológica muy diferente a la de Parménides: la actitud realista que concede valor a los datos aportados por los sentidos.<sup>108</sup> Luis Farré la explica así<sup>109</sup>: "Equivale a retener el intelecto en lo experimental y sensible, vía ineludible para todo recto filósofo... Hay en Heráclito no solo la comprobación de un hecho evidente, sino una demora en su contemplación que parece convertirse en desaliento y luego en un conformismo pesimista... Diríamos que intenta agotar el sentido de lo humano y temporal sin paliaciones, sin falsos conformismos. Tal vez por eso es que sus fragmentos a veces desfilan una resignada tristeza, un matiz de desencanto, el desánimo sobre lo que ahora es y pronto dejará de ser. Se comprende por eso que a un tan atento observador del hombre, como racional reflejo de la inconstancia de la naturaleza, se le haya llamado de pesimista".

La otra idea indiscutible es que Heráclito interpreta el flujo de las cosas en función de la armonía del cosmos. Expresamente lo establece en su teoría del Logos o razón: " No obstante que esta razón es siempre verdadera, sin embargo los hombres son incapaces de comprenderla cuando la oyen por primera vez, y aun después de haberla oído en alguna forma. Porque, a pesar de que todas las cosas están sometidas al devenir de acuerdo a esta razón, parece como si los hombres no tuvieran de ello ninguna experiencia... " 110 Y en otro lugar: 111 "El sol no sobrepasará sus medidas. De lo contrario, los Erinias, servidoras de la justicia, lo descubrirán". Hay, pues, legalidad en el universo. En esto Heráclito no hace más que repetir una afirmación definitivamente aceptada como verdad. Pero, a diferencia de los de Elea que interpretaban la legalidad en forma estática, Heráclito la explica dinámicamente, por la armonía de los contrarios. "Los hombres ignoran que lo divergente está de acuerdo consigo mismo. Es una armonía de tensiones opuestas, como la del arco y la lira". 112

Hasta aquí, hay conformidad entre la mayoría de los modernos comentadores de Heráclito. 113 Pero, ¿cómo entender su teoría de la armonía de los contrarios? ¿Cómo explicar su visión del cambio y compaginada con su idea del cosmos? Hay gran divergencia de opiniones. Luis Ferré propone la suya partiendo de unas conclusiones que le parecen evidentes: "El fluir y la sucesión de los contrarios resultan evidentes a la conciencia. Sin embargo, a causa de su condición fenoménica, no pueden explicarse por sí mismos. Son la explicitación de algo; en ellos está un hecho que reclama una razón. Por lejos que se lleve el fluir y la sucesión de los contrarios, ... deben fundarse en una razón o en un principio. Es un regreso indirecto a la exigencia de los jónicos; pero luego de haber agotado los recursos de la experiencia y analizando sus manifestaciones. Ahí, en esta experiencia

y en estos análisis, se nos señala la ruta a seguir para dar con la explicación".<sup>114</sup>

"Considera (Heráclito) que ha habido desidia en la meditación de estos problemas. Muchos que le precedieron y a quienes una tradición nacional griega trata con res  
peto, no están exentos de fallas en lo concerniente a este conocimiento superior. Homero y Hesíodo fueron atraídos en exceso por lo sensible y múltiple y confeccionaron sus obras a base del conocimiento directo que derivaron de estas fuentes tan expuestas al engaño (fragmentos 56 y 57). Pitágoras, tan elogiado por sus investi  
gaciones, sintió la falacia de las mismas; pero Heráclito lo considera 'abuelo' (fragmento 81)."<sup>115</sup> "Sólo aquel que, en sus preocupaciones especulativas, haya llegado a vivir emocional y racionalmente estos momentos de exigencia metafísica, puede considerarse verdaderamente filosófico."<sup>116</sup> "Lo sublime, pero también lo peligroso de esta búsqueda, es la necesidad del salto: pasar de lo exterior a lo interior".<sup>117</sup> Hay que buscar y escuchar en el fondo de la conciencia propia al Logos o razón del universo presente en el alma. Porque "la sabiduría es una sola: conocer la razón, por la cual todas las cosas son dirigidas por todas".<sup>118</sup> No es un llamado al proceso de la abstracción metafísica, al modo de Parménides, sino a todas las facultades del ser humano. El camino es el autoconocimiento. "Yo me escudriñe a mí mismo".<sup>119</sup> Por eso Werner Jaeger escribe:<sup>120</sup> "Pero la autoobservación de que habla nada tiene que ver con la investigación psicológica de sus peculiaridades e ideosincrasia personal. Significa simplemente que al lado de la intuición sensible y el pensamiento racional, que han sido hasta aquí los únicos caminos de la filosofía, se revela un mundo nuevo a las tareas del conocimiento mediante la vuelta del alma a sí misma. (...) el conocimiento del Ser se halla

en íntima conexión y dependencia con la intelección del orden de los valores y de la orientación de la vida(...). El logos de Heráclito es el espíritu, como órgano del sentido del cosmos. Lo que se hallaba ya en germen en la concepción del mundo de Anaximandro se desarrolla en la conciencia de Heráclito en la concepción de un logos que se conoce a sí mismo y conoce su acción y su puesto en el orden del mundo. En él vive y piensa el mismo 'fuego' que impregna y penetra el cosmos como vida y pensamiento".

De ser verdadera esta interpretación - que no carece ni de buenos parámetros ni de coherencia interna fundada en los fragmentos heraclíticos - nos hallaríamos ante un nuevo enfoque filosófico, que se podría bautizar como "intuitivo moral". El logos de Heráclito sería "la intuición del espíritu como órgano del sentido del cosmos". <sup>121</sup>

"El pesimismo ante la contemplación del flujo continuo - del cual habíamos más arriba - así como su desconfianza y desprecio por las enseñanzas tradicionales <sup>122</sup>, hacen desconfiar a Heráclito, para encontrar la explicación última fundamental que dé sentido a todo, tanto del "conocimiento de las cosas visibles" <sup>123</sup> como de las opiniones razonadas de los mejores <sup>124</sup>. "La naturaleza humana no tiene conocimiento, pero sí la divina". <sup>125</sup> "El señor de quien es el oráculo de Delfos ni expresa ni oculta su significado, sino que lo manifiesta mediante señales". <sup>126</sup> "Y esas señales hay que buscarlas escudriñando en la conciencia propia <sup>127</sup> esa ley divina que alimenta lo que es común a todos, <sup>128</sup> - porque "pertenece al alma una razón que está en crecimiento continuo" <sup>129</sup>, de esa razón que es "lo uno, el único sabio, que quiere y no quiere llamarse con

por todas" y en cuyo conocimiento reside la única sabiduría. <sup>131</sup> La búsqueda es árduo y difícil. <sup>132</sup> "Mucha gente de que esta razón que se encuentran con ello, ni lo entienden, cuando lo aprenden; pero se imaginan comprenderlo". <sup>133</sup> "No obstante de que esta razón es siempre verdadera, sin embargo los hombres son incapaces de comprenderla cuando la oyen por primera vez, y aun después de haberla oído en alguna forma. Porque, a pesar de que todas las cosas están sometidas al devenir de acuerdo con esta razón, parece como si de ello no - tuvieran los hombres ninguna experiencia, cuando seleccionan palabras y hechos tal como lo expongo, dividiendo a cada una de las cosas de acuerdo a su clase y manifestando cómo es verdadera. Pero otros hombres ignoran lo que hacen cuando están despiertos, así como olvidan lo que hacen en el sueño". <sup>134</sup> En cambio, por la intuición moral los hombres son capaces de descubrir al honor sempiterno, <sup>135</sup> a la armonía escondida o no manifiesta, <sup>136</sup> a las lesiones del alma, <sup>137</sup> sin que se puedan agotar los límites de ésta, "tan profunda es su razón". <sup>138</sup> A veces se engañan los hombres en su interpretación de la belleza, de la bondad o de la injusticia; <sup>139</sup> pero tarde o temprano "la justicia descubrirá a los engendadores y testigos de falsedades", <sup>140</sup> porque "no sabrían el nombre de justicia, si no existiesen estas cosas". <sup>141</sup> En fin de cuentas, "casi todo lo divino se sustrae al conocimiento que por falta de fe". <sup>142</sup>

Este enfoque intuitivo moral entra de lleno en la tradición del "gran ensueño mítico y místico de una Grecia primitiva, expresada por órficos y pitagóricos, en la cual se mezclaban casi indistintos visión e intuición, razón y emoción". <sup>143</sup> - Pero es enormemente valioso el señalar que el camino a la justicia y a una visión de

palabras y hechos, dividiendo a cada una de las cosas de acuerdo con su clase", sino que

sino que es necesario partir del hombre integral. Por eso, con toda razón,

Werner Jaeger dice que "aparece la doctrina de Heráclito como la primera antropología filosófica". <sup>144</sup>

Se podrían señalar dos momentos en la confusa teoría del conocimiento de Heráclito. El primero consiste en la inmersión por medio de los sentidos en el mundo cambiante de las cosas. Hay quienes se quedan allí, construyendo opiniones sin fundamento, o contentándose con la felicidad de los placeres del cuerpo. <sup>145</sup> Pero el auténtico filósofo debe trascender el momento de la experiencia inmediata y llegar hasta el sentido recóndito del flujo de las cosas, debe descubrir la justicia, la belleza y bondad que Dios ha puesto en todas las cosas aunque "los hombres sostienen que algunas cosas son injustas y otras justas", <sup>146</sup> debe encontrar la armonía no manifiesta que es superior a la manifiesta. <sup>147</sup>

"Hay un mundo uno y común para los que están despiertos, pero el que duerme se reduce a un mundo propio". <sup>148</sup> El segundo momento es el de la intuición moral en la que no debe faltar la inspiración divina. <sup>149</sup> Este segundo momento supone el primero, pues "los hombres que aman la sabiduría deben estar familiarizados con muchas cosas", <sup>150</sup> pero "el aprendizaje de muchas cosas no enseña a comprender, de lo contrario hubiera adocinado a Hesíodo y Pitágoras y luego también a Jenofanes y Hecateo". <sup>151</sup> El segundo momento se alcanza cuando se adquiere la sabiduría, que "es una sola: conocer la razón, por la cual todas las cosas son dirigidas por todas". <sup>152</sup> Así volvemos al tema del Logos o razón, que preside toda la ética de Heráclito.

Seguimos en el terreno de las interpretaciones discutibles. Una de ellas que consideramos una tentación que se debe descartar por su falta de fundamento en los fragmentos

de heráclito consistiría en sacar las conclusiones que una mente moderna suele inferir de los puntos de partida aceptados por Heráclito. Para cualquier pensador moderno, si se acepta como método de conocimiento a la intuición moral y religiosa sin ningún control ni del proceso discursivo ni del conocimiento sensorial, no puede seguirse más que el relativismo y el subjetivismo moral. Esta conclusión parece confirmada además por la visión heraclítica de que todas las cosas están en perpetuo cambio. Pero esto equivaldría a cargar a Heráclito con nuestra mentalidad y con la experiencia que hemos adquirido al ver funcionar algunas ideas.

Creemos que de los fragmentos conservados de Heráclito se debe concluir con Luis Farre <sup>153</sup> en "su preferencia por lo que, en una moderna exégesis, denominaríamos valores absolutos como opuestos a los relativos. El mismo Stefanini cree que en Heráclito es evidente una inclinación a lo absoluto y positivo. Es una afirmación que se deriva del conjunto del pensamiento heraclítico". Es verdad que continuamente se muestra muy pesimista sobre la capacidad de la mayoría de los hombres para captar los valores absolutos, <sup>154</sup> pero también es verdad que para él "ser sensato es la máxima virtud; y es sabiduría decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza". <sup>155</sup> Heráclito, a la conducta de la masa que desprecia, opone una y otra vez los cánones de una ética inspirada en la sabiduría. "No es conveniente el obrar y el hablar como hombres dormidos", <sup>156</sup> pero "hay un mundo uno y común para los que están despiertos". <sup>157</sup> "Aquellos que hablan con entendimiento deben adherirse firmemente a lo que común a todos, como la ciudad se adhiere firmemente a sus leyes, y aun con más vigor. Pues todas las leyes humanas se alimentan de una, la divina; ésta manda cuando quiere, basta a

"Los mejores prefieren a todo <sup>U</sup>na cosa, el honor sempiterno a lo mortal. Los más se hartan como animales". 159

La ética de Heráclito es una ética aristocrática (de los mejores) sin casuística ni formalismos, 160 inspirada en la intuición moral e impregnada de sentido religioso; una ética que rechaza como falsa la felicidad que consiste en los placeres del cuerpo. 161 Es verdad que también es una ética primitiva donde abundan las confusiones, pero, al señalar como meta de la orientación de la vida el Logos presente en lo íntimo de la conciencia humana, revela un nuevo mundo a la filosofía. Sócrates aprenderá muy bien esta lección y la sabrá compaginar con un método riguroso; así preparará la gran síntesis filosófica que Platón, su discípulo, legará a la humanidad.

## El legado de Sócrates

Fuera del Cristianismo, ninguna figura es tan elevada y pura como la de Sócrates. La grandeza de su intelecto y la radianza de su personalidad humana se nos presentan además revestidos de esa cualidad tan poco común entre los paganos que es la amabilidad. Mucho y bueno se ha escrito sobre Sócrates. Con cierta pena por no poderle dedicar más espacio, nos limitaremos a dos referencias que conciernen nuestro tema: su método para alcanzar la Verdad y, lo que viene a ser uno de los frutos de ese método, su idea de la justicia. Prescindimos de tantos problemas apasionantes que suscita la vida y el pensamiento de tan preclaro personaje. Para ellos hacemos nuestros las conclusiones del magistral estudio de Antonio Gómez Robledo, Sócrates y el Socratismo (Fondo de Cultura Económica, México, 1966), así como las del siempre sólido y conocedor Werner Jaeger en su multitudada Paideia. Pero, antes de entrar en el pensamiento socrático, diremos algo del ambiente intelectual de su época.

### I. Las ideas predominantes en tiempos de Sócrates.

Cuando Sócrates aparece en escena, la razón enseorea todo el campo de la cultura griega. Es la edad de oro de Pericles. Se levantan monumentos que hasta la fecha son considerados entre las más grandes obras maestras del espíritu humano y en ellos se dan cánones del mayor rigor racional, como el de la sección aurea, formulada por Euclides<sup>162</sup> y plasmada en el Partenon (entre otras obras). El ritmo y el orden que son dos formas que reviste la razón estructuran todo el arte griego. Como escribe Will Durant<sup>163</sup>: "El Arte Griego es la razón hecha manifestar: la pintura griega es la lógica de la

**línea: la escultura griega es una adoración de la simetría, la arquitectura griega es una geometría marmorea.**

En cuanto al mundo de las ideas, estaba en el ambiente la crítica racional que se burlaba de los viejos mitos y coqueteaba con ideas novedosas, tales como la supresión de la esclavitud y la igualdad política y jurídica de las mujeres. La razón, joven y vigorosa después de sus primeros balbuceos, ya no consideraba nada que no pudiera ser sometido a su investigación y crítica. Claro está, era empleada en formas que diferían según las personalidades. Anaxágoras de Clazomene (ca. 500-428) se sirvió de ella para explicar los fenómenos naturales por sus causas próximas y ya no por fuerzas divinas.<sup>164</sup> Llegó a Atenas en 456 a.C., donde fue maestro de Arquelaos, el cual a su vez lo fue de Sócrates; mantuvo con Pericles una relación no sólo de amigo sino también de maestro, y probablemente a ella, más que a sus propias ideas, se debe el que los enemigos del gobierno ateniense lo procesaron acusándolo de impiedad. A pesar de la defensa del mismo Pericles, su rival Cleón logró la inculpación de Anaxágoras. Ya se sabe que este temido desterrado en Lámpsaco, donde siguió enseñando con gran reputación hasta su muerte.<sup>165</sup> La historia no solo ha reivindicado a Anaxágoras de su acusación sino que ve en él a un gran filósofo monoteísta. En efecto, en su teoría del Nous, Anaxágoras reconocía que, si es posible conocer racionalmente los fenómenos naturales por sus causas próximas, eso se debe a que todo en todo el universo un plan racional coherente cuya existencia sólo es posible por una causa que sea justamente principio activo del movimiento del todo y principio inteligente de ese orden: tal es el Nous que se puede traducir por Espíritu o Razón que es algo infinito, autosuficiente, existente por sí mismo, todopoderoso y que lo domina todo, es decir, Dios. Pero no todos los pensadores contemporáneos de Anaxá-

dice que "hubo de aparecer frente a sus predecesores con un hombre sobrio entre desatinados", 166 y lo mismo hay que decir respecto de sus coetáneos. El más notable de éstos fue Protágoras de Abdera (ca.481-411), el más importante de los sofistas o maestros de sabiduría cuyas enseñanzas dan la tónica a la actitud filosófica predominante entre ellos. "El hombre es la medida de todas las cosas", dijo Protágoras según El Sofista de Platón. Y con ello significaba la relatividad de todo conocimiento humano: no hay verdades absolutas que puedan ser desveladas gradualmente por la razón humana sino únicamente verdades relativas que son válidas sólo para el sujeto que las piensa. La conclusión sacada por el mismo Protágoras es que "sobre cada argumento se pueden adelantar dos discursos en perfecta antítesis entre ellos". 167 El uso de la razón se convierte en un juego que permite hacer kalobarismos con las ideas, o según la crítica de Aristófanes en Las nubes, injustamente dirigida contra Sócrates - en el instrumento por el cual "estos hombres (los filósofos) te enseñarán, con tal que les des dinero, a hacer triunfar, por tu elocuencia, todas las causas, así las justas como las injustas".

El escepticismo propuesto por Protágoras reviste una forma todavía más radical en Gorgias de Leontium (483-375). En su libro De la naturaleza o sea del no ser defendía las tres siguientes afirmaciones: 1) nada existe; 2) si algo existiera, sería incognoscible para el hombre; y 3) si algo fuera cognoscible, ese conocimiento no podría ser comunicado por una persona a otra. No se podía llegar más lejos en el desprecio de la razón.

Los sofistas eran escépticos pero de ningún modo pesimistas; sabían amar la vida y la gozaban sobre todo en sus deleites más refinados, que son los placeres intelectuales. Grandes señores de la discusión y de las sutilezas en los razonamientos,

argumentación y desarrollaron la dialéctica. La mayor parte de ellos exhibían sus doctrinas disolventes desde el despegue que da la altura a los hombres maduros que todo lo han visto y aquilatado y sintomar sus propias ideas demasiado en serio: jugaban, como consumados malabaristas, con el fuego de las ideas, sin preocuparse de su afecio deletéreo en la moral y las costumbres. Desgraciadamente la juventud dorada de una Atenas enriquecida y en la culmen de su poderío aceptaba esas ideas como la justificación de los propios excesos. Con su distanciamiento entre naturaleza y convención humana y su afirmación de que lo bueno consiste en lo permitido por la primera sin importar lo que diga la última, los sofistas abrían la puerta al culto de los instintos animales y ofrecían una apología de las tendencias más bajas del hombre. Pretendían liberar a los hombres de los prejuicios morales, pero terminaban esclavizándolos a sus pasiones. Tal es el destino de todo iluminismo, cuando sólo critica y no ofrece nada en cambio de lo que destruye.

Es entonces cuando aparece Sócrates, el sabio entre los sabios, capaz de usar la razón mejor que cualquier sofista y para un fin mucho más noble que el placer intelectual de jugar con las ideas: se va a servir de ella para descubrir la verdad propia de la naturaleza humana porque es una naturaleza racional.

## 2. - La mayéutica socrática.

De todos es sabido que el método socrático consiste en preguntas y respuestas, pero es evidente que no basta preguntar y contestar para que se dé el método socrático. Las preguntas deben hacerse con determinada finalidad

socráticos menores presentan al maestro dialogando con diferentes interlocutores versan siempre sobre temas de carácter moral y proceden siempre en la misma forma: comienzan averiguando lo que se piensa de una virtud, prosiguen rechazando las falsas nociones que se dan sobre la misma y terminan obligando al interlocutor a reconocer que esa virtud sólo puede tener sentido si se la acepta como un valor absoluto de cuya realización depende la perfección moral del hombre. Sócrates bautizó a su método como la mayéutica o arte de parrear, es decir, arte de asistir a una mujer cuando para (maieutike techné, de maia, partera). El nombre es muy elocuente, porque sugiere apropiadamente la finalidad del método. Quien pregunta no debe imponer su modo de pensar, sino simplemente dirigir a su interlocutor para que este primero descubra que tiene alguna idea del tema que se investiga, después vaya refinando su concepto (sobre todo, al descartar las ideas que llevan al absurdo) y termine aceptado como propia la noción correcta. Es decir, el método tiende a que el interlocutor haga claras y explícitas nociones que ya posea aunque sólo en forma confusa e intuitiva.

Sócrates se proclama "estéril en sabiduría" y reconoce que "el reproche que muchos me hacen, de que así como pregunto a los demás, no doy jamás mi opinión personal sobre nada, por falta de sabiduría, es un reproche verdadero". 168

Lo que pasa es que es fiel a su método: en él maestro debe borrarse y seguir el flujo de ideas de su dirigido. Pero borrarse no significa permanecer pasivo. El mismo Sócrates nos explica cuál deba ser la función del maestro en su método cuando dice de sí: "yo puedo distinguir con todo rigor si el pensamiento del joven ha parido un arte verdadero y falso, o sea el contrario, un fruto de vida o muerte". 169

lo tanto, la función del maestro es hacer que el alumno perciba la falsedad o ilusión de algunas de sus nociones, lo que se puede lograr llevándolas hasta el absurdo implícito en ellas. Ese es el proceso que vemos repetir Sócrates en los diálogos que han conservado su enseñanza. No hubiera podido llevarlo a cabo con tanto éxito de no haber poseído el mismo como lo reconoce la doble intuición, la de la falsedad y la de la verdad. Y esta intuición la poseía en grado eminente. Más adelante veremos que esta doble intuición implica una cosmovisión filosófica, aunque no forzadamente un sistema elaborado de filosofía.

En cuanto al método, la mayéutica no podría funcionar si éste no estuviera en posesión, aunque sea sólo implícita e intuitiva, de algo de verdad. La genialidad del método y de los diálogos platónicos en los que lo vemos funcionar consiste en que prueba en forma concluyente que todos los hombres tenemos intuiciones innatas de las verdades morales, no sólo porque solemos reconocer que determinados términos poseen un contenido vislumbrado con mayor o menor claridad, sino porque ese contenido es aceptado intuitivamente como necesario en nuestras vidas y en nuestras relaciones con otros. El método logra así lo que menos esperaban los sofistas: desenmascarar la raíz de las doctrinas escépticas y relativistas, que es la confusión de nuestras vidas y el desmoronamiento del hombre vivo, aunque sea sin darse cuenta, los valores absolutos. Es claro, sin embargo, que el método sólo tiene eficacia tratándose de verdades morales, pues las de la naturaleza no se poseen por intuición innata sino que deben adquirirse por la experiencia.

En este sentido hay que entender lo que dice Aristóteles en su Metafísica: "Sócrates, cuyas lecciones se referían exclusivamente a cosas morales y de ningún modo a la naturaleza, habían en este campo buscado lo universal y fijado el primero el pensamiento sobre las definiciones". <sup>170</sup> Y también: "con razón puede atribuirse a Sócrates el descubrimiento de estos dos principios: los argumentos inductivos y la definición general. Estos dos principios son el punto de partida de toda la ciencia. Sócrates no concedía una existencia separada ni a los universales ni a las definiciones". <sup>171</sup> Cuando escribo estas frases Aristóteles estaba preocupado en refutar a Platón en su teoría de las ideas existentes aparte de las cosas sensibles. Por eso presenta a Sócrates como un lógico y un metafísico, cuando en realidad Sócrates, si se servía de la lógica y hacía metafísica, era sólo en función de su preocupación constante: el descubrimiento de valores morales absolutos. Es verdad que Sócrates busca las características universales de las virtudes y que, para encontrarlos procede inductivamente, es decir, a partir de los casos concretos en que se manifiestan esas virtudes. También es verdad que Sócrates alcanza la elaboración de definiciones, las cuales ya se dan en el plano de la abstracción metafísica. Pero, en uno y en otro caso, lo único que interesa a Sócrates es demostrar que los hombres poseemos intuiciones innatas de las virtudes y que estas pueden ser explicitadas si se les sujeta a un análisis racional. Por eso creemos que Sócrates era sincero cuando con humildad, aunque tal vez no sin alguna punta de ironía, confiesa que él por sí no ha producido ningún fruto vital en la filosofía. La preocupación de organizar racionalmente en un sistema filosófico las ideas socráticas vendrá después con Platón y los demás socráticos, pero en el maestro, como dice muy bien Antonio Gómez Robledo, <sup>172</sup> se trata de conceptos más vividos

que racionalizados, y por esto mismo no podían expresarse en un cuerpo de doctrina". En el mismo sentido se pronuncia Werner Jaeger: "El diálogo socrático no pretende ejercitar ningún arte lógico de definición sobre problemas éticos, sino que es simplemente el camino, el método del logos para llegar a una conducta acertada".

173

### 3. - La idea socrática de justicia.

Entre los conceptos más vividos por Sócrates, destaca su idea de la justicia. Y era natural: la justicia es la virtud que sitúa al hombre respecto de la Divinidad, de los demás hombres y consigo mismo. En la república Platón trata extensamente de ella, pero, aunque las ideas allí expresadas son indudablemente de raíz socrática, es muy difícil sino imposible el deslindar lo propiamente socrático de la aportación platónica. Por eso preferimos, en nuestro estudio de la idea socrática de la justicia, limitarnos a los diálogos más antiguos de Platón y más particularmente a la Apología y al Critón. También nos serviremos de lo que se conoce de la vida de Sócrates por otras fuentes, en especial por El banquete, por Jenofante y por Diógenes Laercio.

Para percibir el relieve que tiene la aportación socrática en esta materia, es conveniente insistir en las enseñanzas de los sofistas sobre la justicia y la autoridad de la ley. Estos, con su espíritu crítico que no admitía ningún límite, ni de tradiciones, ni de religiones, ni de fronteras, se pueden llamar los primeros cosmopolitas. Venían de todas partes del mundo griego, habían viajado mucho y cono-

perspectiva desde la cual juzgaban con menosprecio las organizaciones políticas locales, y entre ellas la democracia ateniense. Unos - Calicles, Trasímaco - lo condenan porque juzgan artificial y destructiva su idea de la igualdad. Dice el primero: <sup>174</sup> "Tratamos a los mejores y más poderosos entre nosotros, desde la niñez, como leones; los oprimimos, los engañamos y los avasallamos cuando les decimos que deben contentarse con ser iguales a los demás y que esto es lo noble y lo justo". Otros Antifón de Atenas, Hipias de Elis conceptúan a esa misma igualdad como insuficiente, porque no se extiende ni a las mujeres ni a todos los hombres, incluyendo a extranjeros y a esclavos. Todos contraponían el orden de la naturaleza (physis), descubierto por la razón, al orden del Derecho Positivo (nomos) que, según ellos, no tiene otro fundamento que la convención humana. Así minaban la autoridad de la ley vigente. Antifón concluía que era lícito traspasar la ley, con tal que nadie lo advierta; y lo mismo pensaba Hipias. <sup>175</sup> En cuanto a Calicles y Trasímaco, no ven porque se deba obedecer a la ley, con tal que su desobediencia no nos traiga algún daño o incomodidad, puesto que la ley no es más que la imposición arbitraria de la voluntad del más fuerte.

Con la perspectiva que sólo puede dar el transcurso del tiempo, podemos percibir en el pensamiento político de los sofistas dos defectos: un racionalismo un tanto ingenuo para juzgar lo que era más conveniente a Atenas y demás ciudades griegas, y un naturalismo biológico que socavaban los valores supremos de la vida. Contra ambos defectos reacciona Sócrates.

Mientras que los sofistas juzgan la realidad política ateniese con el desapego que da el haber nacido lejos de Atenas (Antifón es el único sofista nacido en ella) y con la frialdad racionalista propia del cosmopolitismo, Sócrates se siente vitalmente vinculado con su ciudad. Su juventud coincidió con el período de expansión y auge que siguió a la gran victoria sobre los persas y que culminó, en el exterior, en la organización del Imperio marítimo de Atenas y, en el interior, en la constitución democrática de Pericles. Sócrates tomó las armas para consolidar ese Imperio, pues sabemos por El Banquete de Platón que fue un hoplita en la campaña que culminó con el sitio de Potidea (432-429 a.C.) En su edad madura fue testigo del glorioso florecimiento artístico y político de la Atenas de Pericles. Y, aunque se le tenía por un mal democrata, pues nunca quedó plenamente convencido de que se designara por la suerte a los que debían ser miembros de la Boulé o Asamblea de los Quinientos y de los tribunales de los "helistas", <sup>176</sup> el hecho es que Sócrates se sentía plenamente identificado con las leyes de su ciudad a las que, según su declaración, vio cómo administraban justicia y gobernaban a la ciudad <sup>177</sup> y aceptó sin que le fueran impuestas violentamente. <sup>178</sup>, elogia en particular las leyes sobre el matrimonio y sobre la educación, <sup>180</sup> y desprecia a Tesalia donde "allí sí que hay total falta de orden". <sup>181</sup> Pero lo que más admira en la democracia ateniese es la legalidad, ya que se puede "tratar de persuadirlos (a las leyes) en lo que permita la justicia, más no hacerles fuerza". <sup>182</sup> Por eso podemos repetir las palabras de A.E. Taylor: <sup>183</sup> "Sócrates

derivó, sin duda alguna, el sentimiento de la importancia de la obediencia implícita a la autoridad legal y de la veneración a la constitucionalidad estricta, sentimiento que le acompañó toda su vida, del espíritu de la Atenas de Pericles". Cuando, después de la batalla de las Arginusas (406 a.C.), se juzgó en bloque a los diez generales que no recogieron a los náufragos del combate naval, Sócrates fue "el único de los prisioneros que se opuso a vosotros en esta violación de la ley", y eso era "cosa contraria a las leyes, como lo habeis reconocido todos posteriormente", <sup>185</sup> pues lo debido era que se juzgara a cada acusado por separado. También cuando, bajo el régimen de terror de los Treinta Tiranos (404 a.C.), se le intima que cese en su magisterio y a que participe en el arresto y muerte del infortunado León de Salamina, Sócrates no titubea en desobedecerles, <sup>185</sup> pues se trataba de dos casos violatorios de las leyes democráticas atenienses. En cambio cuando, una vez restaurada la constitución democrática respetando todas las formas de la legalidad, se le procesa y condena a muerte, entonces Sócrates se siente obligado en conciencia a acatar la sentencia, porque lo que está en juego es la justicia la cual ve Sócrates identificada con la obediencia a las leyes.

Como se ve, no puede haber mayor diferencia entre la actitud de los sofistas y la de Sócrates. Los primeros hacen de la justicia un mero objeto de especulación racional que, en el mejor de los casos, es un mero modelo utópico para las concusiones humanas y, las más de las veces, es la racionalización de la fuerza de los poderosos. En cambio, Sócrates ve en la justicia la expresión de los deberes morales que tiene, antes que nada, respecto de la intución que Dios le ha señalado en la tie

que consiste, según sus palabras <sup>186</sup> en predicar a todos "que la virtud y la justicia, que lo legal y las leyes son lo que más dignifica al hombre". La justicia es también para él la virtud, no teórica sino esencialmente concreta, que le obliga a ser fiel a la legalidad de su querida Atenas y es esta legalidad - la de la Atenas democrática - la que expresa las exigencias concretas de la justicia.

Más tarde, Aristóteles sistematizará estas vivencias explicándonos su famosa distinción entre lo justo natural y lo justo legal. <sup>187</sup> Para Sócrates, más que de una doctrina, se trata de

principios vividos. Sólo así adquiere pleno sentido la fórmula con la que muchos - suelen resumir el pensamiento de Sócrates: virtud es saber. No debe ser entendido como un intelectualismo, tal como la interpretó la Ilustración del siglo XVIII, para

la cual bastaba instruir a los hombres para hacerlos virtuosos. Todo lo contrario al intelectualismo, lo que enseña Sócrates es que "no se podrá ser virtuoso mientras no se logre captar vivencial y existencialmente el sentido de las virtudes. <sup>188</sup> Por eso, como lo

explicábamos más arriba, su método inductivo, más que un proceso lógico, es un proceso de descubrimiento que va de las vivencias de una virtud en casos concretos a la vivencia de la virtud en general, y la finalidad de la mayéutica no es instruir sino despertar

en el interlocutor esa vivencia. Por lo mismo, el Socrático no es propiamente un sistema discursivo sino más exactamente una *cosmovisión* que está persuadida que la sabiduría (*sophia*) de los valores es posible y que por ella se llega a la virtud. En apoyo

de esta *cosmovisión*, Sócrates se sirve de no pocos argumentos discursivos (mucho más sólidos y profundos que las filosofías anteriores) pero sin pretender organizarlos en un

sistema filosófico. Partiendo de los mismos principios filosóficos, vividos y tan caramente

defendidos por Sócrates, sus discípulos Platón y Antistenes así como Aristóteles, discípulo

La polémica de Aristóteles contra Platón.

En un estudio como el nuestro sobre los antecedentes griegos del Racionalismo, se puede ceder a la tentación de tildar a Platón de racionalista. Sin pretender hacer una exposición de su pensamiento sino únicamente situarlo frente a las diversas formas de Racionalismos, lo vamos a contraponer con el de Aristóteles. Nuestro intento se reduce, por lo tanto, a descubrir las raíces de los dos sistemas filosóficos que más han influido en la cultura. Ambos parten de una cosmovisión socrática en su meollo pero la matizan diferentemente, de tal suerte que sus procesos lógico-discursivos los llevan a posiciones ontológicas también diferentes.

En la contraposición de los sistemas platónico y aristotélico, es evidente que Aristóteles se halla en ventaja. No sólo tuvo la oportunidad de aprovechar lo constructivo del sistema de su maestro, pues permanece en la Academia desde sus dieciocho años hasta la muerte de Platón (es decir, por el espacio de veinte años), sino que elabora su propio pensamiento y las críticas contra el de Platón cuando éste ya no puede contestarle ni defenderse. La crítica moderna se encarga en gran parte de hacerlo. El resultado es que se nos da un Platón mucho más cercano a Aristóteles de lo que los escritos de este último, preocupado en resaltar las diferencias, lo habían presentado.

En su polémica contra Platón, Aristóteles maneja un lenguaje y se sitúa en planteamientos mucho más técnicos (y, por consiguiente, más precisos) que los que usa su maestro. "Aristóteles dice que el estilo de Platón es un medio entre el poético y el prosaico".<sup>189</sup> Esto, que es rigurosamente verdadero, por una parte, además de hacer muy atractiva la lectura de los diálogos platónicos, permite al lector abrirse a

Intuiciones riquísimas (pues la poesía es muy apta para comunicar intuiciones), pero, por otra, mantiene todo el pensamiento platónico en la misma imprecisión propia del estilo poético, en el que un velo de lirismo recubre (muy bellamente, por cierto) las ideas. En cambio, Aristóteles, al que conocemos sobre todo por obras en prosa de la más seca y técnica que existe, se puede dar el lujo de criticar a su maestro no sólo por ideas que indudablemente éste defendía sino también por algunas otras que el lenguaje poético da ocasión a que se le atribuyan. Tal sería, por ejemplo, la existencia de las ideas en un lugar aparte del mundo visible, el célebre topos ournós (literalmente, región celestial o aérea). Ya veremos que, si traducimos estas palabras por "plano espiritual", probablemente haremos más justicia a Platón. El hecho es que el estilo poético de Platón da ocasión a su discípulo de presentarse como quien enmienda la plana al maestro, cuando en realidad lo único que hace muchas veces es poner en lenguaje más técnico o reducir a prosa filosófica intuiciones expresadas líricamente por su maestro. Por eso, es justo decir con Alfredo Fouillé<sup>190</sup> que "Aristóteles tenía el derecho de reprocharle como enteramente vacíos de sentido símbolos cuyo sentido profundo había sabido descubrir muy bien por cuenta propia".

El desarrollo del tema que nos ocupa comenzará por subrayar las intuiciones socráticas que sirven de núcleo común a los sistemas platónico y aristotélico. A continuación haremos una breve referencia a las cosmovisiones propias de cada uno de los dos grandes filósofos, para ver si en ellas podemos encontrar el fundamento de las diferencias de sus sistemas. Luego exploraremos los puntos centrales de sus posiciones en ontología, teoría del conocimiento, lógica y ética. Subrayaremos las coincidencias y diferencias más importantes entre los pensamientos de los que probablemente han sido dos más grandes filósofos de nuestra cultura.

### 1.- El núcleo socrático común.

Sócrates, al <sup>1</sup>redicar no sólo con palabras sino con su vida y su muerte, dejó un legado de doctrinas y vivencias que sirvieron de estructura primero a las cosmovisiones y luego a los sistemas filosóficos de Platón y de Aristóteles. En primer lugar, para los discípulos de Sócrates (y Aristóteles también lo es, aunque lo sea a través de Platón) la filosofía ha cobrado un nuevo sentido: es mucho más que la mera investigación de las últimas causas, es un saber de salvación que compromete al hombre al explorar su destino en relación con las últimas causas. La proclama de Sócrates "jamás, mientras viva, dejaré de filosofar" <sup>191</sup> Se convierte en un llamado a todos los hombres de buena voluntad para que utilicen su razón, ya no para jugar con las ideas, sino para descubrir la responsabilidad que tienen sus vidas ante Dios, ante los demás hombres y para consigo mismos. Los sistemas filosóficos de Platón y de Aristóteles no podrán ser entendidos por quien sólo ve en ellos dos laboriosos intentos de especulación racional, porque era en realidad en ellos la razón y sus hallazgos sus meros instrumentos que sirven sólo para lograr la suprema meta señalada por Sócrates: encontrar el sentido de la vida y del destino del hombre. Por eso, en sus sistemas filosóficos siempre está presente el espíritu educador de la Socrática, que quiere hacer mejor al hombre haciéndole reflexionar sobre su destino aquí en la tierra.

Porque Sócrates no se contentó con recalcar el papel pedagógico de la filosofía sino que también precisó como debía perfeccionarse el hombre: por la realización de los valores absolutos de la bondad y de la justicia. Ya vimos que era precisamente esto lo que contraponía su enseñanza a la de los sofistas. El explicar cómo se dan valores absolutos va a ser la preocupación central de los sistemas filosóficos de Platón y de Aristóteles. No sabemos hasta qué punto logró Sócrates fundamentar filosóficamente su vivencia de la existencia de valores absolutos. Que sus enseñanzas comprendían razones dirigidas a probarla, parece que no cabe la menor duda si se atiende al impacto que produjo en sus discípulos y a los testimonios de Platón y Jenofonte. Pero,

¿ hasta qué punto esas razones ya estaban organizadas en sistema filosófico? No lo podemos precisar, porque no sabemos hasta donde se extiende la enseñanza socrática en los diálogos de Platón y porque la obra de Jenofonte presenta a Sócrates argumentado sobre diversos temas pero sin evidenciar la existencia de un sistema. En todo caso haya existido o no un sistema filosófico socrático (y lo último nos parece más probable) lo que no podemos dudar es que exista una cosmovisión socrática, que después pasa a constituir el núcleo de las cosmovisiones platónica y aristotélica. Esta cosmovisión se puede sintetizar en las siguientes afirmaciones: existen valores absolutos (es decir, que son válidos aunque el hombre no los conozca o los conozca mal); los valores tales como el deber, la piedad o santidad, la amistad, la sabiduría, la ciencia, la virtud y la justicia, aunque aparentemente son diferentes, en realidad sólo son facetas diversas de la bondad; la médula de la existencia humana (es decir, de la personalidad humana) reside en su carácter moral; el hombre no es concebido, por lo tanto, como un mero animal, regido por sus instintos naturales y sometido a las leyes de la fuerza (tal como lo concebían en particular Calicles y Trasímaco), sino con una dignidad especial, que debe al hecho de poseer un alma; las exigencias que Dios tiene respecto de los hombres se caracterizan en el cumplimiento de los valores absolutos; la razón debe, por lo tanto, imperar sobre los instintos y en la eficacia del imperio del hombre sobre sí mismo encuentra él la verdadera libertad; los valores absolutos pueden ser conocidos por el hombre porque existe en él logos que le permite penetrar en la esencia de esos valores; el desarrollo moral de los individuos no puede concebirse sino es en estrecha relación con el bien y la justicia de la polis.

Parece ser también, si se atiende a Aristóteles y a Jenofonte, <sup>192</sup> que Sócrates llegó a algunas precisiones en materia de teoría del conocimiento. Las afirmaciones, centrales en los sistemas platónico y aristotélico, de que no hay ciencia posible del individuo en tanto que individuo y de que toda ciencia tiene por objeto algo universal, parecen haber sido tomadas de Sócrates por ambos pensadores.

Es probable que el núcleo socrático común se extienda algo más de lo que hemos expuesto

y abarque algunas de las coincidencias que a continuación señalaremos entre los sistemas de Platón y Aristóteles, pero el atribuir éstas, sin más, a Sócrates sería un tanto arriesgado, por la ausencia de pruebas o, por lo menos, de indicios sólidos. Para nuestro propósito, lo importante es reconocer en Sócrates al antepasado de los sistemas filosóficos que nos proponemos comparar.

## 2.- Las cosmovisiones de Platón y de Aristóteles.

El temperamento es el factor que tamiza las influencias del medio ambiente para formar la cosmovisión. Un determinado acontecimiento (por ejemplo, una prolongada enfermedad o la influencia de una personalidad autoritaria y absorbente) puede ser la causa que impida la integración de la personalidad de uno y servir de estímulo a la integración de la personalidad de otro; la diversidad de temperamentos explicará la diferencia en las reacciones. Otro ejemplo: el hundimiento del poderío político de la patria provocará en los más una cosmovisión pesimista, pero en unos pocos, de temperamento excepcionalmente vigoroso e idealista, será el acicate para construir una cosmovisión de grandeza y heroísmo. La historia nos informa de muchos casos en que, cuando parecía perdido, la energía y optimismo de unos pocos hombres transformó la derrota en victoria o la decadencia en empuje ascendente. Es natural que, tratándose de filósofos, el impacto del temperamento no se proyectará directamente sobre acontecimientos políticos sino sobre las cosmovisiones que servirán de base a sus sistemas filosóficos. Trataremos de reconstruir las cosmovisiones de Platón y de Aristóteles a partir de lo que sabemos de sus temperamentos y de los acontecimientos que influyeron en sus vidas.

Como se sabe relativamente poco del temperamento y de la vida de los filósofos que ahora estudiamos, es fácil incurrir en la confusión de explicar sus personalidades por los sistemas filosóficos que elaboraron. Han nacido así dos retratos que podrían ser calificados de populares: Platón sería el hombre artista de inspiraciones poéticas y religiosas, en tanto que Aristóteles sería el sabio perdido entre los libros de una biblioteca, frío y seco en su contemplación de la vida. A nuestro modo de ver, estos retratos confundirán las personalidades

en que éstas han llegado hasta nosotros.

Sobre los peligros de reconstruir la personalidad de un filósofo a partir de su filosofía, daremos un par de ejemplos. De la filosofía de Nietzsche, con su exaltación del superhombre y de las fuerzas vitales, cabría pensar que su elaborador, además de poseer innegables dotes artísticas, sería un hombre de magnetismo político, de vitalidad desmesurada y con facultades de líder, es decir, una especie de Julio César romántico. Sin embargo, sabemos que era enfermizo (toda su vida fue molestado por fuertes jaquecas) y de temperamento nervioso e inestable, y que sus ideales heroicos, lejos de alcanzarle la paz y la seguridad en sí mismo, eran en verdad sueños por los que huía de la realidad. Al revés, del sistema filosófico de David Hume, con su frío y destructivo análisis del conocimiento humano y con su escepticismo absoluto de los valores, se podría deducir que nos hallamos ante un misántropo decepcionado de la vida y de la cultura; pero era corpulento, comelón, buen vividor, amigo de filósofos, de mente inquieta por todas las ideas y formas de cultura, y dotado de esa ironía tan inglesa que permite <sup>hacer</sup> las cosas más atrevidas guardando el rostro más imperturbable.

El que sea peligroso reconstruir la personalidad de un filósofo a partir de su filosofía sobre todo cuando no se usa otro medio de control, no quiere decir que ese camino no tenga algunas posibilidades. Al fin y al cabo, debe haber correspondencia entre un sistema filosófico y la cosmovisión que lo sustenta. El error puede filtrarse si se confunde sin más a la cosmovisión con la personalidad del filósofo, pues la primera puede nacer no sólo como prolongación de la segunda sino también como reacción contra la misma.

De los sistemas filosóficos de Platón y de Aristóteles si podemos afirmar sin vacilar que ambos se fundamentan en la cosmovisión socrática, no sólo por el estudio interno de los sistemas que así lo exige, sino también por toda la información que tenemos de sus vidas y trayectorias intelectuales. Los dos siempre se proclamaron socráticos y sinceramente presentan sus pensa

mientos como enraizados en las enseñanzas de Sócrates. El que éstos hayan llegado a Aristóteles a través de Platón, no fue óbice para que el Estagirita más de una vez se sintiera más socrático que su mismo maestro, como cuando le arguye que Sócrates no concede una existencia separada ni a los universales ni a las definiciones.<sup>193</sup> En realidad todo parece indicar que aceptaron la cosmovisión socrática con toda naturalidad, aunque es muy posible que en Platón la aceptación definitiva no se hizo sino después de la muerte de su maestro y cuando en Megara repensó el valor de sus enseñanzas (esa debió de ser una posición prefilosófica). En cuanto a Aristóteles, aunque parece que ya tuvo diferencias con su maestro en vida de éste, al punto que Platón dijo "Aristóteles nos tira coques, como hacen los potillos con sus madres",<sup>194</sup> en varios pasajes de la Metafísica y de otras obras usa la primera persona del plural "nosotros" refiriéndose a los platónicos, incluyéndose evidentemente en el grupo aun cuando critica algunos de sus doctrinas; lo cual quiere decir que hacía propia la cosmovisión socrática, sobre la cual se edifica el platonismo y más tarde se levantará el aristotelismo, y que, si hubo toma de posición prefilosófica, ésta no versó sobre la cosmovisión socrática (que parece haber aceptado naturalmente desde sus años en la Academia) sino sobre los fundamentos ontológicos y gnoseológicos de la racionalización filosófica. En otras palabras, la polémica que entabla Aristóteles contra Platón no debe interpretarse como un rechazo de la cosmovisión socrática de éste, sino como un diferente acercamiento a ella. El espíritu crítico de Aristóteles, que es lógico suponer debió poseer por temperamento y que en todo caso se despertó tempranamente gracias a los métodos mayéuticos de la Academia, se dirigía no al núcleo socrático común discípulo y maestro sino al sistema filosófico platónico que explicaba ese núcleo. Por eso, ni el maestro desconocía al discípulo como hijo de su enseñanza, ni éste dejaba de proclamarse platónico. Tal vez, en la juventud, cuando el ardor de la discusión es más grande y se ven más acentuadas las oposiciones que las convergencias, Aristóteles no sólo se creía en mayor oposición contra su maestro de lo que realmente estaba sino que debería manifestar sus rebeldías con no poca energía y petulancia. La

a la vez de la impetuosidad del discípulo como de la paciente comprensión del maestro. ... Cuando las juveniles oleadas del espíritu crítico se calmaron, cuando las dudas Profundas que todos llevamos dentro y los impulsos de autoafirmación por medio de la originalidad encontraron satisfacción en un sistema filosófico propio, Aristóteles se declaró platónico, porque en fin de cuentas aceptaba la misma cosmovisión socrática de su maestro.

El problema que nos planteamos ahora no es, por consiguiente, averiguar cómo era la cosmovisión de Platón y de Aristóteles pues que era socrática en ambos pensadores, lo tenemos por incontrovertible sino <sup>cómo</sup> vivían cada uno de ellos, debido a sus temperamentos y a los acontecimientos que influyeron en sus vidas.

Intentaremos acercarnos al conocimiento de los temperamentos de nuestros dos grandes filósofos a través de la iconografía, reconociendo que la de Platón es más segura que la de Aristóteles. Platón es representado una y otra vez como lo que se podría llamar un magnífico ejemplar del ideal griego del hombre; un cuerpo vigoroso y bien proporcionado que en su juventud debió de haber sido atlético, una cabeza magestuosa y bella que podría servir de modelo a la de Zeus. En los bustos de los museos de Estocolmo y del Vaticano (el primero se remonta al siglo IV a.C.), vemos una frente poderosa parcialmente recubierta por el cabello, una nariz recta aristocrática, y labios sensuales. La impresión general es de una personalidad equilibrada, enérgica, serena, emparentada con la del legislador Pericles y con la del robusto y pesimista Sófocles (en el busto de Estocolmo, la serenidad recubre un aire de tristeza, que hace al retratado un tanto retraído y meditabundo). Esto corresponde a lo que sabemos de Platón por Diógenes Laercio: <sup>195</sup> que era de familia aristocrática, que "se ejercitó en la palestra bajo la dirección de Aristón argivo, maestro de lucha, el cual, por la buena proporción del cuerpo, le mudó en el de Platón (la raíz griega plat indica "extensión", "anchura") el nombre de Aristocles que antes tenía" y "dicen algunos que luchó en los juegos ístmicos" (también el aristócrata socrático en su juventud la lucha en la que ganó un premio) y que participó en tres

campañas militares, con tanto éxito que mereció un premio por su valor. En la tipología del psicólogo W.H.Sheldon,<sup>196</sup> Platón pertenecería al somatotipo mixto o equilibrado con tendencias a la mesomorfía, es decir, poseería un temperamento básicamente equilibrado pero con cierta tendencia a la energía, al ejercicio y a alguna franqueza y extroversión en su manera de ser.

De Aristóteles poseemos dos especies de representaciones estatuarias. La más segura es una réplica romana de un retrato coétaneo que lo muestra con barba. Werner Jaeger la comenta así:<sup>197</sup> "El busto, que la reciente investigación reconoce ser verdaderamente de Aristóteles, muestra una cabeza muy individual. El artista ha hecho su trabajo en una manera un tanto convencionalmente refinada, pero a pesar de eso posee una personalidad elocuentemente vívida. Como en la famosa cabeza de Eurípides, el pensador es revelado por el cabello cayendo en delgados y escasos mechones sobre una poderosa frente. Sin embargo, el artista no se atuvo a esos rasgos más o menos convencionales en su esfuerzo de captar la individualidad de su sujeto. Desde el lado, nos llama la atención el contraste entre la barbilla, que sobresale bajo una boca firmemente cerrada y que da una expresión de indomable energía, y la mirada de los ojos, dirigida en un plano raso hacia algún punto fijado fuera del hombre y extrañamente inconsciente de la posición y del movimiento retratados en la mitad inferior de la cara. La intensidad de esa penetrante visión es casi perturbadora. Todo el semblante de la impresión de una inteligencia altamente cultivada, pero desde el primer instante esto queda subordinado a la expresión de forzada y seria atención que abarca todas las facciones. El control del entendimiento es evidente dondequiera. Sólo en torno a la boca burlona juega una sombra de sufrimiento, el único elemento no dominado por la voluntad que revela este rostro". Las mismas características se encuentran en la otra especie de representaciones, indudablemente de época posterior, en las que Aristóteles aparece sin barba. La más notable de ellas es la estatua sedente del Palacio Spada en Roma. En ella quedan acentuados los rasgos de intensa y hasta dolorosa reflexión por las profundas arrugas de la frente y de los carrillos. Encontramos de nuevo

la impresión de enorme energía (labios apretados y barbilla saliente, pero esta vez sin barba), de gran inteligencia pero no extraña sino rebosante de sensibilidad, de control de sí mismo, Evidentemente nos hallamos en presencia de un tipo (según Sheldon) de ectomorfo predominante, que es el propio de los intelectuales modernos. "El ectomorfo posee fina sensibilidad, se preocupa fácilmente, teme al grupo y busca la soledad. Su sistema nervioso sensible le ayuda para tareas artísticas o científicas". <sup>198</sup> De nuevo encontramos una confirmación en Diógenes Laercio. Dice <sup>199</sup> que Aristóteles tenía la voz balbuciente, las piernas delgadas y los ojos pequeños; y parece haber sido de condición un tanto enfermiza: "se ponía sobre el estómago un pellejito de aceite caliente". También los presenta como autor de numerosas composiciones poéticas. De su temperamento artístico son confirmación los elogios de Cicerón y Quintiliano dirigidos a unos diálogos aristotélicos, hoy lamentablemente perdidos que consideraban iguales a los de Platón. Cicerón ensalzó el "torrente dorado" de la prosa de Aristóteles. A todo lo cual cabe añadir el juicio de Ismael Quijés, S.J.,: <sup>200</sup> "el carácter de Aristóteles se nos representa inteligente y tranquilo; moderado, pero constante en el trabajo y en las obras que emprendía; conciliador y sin pretensiones económicas o intereses de alguna clase".

Hay muchos puntos semejantes en los dos temperamentos que venimos estudiando. Inteligencia, dotes artísticas, magnanimidad, voluntad y constancia en el trabajo, son los más notables. Pero también hay diferencias. La naturaleza de Platón parece más rica, más polivalente; la de Aristóteles, más apta para emprender y perseverar en trabajos científicos.

Estos dos grandes hombres vivieron en épocas de grandes transformaciones. A Platón nacido en Atenas en 428 o 427 a.C. y muerto en 348 a.C. le tocó conocer a los veinticuatro años la gran derrota que aniquila definitivamente el poderío naval de Atenas; poco después ve dismantelar los muros de su ciudad y del Pireo: al cabo, desde sus setenta años, comienza el dominio de Macedonia. "Atenas llegó durante su vida a todos los extremos de la nobleza

y del envejecimiento, del poder y de la derrota. Platón percibió que su ciudad iba quedando al margen de la Historia, después de haber representado un primer papel".<sup>201</sup> En cuanto a Aristóteles, nacido en Estagira de Tracia en 384 a.C. y muerto en 322 a.C., le toca vivir la definitiva descomposición política de las ciudades griegas; él mismo es víctima al final de su vida, en su condición de ciudadano macedonio, de las luchas y rivalidades fratricidas que debilitaron a Grecia. Durante su vida, se realiza la gran transformación política del mundo griego, por la que el poderío de pequeñas ciudades es reemplazado por una unidad política mucho más amplia, a la medida de nación y ya no de ciudad. En uno y otro caso, las personalidades debieron enfrentarse a épocas de cambios profundos no sólo de las estructuras sino también de las mentalidades.

Evidentemente ese mundo cambiante no va a determinar los pensamientos de Platón y Aristóteles, pero va a influir en ellos, primero al contribuir a moldear sus personalidades y, después, al plantear una problemática a la que deberán responder. El resultado definitivo se deberá en último término a elecciones libres y allí penetramos en una esfera que en el fondo permanece recubierta por el misterio de la libertad humana y que sólo podemos explorar en parte por lo que sabemos de las decisiones que tomaron en sus vidas y en sus pensamientos esos dos pensadores.

En la vida de Platón conocemos dos situaciones-límite que le obligaron a tomar de posición prefilosóficas. La primera fue planteada muy joven, probablemente a los veinte años (según Diógenes Laercio), cuando conoció a Sócrates. Hasta entonces debía de haber sido un joven brillante, diestro en ejercicios de la palestra y educado en los grandes poetas. Su origen aristocrático y su rico temperamento polivalente le permitían esperar triunfar en cualquier campo que escogiera: como político, como dramaturgo, como militar, y tal vez hasta como cliente, aunque a esto último su temperamento no parecía inclinarlo. Su aficiones lo encaminaban más bien hacia la política y el arte: se había ejercitado en la pintura y compuesto ditirambos,

del mismo aparecerán en los diálogos: en el Georgias y en La república, donde se postula la primacía de la filosofía sobre la poesía, en el primer Alcibíades, donde al joven ardiente de ambiciones se le explica que éstas carecerán de sentido si no se sujetan a ideales válidos, en muchos otros donde se demuestra que la vida debe ser vivida en búsqueda incesante del bien y de la verdad. El alma equilibrada de Platón queda deslumbrada por la cosmovisión socrática y, generosa, la acepta sin reservas, al punto de quemar las obras poéticas escritas. Desde entonces Platón considerará a la poesía (entendida en un sentido amplio, que comprende la oratoria y el teatro) como imitación de la realidad, como ficción y mito, como falsedad. El auténtico saber sólo se logra por la filosofía. Pero, en aquel momento, la vocación de Platón no es llegar a ser un gran filósofo sino un gran político. En su famosa Carta VII, hoy reconocida como auténtica por la mayoría de los helenistas, dice: "Stendo yo joven, pasé por la misma experiencia que otros muchos; pensé dedicarme a la política tan pronto como llegara a ser dueño de mis actos".<sup>202</sup> La filosofía sería el medio educador del político pero no un fin en su vida.

La segunda situación límite la narra Platón en la misma carta. Se prepara con la decepción por la política y estalla cuando "llevaron a los tribunales a mi amigo Sócrates, bajo la acusación más inicua y que menos le cuadraba: en efecto, unos acusaron de impiedad y otros condenaron y ejecutaron al hombre...",<sup>203</sup> "a mi amigo, el anciano Sócrates, de quien yo tendría reparo en afirmar que fue el más justo de los hombres de su tiempo".<sup>204</sup> Después de la muerte de su maestro y amigo, Platón, en compañía de otros socráticos, se refugió en Megara. Allí debió darse la crisis decisiva. Las enseñanzas de Sócrates fueron recordadas y reveladoras a la luz del gran acontecimiento que habían presenciado: Sócrates había muerto para defenderlas. A esta época de reflexión deben corresponder los diálogos llamados socráticos. La conclusión la escribirá más tarde el mismo Platón:<sup>205</sup> "Y me vi obligado a reconocer, ennoblecido la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener

una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno político como en el privado, y que no cesará en sus males el género humano hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los Estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos en el auténtico sentido de la palabra." Platón ha encontrado su destino. Sería un educador según el ejemplo de Sócrates, "sólo simple particular y no hombre público", <sup>205</sup> porque "sería un derroche absurdo de su propia persona el mezclarse activamente en la vida política de Atenas, pues le parecía que el Estado existente, y no sólo el ateniense, sino todos, estaba condenado a perecer (visión profética) si no lo salvaba un milagro divino... Sócrates se abstuvo de actuar en la vida política porque su capacidad para ayudar al Estado radicaba en un campo distinto. Platón se retrajo del Estado porque comprendió que no disponía del poder legal necesario para llevar a la práctica lo que su conciencia le dictaba como bueno". <sup>207</sup> Pero no todo es decepción de la realidad política contemporánea. Hay también la clara percepción que en ella se puede influir en forma más decisiva y durable a la larga si se trabajan las ideas que mueven a los hombres. Y la tarea de reformar las ideas exige al hombre entero.

Como dice en el Gorgias, <sup>208</sup> "para buscar la verdad, hay que dejar los honores y cargos que pueden dar los hombres". Después de su estancia en Megara y de haber tomado parte en la guerra de Corinto, Platón emprendió varios largos viajes que le llevaron 'entre otros lugares, a Italia y Egipto. Vuelto a Atenas, ya un hombre plenamente maduro (tiene cuarenta años), funda la "Academia". Salvo dos viajes más a Sicilia, allí permaneció hasta su muerte, entregado a la educación y la búsqueda de la verdad.

La vida de Aristóteles es más apacible; ni contiene una experiencia tan dramática como la del juicio y muerte de Sócrates, ni tiene por marco, como es el caso de Platón, la continua decadencia moral y política, de la polis que lo vio nacer. Al contrario, Aristóteles, ciudadano de Macedonia, ve durante casi toda su vida crecer el poderío y la influencia de su patria. A la muerte de su madre Nicómaco, que era médico y amigo del rey macedónico

Amintas, va a estudiar a Atenas, en la Academia de Platón. Allí permanece desde los dieciséis a los treinta y siete años, es decir, hasta la muerte de su maestro, en el año 348. Para un hombre de la inteligencia tan profunda y tan crítica como la que poseía Aristóteles, el haber permanecido veinte años bajo la sombra de Platón no puede significar más que una cosa: que admiraba sinceramente y que aceptaba con toda su alma, no sólo la cosmovisión de su maestro, sino la base de sus enseñanzas. Esta no debemos olvidarlo. El sistema de Aristóteles no se opone al de Platón como si se trataran de dos sistemas diferentes, sino que nace y se estructura partiendo de las enseñanzas platónicas. Es fácil reconstruir la actitud vital de Aristóteles durante esos años. Cuando llega a Atenas es un joven de familia acomodada pero no aristocrática; eso, más su temperamento ectomorfo y el hecho de ser hijo de un médico renombrado, dirigen naturalmente su vocación, no al ejercicio de la política y mucho menos al de la milicia, sino a los estudios; por eso, su viaje y larga estancia en Atenas, donde él, que "fue siempre sumamente aplicado al trabajo y fecundísimo en invención",<sup>209</sup> encuentra en Platón al maestro capaz de satisfacer sus ansias de saber y de inspirarle a desarrollar su propio pensamiento. Como decíamos más arriba, Aristóteles parece haber aceptado con toda naturalidad la cosmovisión socrática de su maestro, no sólo por el valor de la misma sino por la autoridad de Platón. Que también hizo propias sus enseñanzas más importantes en los planos ontológico, gnoseológico y ético, aparecerá de lo que explicaremos más adelante. Sobre ellas construirá su propio sistema: "la filosofía platónica se convirtió para él en la materia o "hyle" para algo nuevo y más elevado. Había aceptado las doctrinas de Platón con toda su alma, y el esfuerzo para descubrir su propia relación con ellas ocupó toda su vida y es la llave de su desarrollo".<sup>210</sup> Los métodos pedagógicos de la Academia no tendían a formar meros repetidores, sino todo lo contrario. Para Platón la conquista de la verdad es un combate épico que sólo permite aproximaciones, pues la verdad misma es inaccesible a los hombres.<sup>211</sup> Por

eso, cada tema era abordado desde diversos ángulos hasta ver lo que podían dar de sí. Por eso, también, "la historia del platonismo oscilará entre los escépticos más crudos y los más místicos filósofos de la antigüedad. Con el mismo derecho se llamará platónico Arcesilao que Plotino".<sup>212</sup> En el ambiente de la Academia, Aristóteles, lejos sentirse constreñido, debió de encontrar la atmósfera que estimulaba sus propias reflexiones. Sin embargo, en algún momento de su estancia de veinte años, se produjo la crisis intelectual (su toma de posición prefilosofía) que criticó los planteamientos ontológicos del platonismo. Estas debieron parecerle un tanto imprecisas, faltos de vigor científico. De nuevo hay que repetirlo el ambiente de la Academia era propicio a estas críticas, pues, como lo observa Werner Jaeger, desde alrededor 369 Platón pasa por su último período, el abstracto y metodológico; "sus doctrinas clásicas sobre las Ideas, sobre la unidad y multiplicidad, sobre el placer y el dolor; sobre el Estado, sobre el alma y la virtud, por ningún motivo eran consideradas santuarios inviolables en las discusiones de los alumnos; continuamente eran probadas, defendidas y alteradas, a la luz de agudas distinciones y laboriosos exámenes de su validez lógica."<sup>213</sup> La crítica de Aristóteles abarcará muchos puntos de esas doctrinas, pero la llave de su reacción contra la filosofía de Platón es indudablemente el rechazo de la teoría de las formas.<sup>214</sup> Que este rechazo deba darse en vida de Platón, parecen confirmarlo testimonios de Plutarco y Proclo, así como un antiguo tratado aristotélico Sobre las formas, hoy perdido pero del que habla Alejandro de Afrodísia.

Muerto Platón en 348, Aristóteles abandona Atenas, a la cual no vuelve sino hasta 335 a.C, año en que abrió escuela llamada el Liceo. Esto es muy significativo de que lo que le retenía en Atenas era su maestro Platón. Además el hecho de que en vida de éste no hubiera escuela (abrió una en Assos, en el Asia Menor, inmediatamente después de la muerte de su maestro) sigue arguyendo en favor del enorme respeto que profesaba por Platón y de que no consideraba su propio pensamiento más que una extensión del de aquél (la escuela de Assos vino a ser como una sucursal de la Academia, con maestros reclutados en ella). Desde 348

siguió madurando el pensamiento de Aristóteles; para 335 ya debió de alcanzar su completa organización, pues los años que siguen hasta su muerte en 322 a.C. constituyen un período de trabajo intenso en el que se aplican a diversos campos de la cultura los principios ya sólidamente aceptados de su sistema filosófico.

Volviendo a la comparación de las cosmovisiones de Platón y Aristóteles nos encontramos con una inesperada paradoja. Por su temperamento más polivalente, Platón parecía destinado a realizar una obra más sistemática y metódica. Sin embargo, el gran sello que matiza su cosmovisión y que proyecta en toda su obra es el de la constante búsqueda, el de la eterna insatisfacción que lo impulsaba a explorar nuevos aspectos de la verdad. " De ahí la aparente contradicción, la discordancia y el desorden, la Inconstancia que lamenta el estudioso latino. En los momentos de creación y de entusiasmo, Platón lo sabe todo; crea mitos y se levanta hasta las más firmes seguridades. En los paréntesis no creadores y de frialdad Platón no sabe nada. Pasa de una casi divina omnisciencia a un escepticismo radical. La conquista de la Verdad es lucha desesperada". 215

En cambio, la cosmovisión de Aristóteles, que por su temperamento más nervioso y crítico se podría creer estuviera bajo el signo de la angustia, se muestra serena, segura, sistemática y metódica. Las vidas de estos dos hombres nos dan razón de la paradoja. En un mundo más estable, Platón hubiera sido un gran político, o un gran dramaturgo, o ambas cosas. Pero vio sacudidos los cimientos de la admirable cultura del mundo de Pericles y, sobre todo, vio morir por sus ideas al "que fue el más justo de los hombres de su tiempo", y toda su vida quedó transformada. Nació así su ininterrumpida búsqueda y justificación racional de los valores absolutos. La cosmovisión socrática es vivida por Platón a la vez con la angustia que busca lo absoluto y con la firme convicción de que sólo en los valores absolutos se encuentra el auténtico sentido de la vida.

En cambio, Aristóteles encontró tempranamente en la cosmovisión socrática, gracias a la

respuesta vital satisfactoria sobre la que reposará toda su vida. Pero había que aclararla, darle rigor científico. Por eso vive la cosmovisión de su maestro con toda la profundidad que merece pero también con la mirada fría y metódica que da un espíritu lógico y sistemático. Matices diferentes de acercamiento a la misma cosmovisión que, como veremos, nos ayudarán a explicar las diferencias en los sistemas filosóficos.

### 3.- Dos planteamientos ontológicos.

Decíamos en el capítulo primero que la Ontología trata de dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿cuál es la realidad última de todos los seres? Evidentemente, de la respuesta que se dé a esta pregunta dependerá toda la filosofía. Si se contesta que la realidad última de todos los seres es que sean conocidos por la razón humana, entonces tendremos una filosofía racionalista y todas las demás respuestas filosóficas (e.d. de últimas razones o causas de los seres), si son coherentes con la toma de posición ontológica, forzosamente remitirán al conocimiento de la razón humana el sentido último de la justicia, de la bondad, de la belleza, de la ciencia y de cuanto otro tema se ocurra abordar. Por el contrario, si la respuesta es que la realidad última consiste en un orden que no depende de la razón humana, primero se tendrá que explicar en qué consiste ese orden y, después, referir a ese orden todas las demás respuestas filosóficas.

Por su cosmovisión socrática, tanto Platón como Aristóteles coinciden en una primera gran respuesta a la pregunta ontológica: la realidad última de todos los seres es estar ordenada conforme a un orden que no depende de la razón humana pero que ésta puede acercarse a conocer, un orden válido por sí mismo, absoluto, es decir, que no depende en su existencia de su relación con el conocimiento humano. En el plano ontológico, Platón y Aristóteles son definitivamente realistas. Ambos ven en la razón humana un mero instrumento que, bien empleado, nos permite el acceso a una realidad que existe independientemente de nuestro conocimiento.

Al explicar en qué consiste el orden de la realidad última de los seres, aparecen las diferencias. Se deben a diferentes acercamientos al problema ontológico, los cuales a su vez se explican por los matices con que viven una misma cosmovisión.

Veamos, primero, el planteamiento ontológico de Platón. Si hay un filósofo enamorado no sólo de los valores absolutos sino del Absoluto con mayúscula, ese es Platón. A diferencia de los grandes pensadores cristianos que pueden saciar su sed de Dios gracias a su fe, Platón no tiene otro camino para acercarse al Absoluto que el muy tortuoso de la filosofía; de allí su angustiosa e incesante búsqueda de la justificación racional de una cosmovisión que valora como la única posible de dar sentido a la vida. Su anhelo de infinito, nacido a la sombra de Sócrates y acuciado por el ejemplo de su muerte, busca el asidero definitivo sobre el cual engranar lo más notable de la cultura griega que ve en decadencia. "Platón fue el primero cuyo genio lógico se planteó el problema del carácter de aquel algo a que tendían las indagaciones de Sócrates en torno a lo bueno, a lo justo, etc. Para él, el camino dialéctico hacia lo bueno, lo justo y lo bello, que Sócrates se esforzaba en recorrer, era el camino del verdadero conocimiento. Si por este camino Sócrates lograba remontarse sobre lo variable a lo perdurable, sobre la diversidad a la unidad, esta unidad y esta perdurabilidad eran según el modo como Platón concebía estos fenómenos, el verdadero ser". 216 Platón concibe todos los seres (todas las realidades) en gradación ascendente hasta el verdadero ser & la suprema realidad). Toda su obra no es más que la repetida exploración de los caminos que van de las perfecciones inferiores a la perfección suprema donde se unifican todas las virtudes. "Cuando de las bellezas inferiores se ha elevado... hasta la belleza perfecta y se comienza a entreverla, se llega casi al término; porque el camino recto del amor, ya se guía por sí mismo, ya sea guiado por otro, es comenzar por las bellezas inferiores y elevarse hasta la belleza suprema, pasando, por decirlo así, por todos los grados de

la escala de un solo cuerpo bello a dos, de dos a todos los demás, de los bellos cuerpos a las bellas ocupaciones, de las bellas ocupaciones a las bellas ciencias, hasta que de ciencia en ciencia se llega a la ciencia por excelencia, que no es otra que la ciencia de lo bello mismo, y se concluye por conocerla tal como es en sí".<sup>217</sup> "Partiendo de la investigación de cada virtud por separado, Platón demuestra que todo intento de definir cada una de éstas por sí misma conduce necesariamente a la sintetización de todas ellas en una sola virtud, arrancando de la cual es posible conocerlas todas".<sup>218</sup> Largamente titubea en cómo llamar a este principio supremo de todos los seres. Cuando sus investigaciones se dirigen a lo ético, lo nombra: "el bien" (Gorgias, Menon) y también "el absoluto" (La república) luego, es "el entendimiento" (nous), supremo principio que todo lo anima (Timeo, Filebo) por fin, en las Leyes, pronuncia el nombre que ha venido evitando, tal vez porque era moneda corriente en otras filosofías, Dios (Ho Theós): "Dios, que tiene en sus manos el principio, el fin y el medio de todas las cosas", es la meta hacia la que todo debe proyectarse.<sup>219</sup> "el discurso que traemos entre manos ha de caminar hasta llegar a Dios".<sup>220</sup>

El acercamiento de Aristóteles es bastante diferente. No se podrá entender si nos olvidamos que, en cuanto genial descubridor de la lógica, dispone de un instrumental de conceptos y definiciones que le permiten distinguir entre diversos planos del saber o ciencias. Gracias a él, se va a convertir también en el fundador de otra ciencia: la metafísica. Se puede decir que lógica y metafísica son los dos puntales del riquísimo pensamiento aristotélico, gracias a los cuales va a lograr no sólo sistematizar sino dar rigor científico a las intuiciones más valiosas de Sócrates y de Platón. Aristóteles se acerca al estudio del ser, no sólo convencido de la existencia y cognoscibilidad de los valores absolutos, sino con la confianza de que éstos pueden ser ordenados en riguroso sistema científico, con tal que sean abordados desde el ángulo metodológico apropiado. Su vigoroso sentido común le impedía creer con Platón que este mundo no sea plenamente

real. En vez de negar realidad a las cosas sensibles, ¿por qué no distinguir diferentes clases de realidad en los seres? En su Metafísica repetirá una y otra vez: "el ser en general se entiende de varias maneras". Por otra parte, al distinguir la realidad, podremos aceptar en sus justos límites mucho de lo que se ha dicho: "La ciencia, que tiene por objeto la verdad, es difícil desde un punto de vista y fácil desde otro. Lo prueba la imposibilidad que hay de alcanzar la completa verdad, y la imposibilidad de que se oculte por entero. Cada filósofo explica algún secreto de la naturaleza. Lo que cada cual añade en particular al conocimiento de la verdad, no es nada, sin duda, o es muy poca cosa, pero la reunión de todas las ideas presenta importantes resultados. . . . Considerada de esta manera, esta ciencia es cosa fácil. Pero la imposibilidad de una posesión completa de la verdad en su conjunto y en sus partes, prueba todo lo difícil que es la indagación de que se trata. . . . quizá la causa de ser así no está en las cosas, sino en nosotros mismos". 221 Y Aristóteles, como buen científico, concluye: "Es justo, por tanto, mostrarse reconocidos, no sólo respecto de aquellos cuyas opiniones compartimos, sino también de los que han tratado las cuestiones de una manera un poco superficial, porque también éstos han contribuido por su parte.

Estos han preparado con sus trabajos el estado actual de la ciencia. . . . Nosotros hemos adoptado algunas de las opiniones de muchos filósofos, pero los anteriores filósofos han sido causa de la existencia de éstos." 222

En la cosmovisión aristotélica se fusionan dos tendencias del espíritu griego, que va veces se manifiestan en forma divergente. " Por una parte, la necesidad de claridad, de simplicidad de certidumbre absoluta, de verdad eterna por la otra necesidad de permanecer en contacto con un mundo infinitamente diverso, complicado y móvil. Por una parte, además, la belleza de una ciencia inmóvil que dijera de una vez por todas lo que es, encadenando sus proposiciones con perfecto rigor por la otra las exigencias múltiples y contradictorias de los

hombres por conocer y gobernar", 223 por concretizar en lo particular los cánones inmutables de la belleza plástica, por asir en la realidad física y limitada un soplo de lo espiritual y eterno. El resultado es que Aristóteles no va a buscar la respuesta al problema ontológico en una realidad hídiza y esquiva, sino en los mismos seres concretos e individuales en " la forma propia de cada cosa, porque lo que hace que una cosa sea, está toda entera en la noción de aquello que ella es" 224.

Las filosofías de Platón y Aristóteles son dos diferentes puntos de vista de la misma realidad ontológica. Se puede decir que Platón la considera "desde arriba", es decir, desde el principio común, desde lo universal y la ve plasmándose y dando sentido a los seres individuales. Aristóteles la observa " desde abajo", en las cosas mismas, en el ejercicio de sus propias actividades, y la sigue en su marcha ascendente hacia la realización de sus finalidades. La ontología de Platón se expresa en la teoría de las ideas o las formas, por lo que insiste en la existencia de algo invariable, de modelos o patrones ( eso significa la palabra griega idea y no lo que ahora entendemos por idea, que sugiere algo que no tiene existencia fuera de nuestras mentes) por las cuales todos los seres individuales se ordenan en función de los valores absolutos. En cambio, la ontología de Aristóteles, mucho más rica y complicada, se centra en las teorías de las cuatro causas, de las sustancias y de la potencia y el acto, por las que se puede conocer la verdad de los seres individuales, y, en ellos, " los principios eternos de los seres (que) son necesariamente la eterna verdad, porque no son sólo en tal o cual circunstancia estas principios verdaderos . . . sino que son ellos mismos la causa de las demás cosas." 225

los diferentes puntos de vista dan como resultado que se empleen las mismas palabras dándose significados diversos. Un ejemplo importante es el término "esencia" (ousía), que para Platón es la perfección universal que se comunica a los seres particulares, perfección que ningún individuo realiza plenamente y que, por consiguiente, trasciende y existe aparte de las cosas sensibles; para Aristóteles, en cambio, "la esencia de los seres se encuentra en su individualidad, en cada uno de ellos",<sup>226</sup> es decir, la esencia de una cosa es la cosa misma en el ejercicio de su actividad. "Por esencia (ousía) Platón entiende lo que existe por sí y aquello por lo que todo lo demás existe en sí. Ahora bien, la naturaleza individual no existe por sí misma, y he aquí por qué Platón rehusa dar el nombre de esencia a un ser derivado. Pero la naturaleza individual existe en sí misma, y nada existe en sí, sino lo individual; he aquí por qué Aristóteles da al individuo el nombre de esencia. La esencia de Platón es un verdadero absoluto, un principio verdaderamente primero, más allá del cual no se puede ascender y este principio es exterior a los individuos sensibles, puesto que no tienen en sí mismos la última razón de su existencia. . . La esencia de Aristóteles no es absoluta, en toda la fuerza del vocablo. Es la substancia derivada y contingente. Es el término al cual llega el pensamiento en tanto que no sale del ser particular. Por ejemplo, hay en mí algo primero, de lo cual depende todo lo demás: es mi substancia, en el sentido moderno de esta palabra. Pero esta substancia no es primera en sí misma: mi ser derivado, tiene un principio fuera de sí mismo, y es a este principio al que Platón llama esencia".<sup>227</sup>

La oposición es de puntos de vista. Platón ve la realidad desde el punto de vista de Dios, que da su sentido a las cosas después de haberlos proyectado por medio de formas o causas ejemplares Aristóteles, la ve en la existencia ya realizada de las cosas, pero la ve tendiendo a su perfección (causa final). Platón subraya la contingencia de las realidades creadas, Aristóteles, su substancia. "Por tanto, la oposición entre Aristóteles y Platón proviene de que el primero considera el principio interno del ser, y el segundo su principio externo.

Pero, después de haberse separado en un comienzo, situándose como en los dos polos del pensamiento, Platón y Aristóteles van a aproximarse y reconciliarse en una teoría menos exclusiva. Nuestro principio es exterior a nosotros; dice Platón pero Platón llega a comprender que este principio es, al mismo tiempo, interior, nuestro principio es interior dice Aristóteles, pero, él también, va a probarnos que este principio está, al mismo tiempo, en nosotros y fuera de nosotros".<sup>228</sup>

La consecuencia de estos dos puntos de vista diferentes son dos sistemas ontológicos, que en realidad son complementarios. El platonismo consiste esencialmente en admitir la realidad de lo inteligible o de lo ideal, debiéndose excluir la multitud de los (seres) inteligibles<sup>229</sup> y se construye en torno a la teoría de las ideas. El aristotelismo, a su vez, consiste esencialmente en insistir en realidad de los seres individuales y en considerar a lo general o universal como un producto de la abstracción lógica por eso se centra en torno a la teoría del acto y de la potencia: los seres contingentes, sometidos al movimiento, capaces de devenir y de perecer, constan de una parte potencial (material) y de otra actual (forma). Esta última es la que constituye el fin interno de los seres (su telos, de ahí la teoría de las entelequias o finalidades internas de todos los seres, de cuya realización en acto depende su perfección). "Ahora bien, Aristóteles llega mediante el análisis metafísico de los principios y al mismo resultado que Platón: el ser de los individuos sensibles tiene su principio en la individualidad del acto puro e inteligible por tanto, es comunicado, dependiente y relativo, Bajo este punto de vista, lo imperfecto tiene su principio en lo perfecto, lo sensible en lo inteligible, lo individual en lo universal, Aristóteles y Platón concuerdan en afirmarlo, Sin duda alguna, siempre conciben de manera diferente nuestro propio ser, pero conciben de la misma manera el principio de nuestro ser, la existencia perfecta de la cual está tomada la nuestra, el maximum del cual nuestro ser es como una disminución, llámese Idea o Acto."<sup>230</sup>

En un plano ontológico, ni Platón ni Aristóteles son racionalistas, puesto que ambos reconocen un orden de los seres que se da en sí, independientemente de la razón humana. Platón es idealista porque concibe a la realidad de ese orden sólo en las Ideas. Aristóteles es realista porque para él la realidad se da en los seres mismos. Tales son los enfoques iniciales en el punto de partida de los sistemas ontológicos de Platón y de Aristóteles. A ellos corresponden sendas diferencias en los planteamientos psicológicos, gnosológicos, lógicos y éticos.

#### 4. - Planteamiento psicológico y gnosológico.

No viene al caso examinar aquí las influencias de otros pensamientos) en particular de los pitagóricos y de los <sup>doctores</sup> (frícos) sobre la descripción del hombre que nos ofrece Platón. El hecho es que se muestra coherente con su sistema ontológico. En el dualismo alma-cuerpo que se remonta por lo menos a Anaxágoras - Platón va a poner todo el acento en el alma. Es éste el auténtico hombre, "el propio y verdadero ser de cada uno de nosotros", "el cuerpo no es sino una sombra o imagen que nos acompaña", <sup>231</sup> es según la fórmula pitagórica, el <sup>espíritu</sup> del alma (soma, soma). La desconfianza que mostraba su sistema ontológico por el mundo sensible repercute ahora en su visión del hombre. En el Fedón desarrolla la idea de que el cuerpo es para el alma una pesada carga: "mientras tengamos nuestro cuerpo y nuestra alma esté sumida en esta corrupción, jamás poseeremos el objeto de nuestros deseos, es decir, la verdad; en efecto, el cuerpo nos opone mil obstáculos por la necesidad en que estamos de alimentarlo, y con esto y las enfermedades que sobrevienen, se turban nuestras indagaciones; por <sup>otra</sup> parte, nos llena de amores, de deseos, de temores, de mil quimeras y de toda clase de necesidades; de manera que nada hay más cierto que lo que se dice ordinariamente: el cuerpo nunca nos conduce a la sabiduría. Porque <sup>¿de</sup> dónde nacen las guerras, las sediciones, los combates? Del cuerpo con todas sus pasiones." <sup>232</sup> A la denigración del cuerpo va unida la exaltación del alma: es tumetal e inmaterial "cuando examina las cosas por sí mismo, sin recurrir al cuerpo,



Precisemos un poco más nuestro juicio. Creemos indiscutible que por sus palabras Platón se coloca en una posición racionalista en el plano de las explicaciones psicológicas del conocimiento, puesto que sin duda alguna concibe al ser humano como poseedor de todo un patrimonio de conocimientos que no proceden de la experiencia sino que los produce el alma sin influjo del cuerpo. Pero tal planteamiento no será más bien resultado del imperfecto desarrollo de la filosofía en tiempos de Platón que de sus conscientes intenciones? Concediendo que cualquier respuesta que se dé a esta pregunta ya pertenece al mundo de las conjeturas, nuestra opinión es que el esfuerzo intelectual de Platón, aunque de hecho desembocó en una teoría psicológica racionalista del conocimiento, iba encaminado a alcanzar otra meta: probar la naturaleza espiritual presente en el ser humano. El camino que escogió no fue desafortunado: observar operaciones ( las del pensar) que no pueden explicarse si no se admite en el hombre un principio activo espiritual, es decir, el alma. Lo que le hace tropezar es, por una parte, el influjo del orfismo (con sus creencias en la transmigración de las almas y en la radical separación del cuerpo y el alma) y, por otra su propio planteamiento ontológico que, al exagerar tanto que la plena realidad debe ser buscada fuera del mundo cambiante de los sentidos, lo arrastó al desprecio de éstos. Cuando Aristóteles corrige en este punto a su maestro, una vez más se muestra mejor platónico que Platón porque depura lo más rico e importante del pensamiento platónico de las escorias que le fueron incorporadas por el gran esfuerzo de la defensa de la espiritualidad. No se pueda criticar a Aristóteles por dirigir sus ataques no sólo contra la teoría psicológica de Platón sino contra el planteamiento ontológico de este último, pues el fin y al cabo en su imperfección se construyó el racionalismo psicológico de Platón.

Decíamos, que para Aristóteles las cosas sensibles tienen plena realidad. Su realismo ontológico se prolonga en un realismo psicológico del conocimiento; rehabilita al conocimiento sensible frente a la crítica negativa de Platón. En oposición a su maestro, pone como punto de arranque de todo conocimiento a la percepción sensible, que lejos de ser insegura, es siempre verdadera y digna de confianza. El error surge en las equivocadas interpretaciones

del juicio a los datos de los sentidos. Para nuestro entendimiento el particular es conocido antes que el universal. Por el particular, percibido por los sentidos, llegamos al universal, que es un <sup>P</sup> producto de la operación del entendimiento, llamada abstracción. En el capítulo 19 del libro segundo de los Análiticos posteriores, explica Aristóteles cómo se realiza este proceso: el hombre comparte con las demás especies animales lo que llamamos sensibilidad, que es el poder innato de tener percepciones sensibles, pero, a diferencia de muchos de ellos, tiene también la facultad de conservar en la memoria la persistencia de las sensaciones: "de la memoria de una cosa, muchas veces repetida, viene la experiencia", de la experiencia nace el arte - si se trata de producir las cosas - y la ciencia - si se trata de conocerlas -. Pero esto no sería posible si no fueran verdad dos cosas: <sup>P</sup> Por parte del hombre, el poseer un entendimiento activo y no meramente pasivo, es decir, capaz de extraer las esencias de las cosas, de formular los primeros principios del pensar y de sujetar a ellos todo el proceso de la razón y, por parte de las cosas conocidas, el existir realmente ordenadas conforme a un ~~orden~~ de esencias que puede ser conocido por la razón humana, porque está ordenado conforme a razón. La abstracción aristotélica es, por lo tanto, una operación del entendimiento activo que penetra hasta la estructura formal de las cosas y no una mera generalización de muchas sensaciones. Y aquí es precisamente donde vuelve a coincidir con Platón: el verdadero conocimiento sólo puede ser de lo universal, es decir, de las formas de las esencias.

Después de haberse separado en sus teorías psicológicas, Platón y Aristóteles se reencuentran en el plano gnosológico al formular una teoría de la ciencia, pero innegablemente es Aristóteles quien la formula con mayor precisión.

Según Aristóteles, dos son los rasgos esenciales que caracterizan al conocimiento científico: 1) es un conocimiento fundado y razonado por el que "creemos saber que la causa por la que la cosa existe es la causa de esta cosa, y por consiguiente, que la cosa no puede ser de otra manera que como nosotros la sabemos";<sup>237</sup> y 2) es un conocimiento cuyos enunciados racionales expresan nexos o notas reales: "este silogismo que llamamos demostración no existe sino porque las cosas de que se compone existen también".<sup>238</sup> Toda ciencia es, por consiguiente, una penetración de los rasgos o atributos constantes de las cosas, es decir de sus elementos o atributos esenciales: "si la ciencia obtenida por demostración se deriva de principios que son necesarios... y si, además, lo que es esencial en las cosas es necesario para estas cosas, diciéndose esencial, ... resulta evidentemente de <sup>est</sup> que la conclusión científica se deriva de estos contenidos necesarios"<sup>239</sup> y "es siempre demostración basada en la esencia (demostratio propter quid), es decir, una penetración intelectual en el 'por qué' (dióti) dado con la esencia, y no es nunca una simple apelación al 'que' (oti) del desnudo acontecer fáctico (demostratio quia)".<sup>240</sup> La conclusión del razonamiento aristotélico es típicamente platónica: toda ciencia tiene por objeto lo general y no hay ciencia posible del individuo en cuanto individuo, pues cuando se estudia científicamente (es decir, por sus causas) a un individuo se le conoce por elementos generales y no individuales. Esto era, ni más ni menos, lo que Platón se empeñaba en defender, que es en el mundo de las formas donde la verdad está como en su propio elemento y donde los enunciados científicos y la realidad concuerdan plenamente. en el mundo de la experiencia sensible no se da tal concordancia.

### 5.- Dos empleos diferentes de la lógica.

Hemos visto cómo las diferentes cosmovisiones de Platón y de Aristóteles nos ayudan a entender las diferencias en sus pensamientos, que ya son notables en la teoría psicológica del conocimiento. También son muy marcadas en el empleo y función de la lógica.

Platón - de quien se ha dicho que es un artista en el que se desdobra un místico- usa la lógica como el instrumento que nos acerca a la verdad paulatinamente y desde diversos ángulos de vista. Para él, la lógica es antes que nada dialéctica, es decir, el juego racional de iluminar una idea desde puntos de vista opuestas y a veces contradictorios para llegar gradualmente a una verdad que nos trasciende. El, que nos dice en el Teeteto que "la turbación es un sentimiento propio del filósofo", se acerca a la verdad con la angustia y la fascinación del navegante que anhela ver el puerto, se halla debilitado por el largo y peligroso viaje y sabe que más de una vez ha confundido las nubes del horizonte con las deseadas costas. Por eso, pondera una y otra vez los pocos indicios de que dispone para ver si en ellos pueden reposar sus esperanzas, En un pasaje de la república 241 nos habla del efecto que este tortuoso método <sup>produce</sup> en sus interlocutores: con cada pregunta se sentían más lejos del punto de partida... de la verdad. Y es que la filosofía no es juego de niños, sino un desgarrarse de las prisiones de las apariencias u opiniones para remontarse a las alturas de los dioses donde el filósofo podrá participar del grado superior de la inteligencia (Nous). 242 La dialéctica responde naturalmente al movimiento del hombre que busca la verdad. El auténtico dialéctico es, para Platón, el "sinóptico", es decir, el que es capaz de abarcar todos los aspectos de algo con una mirada de conjunto hasta lograr la unidad de la idea. 243 Esta visión- claro está - es el resultado directo de su cosmovisión, pero también lo es de su ontología. Porque ¿qué más natural que tratar de descubrir en cada ser las ideas que están encerradas o implicadas en él? Por lo mismo, la dialéctica platónica tiene como función la búsqueda de la

Inteligencia ( Nous, y en otros pasajes Logos) que está latente en todos los seres, dándoles sentido.

En Aristóteles el instrumento ha alcanzado una gran perfección, pues con razón es considerado el padre de la lógica. El descubrió que lo que da validez a todo proceso de la razón (incluyendo al dialéctico) es el que se emplea con la corrección propia de la estructura del espíritu humano.

Analizó y descubrió dicha estructura y la redujo a elementos primarios: el concepto, el juicio, y el raciocinio (que todavía hoy constituyen los capítulos centrales de la lógica). Pero no sólo se interesó por las formas del pensar (lógica formal) sino también por el alcance y eficacia que tienen estas formas para captar la verdad del material cognoscitivo (lógica material). Mientras que los planes lógico y ontológico se confunden en Platón, en Aristóteles ya están claramente distinguidos: la lógica no es más que un instrumento para alcanzar la verdad. En la confusión platónica hay racionalismo, puesto que se abusa de la razón cuando se atribuye a sus procesos un valor propio de contenidos necesarios de verdad. En la posición aristotélica sólo se introducirá el racionalismo cuando, olvidando que la razón es un instrumento limitado, se pretenda concederle sus procesos un mayor alcance del que pueden tener. En este último defecto incurrirán no pocos escolásticos medievales y posteriores.

#### 6.- Las morales platónica y aristotélica.

Platón y Aristóteles, al aceptar la cosmovisión socrática, parten de las íntimas y sinceras convicciones que en lo espiritual reside lo más valioso del ser humano, que la perfección sólo se logra sometiendo las pasiones al control de la razón, que existen valores absolutos que se implican entre sí y que éstos pueden unificarse bajo los conceptos del Bien y de la Justicia.

Por otra parte, ya no directamente a la influencia socrática, sino a la de la cultura griega de aquel tiempo, hay que atribuir el hecho de que ambos pensadores plantean el problema de la perfección moral del hombre en el marco de la polis. En efecto, los griegos-al fin y al cabo, pueblo mediterráneo sin ninguna de las complicaciones que después aparecen en la cultura moderna no concebían la perfección de los individuos sino dentro del cuadro de sus lealtades a la familia, a la fratria y a la polis. En la misma forma, los romanos tenían una sola virtud (la pietas) para regular las obligaciones para con la familia, la gens (clan o grupo de varias familias) y para con la ciudad. Es lo que se ha llamado "monismo de responsabilidades", no sólo en cuanto se fusiona<sup>237</sup> las responsabilidades religiosas con las civiles y propiamente morales, sino en cuanto que cada individuo debe responder simultáneamente a todos los círculos concéntricos en los cuales se halla incardinado. El patriotismo y la obediencia a las leyes de la polis se hacen así inseparables de la moral y de la religión del grupo. Por eso Sócrates se consideró moralmente obligado a aceptar su injusta sentencia de muerte que en el fondo le planteaba un problema de fidelidad a los valores morales y religiosos. En la misma línea proceden Platón y Aristóteles. Para ellos no hay moralidad posible fuera del marco de la polis. No percibieron que la polis o Ciudad-estado se estaba derrumbando precisamente durante su tiempo. Esto explica por qué "la filosofía política de Platón y de Aristóteles no ejerció influencia inmediata en el terreno práctico... en los dos siglos siguientes a la muerte de Aristóteles... La razón de ello es que entre ambos filósofos habían expuesto de modo más completo y perfecto que podía esperar hacerlo ninguno de sus sucesores inmediatos los ideales y principios del tipo de institución política de que se habían ocupado, la ciudad-estado... Esto no quiere decir que lo escrito por Platón y Aristóteles sólo tuviera valor aplicado a la ciudad-estado". 244

Al integrar en una unidad radical a la ética con la política, estos dos grandes pensadores ofrecen una visión del hombre moral mucho más coherente que la que presentaría muchos siglos más tarde Nicolás Maquiavelo. Este defendió el divorcio completo entre ética y política, que después heredaría el liberalismo. La posición de Platón y Aristóteles, tomada de Sócrates y de su tiempo, es que la esfera moral del hombre no se circunscribe a sus actos de alcance individual y familiar, sino que abarca también aquellos actos que repercuten en la sociedad, es decir, políticos. Poco importa ahora que por política sólo hayan entendido a la actividad en el seno de la polis o ciudad-estado; los principios de sus éticas desbordan la limitada visión histórica que padecían y pueden ser aplicados, sin perder nada de su fuerza, no sólo a la actividad moral del hombre en el Estado moderno sino también a la esfera de las relaciones internacionales. Hoy más que nunca se echa de ver la necesidad de sujetar todas las relaciones humanas, incluso las internacionales, a criterios morales. La plena estructura moral del ser humano sólo la alcanza cuando se proyecta en forma constructiva en todas sus relaciones con los demás seres humanos.

Esto último es una de las aportaciones más importantes de las éticas de Platón y Aristóteles: la convicción de que las relaciones humanas pueden ser objeto de estudio racional y ser sometidas a una dirección inteligente. Ambos comparten esta convicción pero explican en forma diferente, de acuerdo con sus respectivas posiciones ontológicas y gnoseológicas, el cómo debe verificarse el control racional de los actos humanos. Antes de señalar las principales diferencias, veremos algo más sobre el fondo común que comparten.

Para Platón y Aristóteles, la dignidad del ser humano, por la cual se distingue de los demás animales, reside en su facultad de poder elegir libremente de acuerdo con su razón.

" El ser privado de razón desea, sólo el hombre escoge, elige " <sup>245</sup> Pero la elección no debe hacerse por presión de los elementos irracionales, llámense instintos, sangre o raza,

honra u orgullo, sentimientos, afán de dominio o satisfacción de placeres. La ética que enseñan no es ni irracionalista, ni utilitarista, ni hedonista: es la sumisión de las pasiones a los valores absolutos conocidos por la razón. La ética no es asunto de convención (nomos) como querían Protágoras, Calicles y demás sofistas, sino de naturaleza (physis), es decir, de un orden natural que tiene su origen en la Divinidad. La virtud tiene un fin, un objeto, que consiste en realizar libre y responsablemente el orden natural, más brevemente, el Bien. " Para Aristóteles, como para Platón, el Bien es, al mismo tiempo, el término del pensamiento, la noetón y lo deseable propuesto a la acción, la cretón ".<sup>246</sup> Pero, al explicar el Bien y cómo se debe tender a él, ya se apartan considerablemente los dos filósofos.

Platón dedica gran parte de su obra a investigar qué es el Bien. Evitando entrar en detalles de una cuestión tan espinosa, lo que podemos decir es que en La república <sup>247</sup> hace de la idea del bien la forma de las formas, la causa de que todo ser sea conocido y de las perfecciones existentes en todos los seres, el supremo principio en el que se resumen y contienen todas las verdades y perfecciones que de él se derivan, el fundamento y fuente de todas las valores. Como se ve, no hace más que aplicar a su ética esa mirada desde lo alto que domina su ontología. No es que niegue que el Bien pueda ser encontrado, aunque en forma imperfecta en los seres humildes; es más bien que su ansia de Absoluto lo empuja a la búsqueda del Bien sin imperfecciones y ese Bien absoluto tiene que encontrarse fuera de las cosas imperfectas, en el mundo a parte, en la esfera o plano de lo Inmaterial, de lo espiritual.

Las consecuencias de este enfoque son importantes. La primera de ellas es que sólo podrá conocer el Bien aquel hombre- el auténtico filósofo- que sea capaz de remontarse a la esfera de lo espiritual, al mundo de la Ideas. Lo demás hombres carecen de la competencia para

captar el saber del Bien, se mueven en el terreno de las opiniones o, lo que es peor, en el del error." Cuando el alma, ella a solas, inicia una consideración de las cosas, comienza a moverse hacia lo puro, lo que siempre es, lo inmortal y a sí siempre idéntico...; entonces se libra del error y permanece, en tanto se ocupa de aquello, idéntica a sí misma, puesto que aprehende objetos siempre idénticos a sí mismos." 248 La ética se convierte así en una ciencia de lo absoluto, de las perfecciones eternas e inmutables que sólo pueden ser captadas por los auténticos filósofos. La formación del filósofo debe basarse íntegramente en el estudio de las leyes eternas de la naturaleza, de las matemáticas y de la moral, sin que el estudio de las circunstancias cambiantes de la historia tenga algún papel.

Otra consecuencia es que sólo cesará en sus males el género humano hasta que los que son verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los Estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos en el auténtico sentido de la palabra". 249 Un enorme pesimismo se extiende sobre todas las instituciones humanas producidas por tales hombres. Claro está, como Platón se consideraba a sí mismo un auténtico filósofo, cede a la tentación de decirnos cómo debe ser el mundo planeado por un filósofo y construye su ideal y utópica república.

La reacción de Aristóteles fue demoleadora. Comenzó por precisar que el Bien es un término análogo y que, por consiguiente, "el Bien se toma en tantos sentidos como el ente, puesto que se predica de la sustancia, como Dios y la Inteligencia; y de la cualidad, como de las virtudes; y de la cantidad, como de la medida; y de la relación, como lo útil y del tiempo, como la ocasión; y del lugar, como el domicilio conveniente, y de otros muchos semejantes.

Y siendo así, es manifiesto que el Bien no puede ser algo común, universal y único, pues si así fuese, no se predicaría en todas las categorías, sino en una sola." 250 En realidad la explicación platónica del Bien sólo se aplica a Dios 251 y no tiene utilidad para la ética y las demás disciplinas que dirigen las acciones de los hombres o la producción de bienes. "Difícil será decir qué provecho derivará para su arte de tejedor el carpintero

que conozca este Bien en sí, o cómo será mejor médico o general el que ha contempla do la Idea de Bien". 252 Al moralista el bien que le interesa conocer es aquel que debe realizar el hombre para alcanzar su perfección. *particular*

De acuerdo con su ontología, Aristóteles cambia el punto de vista platónico para explicar la ética. Hay que considerar a todos los seres individuales tendiendo a sus respectivos fines. En la realización de éstos consisten los bienes propios de cada ser. "La naturaleza nada hace sin sentido y sin fin". 253 "Naturaleza es - para Aristóteles - aquello que por razón de un principio inmanente tiende en un constante movimiento hacia un fin". 254 En las plantas y en los animales, el fin se nos muestra de manera evidente; la conservación, perfeccionamiento y perpetuación de la especie, o, si se quiere, de la forma propia a cada planta o animal. Las ciudades, como los hombres, son "cosas naturales" y tienen que realizar los fines propios de sus naturalezas, pero, a diferencia de las plantas y de los animales que tienden a ellos ciegamente, lo harán en forma libre, después de haberlos conocido por la razón. "Es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener él solo, el sentido de bien y del mal, lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad." 255 "El bien humano resulta ser una actividad del alma según su perfección; y, si hay varias perfecciones, según la mejor y más completa, y todo esto además, en una vida completa." 256

Al transformar la ética en una disciplina cuyo objeto principal es el estudio de los fines propios de los seres concretos e individuales, Aristóteles se aparta radicalmente de la concepción platónica de la ética como ciencia de conclusiones eternas e inmutables.

"Lo bueno y lo justo, de cuya consideración se ocupa la ciencia política, ofrecen tanta diversidad y tanta incertidumbre que ha llegado a pensarse que sólo existen por convención y no por naturaleza... En esta materia, por tanto, partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar en nuestro discurso la verdad en general y aun con cierta torquedad..."

Propio es del hombre culto no afanarse por alcanzar otra precisión en cada género de problemas sino la que consiente la naturaleza del asunto." 257 " No en todas las cosas se ha de exigir la misma exactitud, sino en cada una la que consienta la materia de que se trata y hasta el punto que sea apropiado el método de investigación." 258

Al rechazar a la vez que la moral sea producto de la convención y que sea una ciencia exacta al modo de las matemáticas, Aristóteles se coloca en una posición más sutil. La distinción entre el bien y el mal es del orden natural, pero el concretizar a un caso individual lo que es bueno o malo es materia que muchas veces encierra incertidumbre y para pronunciarse sobre ella es menester ordenar antes por la razón los deseos y las acciones. De allí la importancia de la virtud de la prudencia (frónesis). La ética igual que la medicina, se refiere a casos individuales y " cada asunto especial demanda una instrucción adecuada"; 259 aunque se puede generalizar en algunas cuestiones morales, como el médico generaliza sobre las causas de las enfermedades, la realidad nos enseña que hay enfermos y no enfermedades; del mismo modo, el camino más seguro para la virtud se va aprendiendo con su práctica, no sólo externa, sino nacida de una disposición interna, firme e inmovible del alma de elegir siempre el bien. 260

Aplicando estas ideas a la política, Aristóteles se muestra realista en oposición al racionalismo platónico. Aunque reconoce la existencia de una justicia natural y absoluta, que puede darse bajo cualquier forma de Estado, con tal que éste se proponga el bien común, 261 " la justicia es cosa de la ciudad, ya que la justicia es el orden de la comunidad civil, y consiste en el discernimiento de lo que es justo." 262 A diferencia de Platón que buscaba las soluciones de Justicia en el mundo de las ideas y muy lejos de las realidades concretas políticas, Aristóteles las inquiera en las ciudades concretas, por ejemplo, en Atenas o Esparta. Así aparece una Justicia legal, propia de cada ciudad, que respetando los principios generales de la Justicia natural debe concretizarlos de acuerdo con las tradiciones,

historia, y circunstancias de la polis propia. Por eso, en vez de proponer un solo régimen justo, como lo hace Platón en La república, Aristóteles establece su célebre clasificación de los regímenes políticos: tres justos: la monarquía, la aristocracia y la democracia y tres defectuosos: la tiranía, la oligarquía y un tercero que autores posteriores han llamado demagogia, según que el poder sea detentado por un solo hombre (monarca o tirano), por una minoría o por todo el pueblo. Para ser justos, no basta con que los regímenes respeten la Justicia absoluta, sino que deben también responder a la tradición histórica e ideales propios de la polis en que se aplican. En cuanto hombres, el ateniense y el espartano tienen iguales derechos y deberes de Justicia natural: respeto a las autoridades, mantenimiento del orden de la ciudad, participación en la vida política, económica y militar de su ciudad; pero, en cuanto ateniense, éste <sup>deberá</sup> interpretar esos derechos y deberes de acuerdo con la Justicia legal de Atenas, en tanto que el espartano se regirá <sup>de</sup> por la Es-  
parta.

Como se ve, Aristóteles se aparta una vez más del racionalismo y del pesimismo de Platón; en vez de buscar las respuestas en un mundo construido por la razón lejos de la realidad, es en contacto con ésta como trata de entender los principios que rigen a los seres; en vez de desconfiar del mundo de las realidades concretas, hace de él punto de partida de sus investigaciones.

## 7. - Conclusión.

El influjo de Platón y de Aristóteles recorre toda la historia de la Filosofía, pero cada uno de ellos suscita diversos seguidores. Platón atrae a las almas soñadoras o religiosas, sedientas de belleza o de absoluto; Aristóteles, a aquellos espíritus más serenos y críticos que no pueden admitir que la realidad sensible carezca de valor para el hombre. Aunque ambos toman posesiones realistas en el plano ontológico, el punto de vista

escogido por Platón lo arrastra irresistiblemente hacia el racionalismo en teoría del conocimiento y hasta en la ética; en tanto que el de Aristóteles lo asienta firmemente en el realismo.

Lo que nos interesa resaltar como conclusión de estas reflexiones que podrían haberse prolongado mucho más, es el hecho que la razón es empleada por las mentes poderosas no como si ésta fuera un instrumento neutro sino en dependencia estrecha de la cosmovisión y de tomas de posición prefilosóficas. La razón es, por lo tanto, un instrumento delicado cuyo alcance debe medirse y cuyos puntos de partida deben criticarse y verificarse hasta donde sea posible; pero no es un instrumento arbitrario sino que permite, al hombre que conoce sus posibilidades, el acercamiento lento y penoso hasta la Verdad.

**PARTE SEGUNDA**

**LA ENCRUCIJADA RENACENTISTA**

**PARTE SEGUNDA**

**LA ENCRUCIJADA RENACENTISTA**

## CAPITULO III

### EL RENACIMIENTO COMO PRINCIPIO DE LA MENTALIDAD MODERNA.

#### El Renacimiento.

El Renacimiento, más que una época histórica situada entre dos fechas, es un movimiento cultural en que aparecen en germen, por primera vez, las inquietudes modernas. No se va a caracterizar por la aparición de grandes sistemas del pensamiento ni de excepcionales figuras filosóficas. En realidad, se sigue trabajando sobre la problemática medieval, pero las viejas frases tienden ahora un nuevo acento. Lo propio del Renacimiento es una nueva mirada, un nuevo enfoque, sobre las cosas. Es la mirada del mundo moderno. Sin embargo, muchas de las ideas de la Edad Moderna se encuentran en pensadores del Medievo, tales como Ockham, Eckhart y Nicolás de Cusa.

Es verdad que el mundo se ha extendido con los descubrimientos geográficos, pero éstos van a influir más como catalizadores de replantamiento de los viejos problemas que como fuente aportadora de nuevos datos para los mismos. Francisco Bacon escribirá en su Novum Organon:<sup>1</sup> "Ciertamente sería una desgracia que mientras las regiones del globo material... son en nuestro tiempo descubiertas y reveladas, el globo intelectual permaneciera encerrado dentro de los estrechos límites de los antiguos descubrimientos".

La imprenta difundirá las ideas y, con ello, contribuirá a propagar la nueva actitud de renovado interés por la discusión y valoración de los problemas tradicionales, la única excepción en el sentido de novedad doctrinal se dará en el

terreno religioso y recibe el nombre de Reforma Protestante. Al cabo del tiempo alcanzará proyecciones incalculables en todos los campos de la cultura, incluso en el jurídico. El Protestantismo, fusionado a la cosmovisión renacentista, engendrará sistemas filosóficos y doctrinas jurídicas. Por eso, no se puede explicar el Racionalismo y el Empirismo jurídicos sin dirigir antes una mirada, aunque sea somera, a la encrucijada intelectual donde se originan.

### La Cosmovisión del Mundo Moderno.

Para exponer la nueva actitud ante la vida -la cosmovisión del mundo moderno- se ha acudido a explicaciones excesivas y arbitrarias. Una de ellas consiste en destacar el antropocentrismo renacentista frente al teocentrismo medieval. Qué la moderna visión del mundo <sup>resalta</sup> más los problemas del hombre, no hay la menor duda; pero el afirmar un desplazamiento radical de la actitud vital - que de fundarse en Dios pasaría a justificarse en el hombre - es llevar la explicación demasiado lejos. Dios seguirá ocupando el centro de los sistemas filosóficos, a veces abiertamente - como en Erasmo y en Vives - otras no tanto - como en el Panteísmo de Bruno. - Más correcto sería el afirmar que la idea moderna de Dios ya no está directamente influenciada por la Revelación Cristiana, sino que se forma de acuerdo con elaboraciones filosóficas. Filosofía y Teología, que hasta entonces habían trabajado de la mano, desde el Renacimiento toman rumbos opuestos. No se trata sólo de la autonomía de la Filosofía, la cual era aceptada desde hace dos siglos, sino de separación total. Ya no habrá preocupación de reconciliar los hallazgos de una y otra. Aparece así la dispersión del saber.

Otra explicación superficial, más difundida que la anterior, presenta al Renacimiento como una época de luces que expulsan - por fin - las tinieblas de la Edad Media". Avanza cosmovisión embrutecida por consignas, se opone un espíritu

abierto a todas las investigaciones, sin prejuicios de ninguna especie. "Pero no es menos simplista y descaminada la... opinión de que la filosofía moderna se caracteriza por la libertad y autonomía espiritual con que se mueve en sus fines y en sus caminos, a diferencia de la filosofía medieval. Más exacto es decir que el hombre moderno se afana de un modo más consciente por su libertad y emancipación espiritual, y consiguientemente se ocupa y habla más de ella que el hombre medieval. Pero, en el fondo, no le faltó tampoco a éste la libertad en su pensar; y cuando aducen hechos efectivos de imposiciones de la autoridad, sería el caso recordar que tampoco el hombre moderno se vió libre de semejantes presiones autoritarias. Piénsese en las medidas tomadas por el gobierno de los Países Bajos contra Descartes; en la actitud del ayuntamiento de Amsterdam contra Espinoza... en la real orden de Federico Guillermo II contra Kant el 10. de Octubre de 1794; en la Reclamación de la libertad de pensar dirigida a los príncipes de Europa que la oprimieron hasta el presente de Fichte; en la destitución de Moleschott y de Büchner, aprobada por el mismo Shopenhauer... en las excesivas convivencias de los filósofos con los valvenes de la política y otras cosas parecidas"<sup>2</sup>.

De esta última explicación hay que conservar, como aportación positiva, la afirmación del innegable anhelo de sinceridad intelectual- contra cualquier forma de creencia admitida hasta entonces sin discusión- que caracteriza al pensamiento moderno. Aparece así el espíritu crítico de la ciencia moderna, más interesado en verificar las verdades parciales que en reducirlas todas a una gran síntesis.

Como parte negativa del espíritu moderno, aparece cierta "dispersión doctrinal". A fuerza de concentrarse en problemas aislados, se descuida una visión orgánica del

conjunto; o lo que es peor se da categoría de visión totalizadora, de valoración filosófica definitiva, a determinados métodos de trabajo, válidos tan sólo en campos determinados del saber. Así no sólo se disocian y enfrentan razón práctica y razón teórica, ciencia y fe, Religión y Metafísica, Política y Moral, sino que púlpulan en tal abundancia problemas, métodos y teorías que apenas es posible abarcarlos con una mirada. De esta "dispersión doctrinal" todavía padece el pensamiento contemporáneo.

En cuanto a las "tinieblas medievales", piénsese por no citar más que ese en el gran movimiento cultural del siglo XII, en el que nace la ciencia europea del Derecho gracias a la Escuela de Bolonia, con ella aparece el mos italicus o método de estudio e interpretación del texto del Corpus juris, que hasta hoy pasa por el propio de la especialidad jurídica. Se puede criticar este método - y de hecho se le ha criticado acertadamente por la falta de espíritu crítico y de conocimientos históricos - pero, a pesar de sus defectos, su simple existencia basta para descartar el calificativo de "época de tinieblas" al tiempo que lo produjo. No carecían los movimientos culturales medievales ni de verdadero humanismo ni de genuino interés por las fuentes clásicas; lo que los distingue del Renacimiento es su fe en la autoridad de los grandes maestros y su concepto medieval de la tradición cultural.

Para la Edad Media, la tradición cultural es el patrimonio común de la humanidad que cada generación debía transmitir a la siguiente, enriqueciéndola donde fuera posible pero nunca contaminándolo; para el Renacimiento, esa tradición se presenta revestida del latín bárbaro de los comentaristas y de las sutilezas de una Escolástica decadente. La violenta reacción humanista que se da desde mediados del siglo XV, tanto en

el terreno religioso ( Reforma Protestante) como en el literario-humanista (Lorenzo Valla, Angelo Poliziano y Antonio de Nebrija) y en el jurídico (reaparición del mos gallicus, concentrado en torno de la escuela de Bourges), predica el retorno a las fuentes y combate contra la excesiva <sup>de</sup> Fe en la autoridad, contra el método escolástico en la enseñanza y contra el desdén o desconocimiento de las dos lenguas clásicas por parte de los juristas <sup>3</sup>. La tradición cultural dejó de ser algo intocable, las autoridades tradicionales pierden su privilegio de inviolabilidad y toda crítica será <sup>en</sup> venida con tal que se presente en un latín elegante.

Resumiendo lo dicho, se puede decir que la cosmovisión renacentista se caracteriza por una exaltación de los valores terrenos y de la personalidad, por un énfasis bajo una orientación esencialmente individualista los problemas del primitivo humanismo, y por un espíritu de crítica más aguda y rigurosa que no retrocede ante los dogmas, tradiciones y creencias del pensamiento y religiosidad medievales. El cambio de cosmovisiones se da en el Renacimiento - siglo XV y XVI - y cristalizará en sistematizaciones filosóficas a partir del siglo XVII. Produce, sin embargo, desde el principio, una nueva idea de la ciencia y una nueva idea del Hombre y del Estado. Estas dos nuevas ideas son el legado perdurable del Renacimiento al pensamiento moderno.

### La Ciencia Moderna.

Las investigaciones y adelantos científicos de Leonardo da Vinci (1452-1519), Nicolás Copérnico (1473- 1543), Galileo Galilei (1564-1642) y Juan Kepler (1571-1630), por no mencionar a Gassendi, a Boyle y al gran Newton (1643-1723), se abren la hora del nacimiento de la moderna ciencia natural con sus métodos exactos,

Se encuentran ya claramente distinguidos en los escritos de Leonardo da Vinci

las tres fases del método que Galileo describirá sumariamente después de haberlo practicado y que recibirá su forma perfecta con Claudio Bernard (1813-1878): observación, hipótesis explicativa de forma matemática y verificación experimental. Lo más interesante reside, sin embargo, en el nuevo concepto de ciencia contenido tras ese método. Podemos señalar sus propiedades:

1. - Un nuevo campo de la ciencia.

Se fija un nuevo campo de la ciencia: el reino de los fenómenos y procesos naturales.

"La ciencia del ser se resuelve en ciencia del acontecer. No se pregunta ya cómo emanan los accidentes de la sustancia; se indaga más bien la dependencia con que, a la luz de la experimentación, aparecen entre sí relacionados los diversos factores de un proceso observado. Se sustituye así el concepto de sustancia por el concepto de función, el "eidos" o la esencia por la ley física" <sup>4</sup> El mundo sensible de Platón va a ocupar el primer plano del interés y - al revés de Platón - el mundo de las Ideas sólo interesará como reflejo del primero.

2. - Concepto cuántico del ser.

Un nuevo concepto del ser, el concepto cuantitativo-mecanicista o, si se quiere dinámico-causal reemplaza el tradicional concepto cualitativo eidético. Importará más conocer el quantum- la cantidad - que el quale - la calidad esencial- de los seres, las fuerzas y medidas aplicables a todos los seres independientemente de su esencia que las propiedades distintivas resultantes de las mismas. Se ordenarán consiguientemente los seres en virtud de su dinamismo causal, y ya no en razón de ser de la calidad de sus esencias. El mundo sensible es considerado como un acontecer regulado por fuerzas cuánticas (tales como la energía, la gravedad, la atracción de los cuerpos) que discurren por cauces rigurosamente necesarios. La Física

absorbe a la Metafísica, y absorbe también a la Teología y a la Ética, puesto que la gran máquina del mundo marcha ahora por sí sola.

### 3.- Un nuevo método: la Inducción.

En la ciencia antigua predomina la deducción, que es un razonamiento que pasa de lo universal a lo particular, o, en el caso límite, de lo universal a lo igualmente universal. Así de la noción del hombre "animal racional" se puede concluir que yo, que soy hombre, soy animal racional; o también que los hombres son superiores en dignidad a los demás animales porque son racionales. De la esencia de un objeto se concluye sus propiedades necesarias. En alguna forma la conclusión está contenida en la premisa: la dignidad humana está implicada en la racionalidad; todos los hombres están comprendidos en la definición del Hombre.

La inducción procede en forma inversa: intenta obtener de los casos particulares observados una ley general válida también para los no observados. Galileo la emplea en forma genérica y la presenta estructurada en tres fases: 1) Por el método resolutivo, se propone una hipótesis explicativa del proceso causal cuantitativo de los cuerpos. Por ejemplo: los cuerpos no caen según la medida de su interna esencia sino según la medida de una fuerza externa que obra desde fuera sobre ellos, por ejemplo el tiempo. 2) Por el método constitutivo, se procura aislar el factor escogido hipotéticamente de los demás factores que también pueden influir en el proceso causal. Sobre un cuerpo que cae no actúa sólo la fuerza de la gravitación, sino también el roce del aire, o del plano de deslizamiento, o el viento, o las fuerzas de atracción del campo circundante. Numerosos experimentos convencieron a Galileo que el espacio recorrido en la caída (s) está en relación con la duración de la misma (t), y no con los otros factores. Más aún, que el espacio recorrido en la caída crecía

con el cuadrado del tiempo. Obtuvo así una fórmula que se puede expresar matemáticamente:  $s=vt^2$ . 3) Generalización: por último, se proclama como ley universalmente válida la conclusión o ley hallada, que fue verificada -nótese bien- en un limitado número de casos. Sólo nuevas experiencias podrán desmentir el hallazgo; o también la demostración de que los experimentos que lo fundan fueron incorrectos.

Francisco Bacon de Verblam (1561-1626) luchará, con gran ruido de trompetas, por extender el método inductivo a todas las ciencias, incluso a la Filosofía. Propone las tablas de presencia, de ausencia y de grados o comparación, que equivalen a las fases de la inducción de Galileo. Su impacto, con todo, fue mucho más poderoso. Esto se debió a que Bacon, más que un científico, fue un implacable crítico del pensamiento antiguo. La moderna ciencia política resentirá su influencia.

### La Moderna Ciencia Política.

Las propiedades de la moderna ciencia natural tienen sus equivalentes en la moderna ciencia política. Unas y otras son el producto de la mentalidad moderna que aparece en el Renacimiento. Pero hay una diferencia importante en el modo cómo se encuentran en las ciencias naturales y en las ciencias políticas. En las primeras, están en forma consciente y -como veíamos en el ejemplo de la ley de la caída de los cuerpos de Galileo- se usan como método de investigación. Tratándose de las ciencias políticas, hay que hablar más bien de una actitud inconsciente y no de un método consciente. En las obras de los pensadores políticos del siglo XVI se halla latente un nuevo concepto del hombre y del Estado, pero su formulación es todavía tímida y, las más de las veces, queda oscurecida por los brillantes ropajes de las libertades literarias y conceptuales que se toman los humanistas.

La moderna ciencia política es obra de humanistas. Esto significa que, si por una parte se inspirará en las ciencias de la naturaleza para lograr mayor precisión y realismo en sus estudios, por otra queda bañada en la ensañación literaria del mundo clásico que se empeña en reconstruir. Realismo e idealismo se entremezclan en la cosmovisión renacentista del siglo XVI. Los siglos siguientes se encargarán de hacer crecer esos sentimientos en el Empirismo y en el Racionalismo. Veamos por de pronto las características de la ciencia política moderna en oposición a la medieval.

### 1.- Nuevo campo de la ciencia política: las realidades políticas.

Hasta el Renacimiento, las teorías políticas se enraízan profundamente en la filosofía. Del concepto filosófico del hombre como ser esencialmente social se concluyen sus deberes en la sociedad; de la idea de la sociedad como realidad necesaria para el pleno desarrollo del individuo se pasa a considerar las condiciones del Estado justo, a discutir las diversas formas de Estados y hasta a proponer Estados ideales. La ciencia política de la Antigüedad y de la Edad Media nos ofrece ante todo valoraciones filosóficas y religiosas. Esto hay que decirlo hasta de autores que, como Aristóteles o Santo Tomás, merecen el calificativo de realistas. Su realismo consiste en construir sus doctrinas filosóficas de frente a la realidad, es decir, tomando en cuenta las realidades en las que se aplicarán sus valoraciones. El realismo del Derecho Romano no es una excepción a lo que podríamos llamar la primacía de lo filosófico. Los juristas romanos, como todos los demás juristas anteriores al Renacimiento, hubieran estado de acuerdo en aceptar la definición del Derecho que se puede proponer como común a toda la Antigüedad y Edad Media: el Derecho es lo justo, lo cual es una noción de carácter filosófico.

Los grandes cambios políticos del siglo XV y primera mitad del XVI -desintegra-

ción de la unidad de la Cristiandad medieval en nacionalidades, ruina de la sociedad feudal y aparición de las monarquías absolutas, guerras de religión, descubrimientos y conquistas fuera de Europa-marcan el nuevo enfoque de la ciencia política: primero habrá que conocer las realidades políticas y sólo después vendrá el ordenamiento racional y filosófico de las mismas. La discusión de los principios filosóficos pasa a un segundo plano y está condicionada por la urgencia de los problemas sociales. En quien es más evidente este cambio de enfoque es un Maquiavelo. Las siguientes son palabras del ilustre florentino: ". . . he tenido por más conducente buscar la verdad real de las cosas que los desvaríos de la imaginación en lo relativo a ellas; porque muchos imaginaron repúblicas y principados que no se vieron ni existieran nunca. Hay tanta distancia entre saber cómo viven los hombres y saber cómo deberían vivir ellos que el que, para gobernarlos, abandona el estudio de lo que se hace para estudiar lo que sería más conveniente hacerse, antes procura su ruina que su conservación. En efecto el príncipe que quiere en todo hacerse profesión de bueno, cuando de hecho está rodeado de gentes que no lo son, no puede menos de caminar hacia su ruina".<sup>5</sup>

La primacía de la experiencia inmediata de la vida y del estudio de los problemas de la realidad se encuentran hasta en las "utopías" de los humanistas. La Utopía de Tomás Moro (1480-1535) acusa grandes parecidos con la República platónica, pero su enfoque es diferente. Platón construye su mando ideal como conclusión necesaria de su filosofía: en cambio, lo que busca Moro es una solución al problema muy real de la desigualdad en la distribución de las riquezas, que hacía potente en siglo XVI la aparición de la burguesía. El mismo de Tomás Campanella (1568-1639), quien predica en su Civitas solis un verdadero comunismo, responde a una preocupación

realista: poner un límite a los excesos del individualismo que tantos daños había acarreado al siglo XVI. Compárese este con el comunismo de Platón, que no tiene otra razón de ser que la extensión a las masas de la educación filosófica, y, a través de la misma, hacer posible el gobierno de los filósofos.

Más adelante veremos cómo las realidades políticas están en el centro de las preocupaciones de Juan Bodino y no son extrañas ni a la Escuela de Bourges ni a la Escuela Española del Derecho Natural.

## 2.- Concepto más realista de la persona y del Estado.

Ni la ciencia política ni ninguna otra ciencia que tenga por objeto al hombre pueden llegar a un concepto cuántico del ser. Ni el hombre ni el Estado pueden ser medidos matemáticamente. Por consiguiente, siempre se encontrarán en la ciencia políticas apreciaciones cualitativas, de reigembre filosófica, sobre el hombre y sobre el Estado: el hombre es un "animal racional" e un viviente político", para la tradición aristotélica; y, para el Marxismo, es a la vez producto de la naturaleza material y sujeto de la historia, impulsado por sus necesidades económicas, El Estado es un hecho exigido por el orden natural, para la tradición occidental, o una superestructura de un sistema económico, para los marxistas. Pero, si no se puede cuantificar a la persona y al Estado, sí se puede estudiarlos tal como se presentan en la realidad. Y eso es lo que va a hacer la ciencia política moderna.

Escribe Francisco Bacon<sup>ó</sup>: "Hay que agradecer a Maquiavelo y a los escritores de su clase el que digan abiertamente y sin disimulación lo que los hombres tienen costumbre de hacer y no lo que deben hacer". En el Renacimiento, se descubre y estudia al hombre como un ser con intereses, pasiones y ambiciones concretas. Maquiavelo nos habla de su maldad: "Puede decirse, hablando generalmente, que los hombres son ingratos,

volubles, disimulados, que huyen de los peligros y son ansiosos de ganancias"<sup>7</sup>. Y Hobbes considera al hombre -al que comparaba con un lobo- como prisionero de sus sentidos e instintos naturales, igual que a los animales

Esta consideración más realista se refleja también en la doctrina del Derecho Natural. Ya no se va exigir a los hombres, para que conserven sus derechos civiles, perfecciones de realización dudosa. Contra el pensamiento medieval, Francisco de Vitoria proclama "que ni el pecado de infidelidad ni otros pecados mortales impiden que los bárbaros sean verdaderos dueños y señores, tanto pública como privadamente, y no pueden los cristianos ocuparles sus bienes por ese título"<sup>8</sup>.

El nuevo tipo de hombre descubierto por el Renacimiento todavía es católico pero vive su religión más como una tradición que como una concepción profunda para él los artículos de la fe y los dogmas ya no están en el centro de su vida cotidiana. Ha descubierto, en el mundo que le rodea, un orden lógico y una belleza que antes no sospechaba. Ha observado más de cerca a sus semejantes y comprobado sus míviles egoísmos pero ya no quiere condenarlos a la hoguera sino que se resigna a verlos desgarrarse por un pedazo de poder o para obtener un placer ilícito. Es más realista en sus observaciones de las cosas del mundo y bastante más escéptico en sus creencias metafísicas.

En forma parecida se transforma el concepto del Estado. El orden perfectamente estratificado de la sociedad feudal había sido concebido por el pensamiento medieval como un orden natural querido por Dios<sup>9</sup>. Por una ficción jurídica se consideraba a la autoridad imperial como heredera del imperio Romano, y, en cuanto tal, como investida de un poder supranacional cuya tarea consistía en mantener la paz y el orden en toda la Cristiandad, en tanto que incumbía a la Iglesia el cuidado de los medios que

conducen a la vida celeste<sup>10</sup>. Parecía confirmar esta universalidad política el hecho que, durante la Edad Media, no existían Estados en el sentido moderno. En el Renacimiento -y en estrecha relación con los progresos del poder de los reyes en algunos Estados- se va elaborando la doctrina del absolutismo, según la cual se destaca la independencia soberana de cada Estado respecto a los otros. Juan Bodino será su más sobresaliente expositor.

De nuevo comprobamos respecto del Estado un enfoque más realista. El Estado es un conjunto de fuerzas políticas que hay que organizar no sólo con criterios metafísicos sino sobre todo de acuerdo con fórmulas prácticas de compromisos utilitarios. "No solamente el hecho es fuente de derecho -escribe Meznard<sup>11</sup> en su exposición de la doctrina de Bodino-, sino que relaciones de hecho pueden transformarse fácilmente en relaciones de derecho". Habrá que estudiar al Estado primero como hecho político, histórico y sociológico, antes de ver en qué forma se le puede ordenar conforme a Justicia. "Pero si el hecho se expresa frecuentemente en derecho, no ocurre menos que la verdadera relación entre uno y otro es la finalidad consciente mediante la cual el derecho prosigue su trabajo incesante en el interior de una situación dada; y la realización concreta de la justicia, el paso del Estado de hecho al Estado de derecho. Es porque el derecho es la razón, y únicamente la razón puede unir voluntariamente a los hombres y organizarlos entre sí. Por consiguiente la justicia es más que un ideal, es una fuerza concreta que ordena las voluntades, las pliega a sus propósitos y sólo así llega a realizaciones duraderas y coherentes."<sup>12</sup>

### 3.- Nuevos métodos en las ciencias políticas.

El resultado natural de los enfoques más realistas fue una mayor importancia del

Derecho Positivo y del Derecho Comparado, y una mayor atención a las realidades sociológicas y a la Historia del Derecho.

La posición extremista en este sentido es el empirismo a ultranza de Nicolás Maquiavelo (1496-1527). Para él, lo importante es saber cómo actúan los hombres y no como deberían actuar. El hombre y el Estado no son más que un mecanismo de fuerzas, cuyos elementos en juego son las pasiones humanas. La utilidad política debería absorber sin escrúpulos toda consideración de carácter moral; se debe imponer el Derecho por temor hasta lograr que los súbditos "se abstengan, más por necesidad que por voluntad, de obrar más". La fórmula de Maquiavelo apunta más a una sociología de las fuerzas políticas que a una Política entendida en las forma tradicional.

Juan Bodino (1530-1596) presenta en su obra Les Six Livres de la Republique (1576) la exposición más madura de la teoría política del siglo XVI. Su método es empírico y comparativo. Lo expone en las siguientes palabras: "Queremos recoger las leyes de los antiguos dispersas aquí y allí, porque es en la Historia donde está contenida la mejor parte del Derecho universal; y, lo que es más útil para la <sup>aprecia-</sup>precación juiciosa de las leyes, es de ella de donde podemos aprender las costumbres de las naciones, los fundamentos del Estado, sus desarrollos, sus formas, sus revoluciones y su fin. Tal es el principal objeto de este método"<sup>13</sup>. Sociología e Historia servirán, por primera vez en forma sistemática, a la <sup>apreciación</sup>apreciación del Derecho. Carlos de Montesquieu (1689-1755) aplicará este método con mayor perfección en su Espíritu de las Leyes (1748), por el que educará políticamente al pueblo francés.

En conclusión se puede afirmar que, gracias a la aportación de conoci-  
n=

tos de carácter sociológico e histórico, la ciencia política deja de ser una ciencia predominantemente filosófica y es concebida como ciencia de realidades humanas. Es un paso adelante de enormes consecuencias. El Derecho, concebido por entonces como parte de la Política, no tardará en desprenderse a su vez de la misma, enriquecido por el mayor conocimiento de su elemento histórico. Sin prescindir de los principios filosóficos del Derecho Natural, la ciencia política en el Renacimiento se asienta firmemente en lo real concreto. El florecimiento así alcanzado prepara el nacimiento de tres corrientes que hasta hoy se dividen el pensamiento filosófico-jurídico: el Empirismo, un rejuvenecido Jusnaturalismo (que tiene en los teólogos españoles del siglo XVI sus sistematizadores) y el Racionalismo.

## CAPITULO IV

### EL NACIMIENTO DEL EMPIRISMO JURIDICO

#### Diversas especies de Empirismo.

Los nuevos enfoques realistas introducidos por el Renacimiento llevaron naturalmente al Empirismo.

Por'Empirismo "se entiende la posición filosófica que considera a la experiencia como única fuente del conocimiento. "Los empiristas afirman que sólo es válido el conocimiento fundado en la experiencia sensible, directa o indirectamente, y que la razón, abandonada a sí misma, no nos suministra ninguna ciencia eficaz sino que se entrega a vanas lucubraciones, conceptos vacíos, sutilezas y verbalismo donde se extravía la mente" <sup>1</sup>

El Empirismo, tal como lo acabamos de definir, se presenta como una teoría del conocimiento que lógicamente debe proyectarse sobre todos los métodos científicos. En este sentido el nominalismo de Roscelín de Complégne (ca. 1050-ca. 1142) así como el sensualismo de Juan Locke son dos formas del Empirismo gnoseológico.

Pero, lo mismo que en el Racionalismo, también se puede hablar de un Empirismo psicológico y de un Empirismo metafísico.

El "Empirismo psicológico" se estructura en oposición al Racionalismo psicológico; ya no será la razón la facultad humana por excelencia, sino la intuición, el sentimiento, la emoción y, en algunos casos, la voluntad. El Romanticismo filosófico (Goethe, Schiller, Hölderlin, Novalis, Schlegel, Schelling) puede ser considerado como manifestación legítima del Empirismo psicológico, por exaltar a la intuición sobre el razonamiento, por

## CAPITULO IV

### EL NACIMIENTO DEL EMPIRISMO JURIDICO

#### Diversas especies de Empirismo.

Los nuevos enfoques realistas introducidos por el Renacimiento llevaron naturalmente al Empirismo.

Por "Empirismo" se entiende la posición filosófica que considera a la experiencia como única fuente del conocimiento. "Los empiristas afirman que sólo es válido el conocimiento fundado en la experiencia sensible, directa o indirectamente, y que la razón, abandonada a sí misma, no nos suministra ninguna ciencia eficaz sino que se entrega a vanas lucubraciones, conceptos vacíos, sutilezas y verbalismo donde se extravía la mente" <sup>1</sup>

El Empirismo, tal como lo acabamos de definir, se presenta como una teoría del conocimiento que lógicamente debe proyectarse sobre todos los métodos científicos. En este sentido el nominalismo de Roscelín de Compiègne (ca. 1050-ca. 1142) así como el sensualismo de Juan Locke son dos formas del Empirismo gnoseológico.

Pero, lo mismo que en el Racionalismo, también se puede hablar de un Empirismo psicológico y de un Empirismo metafísico.

El "Empirismo psicológico" se estructura en oposición al Racionalismo psicológico; ya no será la razón la facultad humana por excelencia, sino la intuición, el sentimiento, la emoción y, en algunos casos, la voluntad. El Romanticismo filosófico (Goethe, Schiller, Hölderlin, Novalis, Schlegel, Schelling) puede ser considerado como manifestación legítima del Empirismo psicológico, por exaltar a la intuición sobre el razonamiento, por

señalar al sentimiento del infinito un papel central en la cosmovisión humana y por defender que el arte es tanto o más importante que la ciencia para poner en contacto al hombre con la realidad. Huelga decir que el Romanticismo filosófico, además de filósofos, atrae a muchos literatos, poetas y novelistas, así como pintores y además artistas. Otra forma de manifestación del Empirismo psicológico es el Voluntarismo psicológico (Enrique de Gante, Duns, Escoto, Maine de Birán), que con el tiempo dará origen al Existencialismo, descendiente ya no muy legítimo.

El Empirismo metafísico reviste dos formas muy diferentes, la del Materialismo y la del Irracionalismo. El Materialismo metafísico (Barón de Holbach, Diderot, Condillac, Feuerbach, Marx, Vogt, Moleschott, Büchner) considera que sólo existen realidades materiales, puesto que sólo la materia puede ser conocida por la experiencia. El Irracionalismo metafísico (Shopenhauer, Nietzsche, Eduardo Von Hartmann) concibe a la realidad como algo esencialmente irracional, movida en última instancia por una especie de voluntad ciega.

No todas estas especies y subespecies de Empirismo van a influir en forma igual en el Derecho, Nosotros sólo lo expondremos hasta el Empirismo inglés, pues en los autores ingleses encontramos las raíces y fundamentaciones filosóficas de todas las especies de Empirismo contemporáneo.

#### Antecedentes franciscanos del Empirismo.

Michell Villey ha subrayado<sup>2</sup> la trascendencia que tiene el pensamiento franciscano, particularmente el de Juan Duns Escoto y el de Guillermo de Oecam, como antecesores del Empirismo filosófico. Las posiciones de estos autores difícilmente podrán ser entendidas sin una referencia a San Buenaventura.

el punto de merecerle el calificativo de "Doctor sutil", los enfoques antíntelectualistas propios de la Escuela Franciscana. Siguiendo a Michel Villey<sup>4</sup>, resumiremos el pensamiento de este autor en las siguientes afirmaciones:

a) Rechazo del intelectualismo y del orden natural.

Par Duns Escoto, hablar de un orden natural que puede ser conocido y formulado por la razón humana equivale a una blasfemia, pues significa que el poder de Dios está limitado y no puede actuar más que dentro de los confines establecidos por la razón humana: eso es "subordinar Dios a un ídolo, a una Naturaleza, imaginada a la medida de la razón humana, fruto de la soberbia intelectualista".<sup>5</sup>

b) Exaltación del voluntarismo.

Dios lo puede todo, puede hacer que el robo y el adulterio dejen de ser pecados y hasta que se conviertan en actos meritorios. Los actos son buenos porque Dios los quiere no es que los quiera porque son buenos. Primero está el acto de la voluntad que manda o prohíbe algo después se sigue la bondad o malicia de los actos, según están mandados o prohibidos. Sin embargo, la voluntad divina no es ciega ni arbitraria sino que refleja la Verdad divina, una Verdad que no puede ser medida por la razón humana. Más aún, se trata de una voluntad impregnada en amor, porque Dios es amor. Como quiera, puesto que el poder absoluto de Dios puede transformar el orden natural, se hunde la solidez de la moral fundada en el orden natural conocido racionalmente.

c) Filosofía personalista.

Lo importante es la relación personal de cada hombre con Dios. Esta afirmación, enraizada en lo más profundo del Cristianismo, arranca a Duns Escoto conclusiones filosóficas sorprendentes: el rechazo de un conocimiento filosófico tanto de Dios como

### 1.- San Buenaventura.

Hombre completamente entregado a Dios en la delicada y afectiva espiritualidad de San Francisco de Asís, San Buenaventura (1221-1274) contempla todos los seres con una mirada que ha sido transformada por la oración e iluminada por la gracia. Claro está, la teoría del conocimiento que elabora este hombre extraordinario de ningún modo será aplicable a todos los demás hombres. San Buenaventura estaba persuadido que el verdadero y profundo conocimiento de las cosas sólo podía lograrse mediante la unión con Dios por medio de la gracia. La iluminación divina que sigue a esa unión no es privilegio de los sabios según este mundo, sino que sólo es concebida por Dios a las almas humildes y sencillas. "Las cosas, en efecto, tienen tres clases de ser: el ser en el espíritu que las conoce, el ser en su propia realidad y el ser en la mente eterna de Dios. Por eso no le basta a nuestra alma, para un seguro conocimiento, la verdad de las cosas en la misma alma, ni la verdad en la propia realidad de las cosas, pues en ambos casos tal verdad es mudable: debe elevarse hasta llegar en algún modo al ser de ellas mismas según están en el entendimiento divino".<sup>3</sup>

A decir verdad, el pensamiento de San Buenaventura (cuya filiación platónica y agustiniana es evidente) más tiene su lugar en una teología del conocimiento que en el plano de una estricta filosofía. Sin embargo, su influencia se hace sentir en el terreno filosófico, primero porque significa un rechazo del intelectualismo aristotélico-tomista, después porque hace incapie en que no se puede explicar todo conocimiento humano exclusivamente en forma intelectual sino que es todo el hombre el que se halla enfrente de la Verdad.

### 2.- Juan Duns Escoto.

Juan Duns Escoto (ca. 1206-1308) plantea en forma mucho más filosófica, hasta

de los hombres. Dios no debe ser estudiado como una abstracción, como el "Dios de los filósofos" sino como el Ser personal cuya cólera se manifiesta con estrépito en el Sinaí, que se dirige a los hombres celoso de su amor y que dialoga en el corazón del místico cristiano". "Y el hombre, del que habla el Evangelio, no es solamente el género humano o tal especie particular, tal categoría social; no es sólo una parte del grupo social, como en la Ciudad de Platón; sino que Dios se acerca con amor a cada individuo, como un padre ama distintamente a cada uno de sus hijos e hijas"<sup>6</sup>. Por consiguiente, nada de categorías, géneros o especies intelectuales entre Dios y cada hombre.

d) Conocimiento del singular.

En tanto que Santo Tomás consideraba que el conocimiento científico siempre versa sobre lo general, según Duns Escoto poseemos un conocimiento de lo singular por una "intuición sensible-espiritual"<sup>7</sup>. Aunque el Doctor Sutil no llega a caer en el nominalismo, su filosofía ya está impregnada de la desconfianza por todos los géneros y especies intelectuales. Pero, como observa muy bien Villey,<sup>8</sup> no llegó a enfrentar su filosofía a la prueba de los problemas políticos y jurídicos.

3.- Guillermo de Occam.

Guillermo de Occam (antes de 1300-1349), profesor en Oxford y después teólogo al servicio del rey Luis IV de Baviera, sacó las conclusiones más extremas del antiintelectualismo franciscano y no se atemorizó del alcance que éstas tenían en el orden jurídico y político. Su filosofía recibe el nombre de "Nominalismo" porque no ve en los universales (géneros y especies) sino meras palabras o nombres, sin ningún fundamento en la realidad objetiva. Lo único que conocemos es lo individual. "Lo individual es lo primero conocido y lo único propiamente conocido"<sup>9</sup>.

otra cosa que una especie de ficción"<sup>10</sup>. Ya está bien explícito en Occam el fundamento filosófico-gnoseológico del Empirismo.

Volviendo su mirada hacia el Derecho Natural y después de algunas distinciones que no viene al caso reseñar, Occam concluye que por tal hay que entender las consecuencias que se derivan racionalmente de un convenio entre los hombres o de una norma dada por un legislador. En efecto, si toda abstracción no tiene otro origen que el convencionalismo humano por el cual se concede a los Nombres un contenido ficticio, el Derecho Natural no puede significar más que aquello que los hombres (y en particular el legislador) quieren que simbolice. Con razón Villey<sup>11</sup> ve surgir, como prolongación del nominalismo occamtano, a lo que no sera más que su corolario: el Positivismo Jurídico<sup>11</sup>.

No olvidemos, sin embargo, que Guillermo de Occam -lo mismo que sus correligionarios franciscanos- es antes teólogo que filósofo o jurista. El universo de Occam es un universo donde siempre Dios está presente, actuando libremente por medio de los seres Individuales. El Empirismo de Occam es un empirismo en el que Dios es el hecho primero y por excelencia, que da sentido a todos los demás hechos. No obstante lo cual, la filosofía nominalista de este pensador contribuyó por su antiintelectualismo a preparar las mentes al otro Empirismo, el que abarcará entre las abstracciones rechazadas como ficciones a la misma idea de Dios.

#### El Empirismo como método de las ciencias de la naturaleza.

Ya vimos, al tratar de la Moderna Ciencia Natural, cómo, durante el Renacimiento y gracias a los modernos métodos de experimentación e inducción, se inició el enorme progreso científico del mundo moderno. Desde entonces esos métodos no han cambiado en esencia y siguen siendo utilizados por los científicos de la naturaleza.

Es necesario, sin embargo, observar que el Empirismo así entendido y utilizado en las ciencias de la naturaleza no es un empirismo de carácter filosófico. En otras palabras, cuando un físico experimenta en su laboratorio y obtiene determinada conclusión en forma inductiva, de ningún modo se está pronunciando en favor de un Empirismo filosófico. Al contrario, está admitiendo en la práctica la validez de los principios metafísicos que de ningún modo son objeto de la experiencia: principio de razón suficiente (todo objeto tiene una razón de ser), principio de causalidad (no hay efecto sin causa), principio de contradicción (es imposible que el mismo determinante convenga y no convenga al mismo ente simultáneamente y bajo el mismo respecto), principio de la constancia de la naturaleza (causas iguales originan siempre efectos iguales). Es decir, para que la ciencia empírica sea posible, es necesario admitir algo no empírico.

### El Empirismo como método científico por excelencia.

Es muy fácil entender la tentación de extender el método empírico, que tan fecundo se había mostrado en las ciencias de la naturaleza, a las demás ciencias. El primero en defender al Empirismo como la llave maestra que deberá abrir todos los secretos de la Filosofía es Francisco Bacon de Verulam (1561-1626). Este hombre polifacético -fue hombre de Estado, historiador, jurista e investigador de la naturaleza- creyó que los principios del Empirismo son los únicos verdaderamente científicos y que sólo ellos son capaces de hacer adelantar a la Filosofía. En esta forma quedan tallados los sillares sobre los que se levantará el Empirismo inglés, aunque todavía no asoma en Bacon el problema crítico gnoseológico.

El primero de los grandes empíricos ingleses es Thomas Hobbes (1589-1629),

a quien se debe el primer sistema cerrado de la filosofía de la experiencia. Hasta él, todos los filósofos habían distinguido la res extensa (es decir, el mundo de las cosas con realidad material) como algo esencialmente distinto de las res cogitata (es decir, el mundo de las cosas pensadas). Hobbes suprime tal dualismo, negando toda metafísica, desconociendo todo valor objetivo a las ideas. Para él, lo único válido son los fenómenos, las representaciones sensibles; lo que tras de ellas pueda haber no lo sabemos. Se decide, por consiguiente, por un materialismo monístico. El hombre es sólo cuerpo: su entendimiento y razón son únicamente grados más perfectos de sus sentidos y sólo por esa diferencia de grado se distingue de los animales. El hombre, prisionero del mecanismo de sus sentidos -como lo es el animal-, se conduce estimulado únicamente por móviles egoístas: "El hombre es un lobo para el hombre". El estado es la solución utilitaria que encontraron los hombres para poner fin a la anarquía que los perjudicaba a todos. Para que tal operación tenga sentido, el Estado deberá ser omnipotente y tener poderes absolutos para decidirlo todo. El Estado es un hecho de fuerza, resultante del egoísmo colectivo. El Derecho son los actos de fuerza de ese monstruoso Leviatán.

Las contribuciones de Locke, Berkeley y Hume al Empirismo son de carácter epistemológico. Las mencionaremos más adelante. De estos tres grandes empiricos ingleses, el único que abordó temas políticos es Locke, pero en ellos abandona el planteamiento empírico y se alinea al iusnaturalismo. Esto se explica muy bien por el carácter nacional inglés, capaz de discutir serenamente y de sacar las últimas conclusiones de una cuestión teórica, pero enemigo en la práctica de todo extremismo. En la política, el inglés es de por sí liberal y tolerante, realista al punto de preferir siempre un compromiso a una solución violenta, y tan práctico que sólo aceptará una

ventajas manifiestas. Corresponderá a la ilustración francesa, mucho más radical que la inglesa, el reanudar la pretensión de erigir el Empirismo como método científico por excelencia, válido para todas las ciencias. Se destacan en este sentido Dionisio Diderot (1713-1748), Esteban Bonnot de Condillac (1715-1780) y, sobre todo, el médico y filósofo Pedro Juan Jorge Cabanis (1757-1808). Para este último no hay más que una única ciencia, la del hombre, y las tres únicas ramas de esta ciencia son la fisiología, la psicología y la ética. El método de esta ciencia será empírica-materialista.

El Empirismo llega a establecerse como amo y señor del pensamiento científico en el siglo XIX, gracias al Positivismo cuyo gran maestro es Augusto Comte (1798-1857). Según esta escuela, para que un pensamiento sea verdaderamente científico: a) debe constituirse sobre hechos perceptibles por los sentidos; b) debe ser comprobable empíricamente; c) debe ser formulado en leyes. La influencia del Positivismo ha sido avasalladora, y, aunque puesta en entredicho desde comienzos del siglo XX, se extiende hasta nuestros días, sobre todo en la práctica. Otra forma de Empirismo de fuerte influencia en nuestro tiempo es el Materialismo.

Hagamos una breve crítica del Empirismo en cuanto que sólo considera científico aquellos conocimientos que tienen como única fuente a la experiencia. Es indudable que todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia y está por ella condicionada de alguna manera; pero la limitación de nuestros conocimientos científicos al dominio de la experiencia no puede sostenerse. El conocimiento científico, tanto en sus presupuestos como en la elaboración de sus objetos, trabaja con elementos no experimentables. Ni siquiera el principio "todo conocimiento procedente de la

experiencia es verdadero" puede derivarse de la experiencia: y mucho menos el axioma del Empirismo "sólo la experiencia garantiza un conocimiento verdadero". Acabamos de ver que el científico de la naturaleza maneja necesariamente los principios metafísicos y esta afirmación es necesario extenderla a todo trabajo científico, sea cual fuere la ciencia que se cultive.

Pero hay algo más: los objetos de una ciencia adquieren carácter científico desde el momento en que son despojados de su puro aspecto empírico. Tomemos como ejemplo el método de conveniencia propuesto por Juan Stuart Mill (1806-1874), según el cual si dos o más casos, en los que tiene lugar un fenómeno, tienen una única circunstancia común, ésta es causa o efecto de aquel fenómeno. Esta regla pre-supone la existencia de "dos o más casos" conocidos experimentalmente. También se conocerán por la experiencia las circunstancias y los efectos o causas del fenómeno. Pero el objeto que en realidad se conoce es un hecho individual, concreto y perfectamente determinada en el espacio y en el tiempo. Para que el objeto así conocido pueda sujetarse al método de conveniencia es necesario abstraerlo y levantar lo a sus notas universales; se le llama circunstancia, causa o efecto. Y esta función abstractiva ya no es obra de la experiencia sino de las facultades intelectivas. Sólo cuando éstas vean el hecho singular bajo el aspecto universal de circunstancia, causa o efecto -es decir, sólo cuando el hecho es despojado de su carácter empírico- será posible el método de conveniencia. En otras palabras, el pensamiento científico siempre trabaja con objetos universales.

Si el empirismo radical es imposible como método científico por excelencia,

esto es todavía más cierto de aquellas ciencias que tienen por objetos el ordenar la conducta humana. Los criterios de las ciencias normativas no pueden ser conocidos experimentalmente: la Política, que tiene por criterio lo útil posible, y el Derecho que busca lo justo, son ciencias esencialmente a-empíricas. A continuación veremos cómo el Empirismo trató de esquivar esta objeción en las ciencias normativas.

### El Empirismo como método de las ciencias normativas.

En la conducta humana, qué es lo que se puede conocer por la experiencia? Sólo las acciones externas. Un Empirismo riguroso debería limitarse a la descripción de esas acciones: los diferentes modos que el hombre tiene de alimentarse, trabajar, cobijarse, hacer la guerra, divertirse, adorar a Dios, etc. Eso es lo que hacen la Antropología y, en parte, la Sociología. Pero ni estas ciencias ni ninguna otra ciencia que se interesa por la conducta humana se contenta con la descripción de la conducta humana; quieren investigar el por qué de esa conducta. Los empiristas también han dado ese paso, sin percibir que, desde el momento en que tratan de dar respuesta a un por qué, abandonan el terreno del puro Empirismo y echan mano de deducciones de carácter racional. Es la objeción que formulábamos un poco más arriba: el Empirismo es imposible como método científico único. Pasemos por encima de esa objeción y veamos cómo proceden los empiristas. El Empirismo al que se adhiere no es un Empirismo radical gnoseológico, sino que consiste en buscar las causas de la conducta humana sólo dentro del mundo conocido por la experiencia. En esto reside a la vez su valor como aportación positiva y su defecto.

Es aportación positiva del Empirismo el haber resaltado la importancia

de factores empíricos en la explicación de la conducta humana; su defecto, el hacer de esos factores la única explicación.

El historiador no pocas veces comprueba que la conducta de tal hombre o de tal pueblo fue inevitable, debido a la fuerza de las circunstancias históricas, a los factores económicos y geográficos, o simplemente dada su psicología personal o social. En esos casos, el empirista se sentirá a sus anchas, pues la economía, la geografía, la psicología personal o social y hasta los hechos históricos pueden ser conocidos por la experiencia. La Historia trabaja sobre experiencias testimoniadas del pasado. Para muchas más veces los factores externos sólo darán parte de la explicación y habrá que tratar de penetrar en los móviles internos que animaron la conducta. Esto ya crea un problema para el empiricista: ¿cómo podrá explicar empíricamente conductas animadas por valores espirituales, ya sea religiosos o morales? Si es lógico consigo mismo, el empiricista no puede admitir la existencia de los valores espirituales, ya que no se pueden conocer por la experiencia. Ni la Justicia, ni el deber moral, ni los preceptos religiosos, ni los prudentes en la Política, pueden ser conocidos por los sentidos. El Empirismo nos da su respuesta: los valores espirituales no son más que formas sublimadas de los instintos animales de la conservación de la vida o de la especie. Tal es el proceso lógico del Empirismo: partiendo del presupuesto que sólo es válido el conocimiento experimental, llega a la negación de todo móvil espiritual en la conducta humana.

Nicolás Maquiavelo, al considerar la conducta social como una mecánica del juego de las pasiones humanas, se coloca de lleno en una pasión empírica. En verdad, su realismo es bastante limitado: se reduce a una psicología política que no conoce otros móviles que los utilitarios. No sólo amite el estudio de los móviles

de carácter espiritual como la justicia y los ideales religiosos-, sino que desconoce la influencia, en las decisiones políticas, de los fenómenos económicos y de las condiciones geográficas. Esto significa un verdadero retroceso en relación con los pensadores antiguos: Platón y Aristóteles ya habían destacado la importancia de la economía y de la geografía.

La mirada de Hobbes es mucho más amplia que la de Maquiavelo. No desconoce la existencia en el hombre de "mociones voluntarias" hacia lo bueno y lo justo; pero, en buen empiricista, niega todo contenido absoluto a los valores de bondad y Justicia. "Pero estas palabras de bueno, malo y despreciable -escribe-<sup>12</sup> siempre se usan relación con la persona que las utiliza. No son siempre y absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo (donde no existe Estado) o (en un Estado) de la persona que lo representa: o de un árbitro o juez a quien los hombres permiten establecer e imponer como sentencia su regla del bien y del mal". Llamamos bueno o justo a lo que nos es agradable o nos aprovecha en alguna forma. La utilidad y el egoísmo son las palabras claves de toda valoración. Hobbes no ve en el obrar humano más que un proceso físico por el cual el animal humano lucha para conservar su vida y satisfacer sus deseos.

Puesto que no existen valores absolutos, ¿qué podría entenderse por "Justicia"? La Justicia no será más que el resultado de una transacción, de un pacto, que los hombres celebran para protegerse a sí mismos. Por el pacto, nace el Estado con poderes absolutos sobre los pactantes. La Justicia será lo que decida el Estado.

"Por tanto, antes de que puedan tener un adecuado lugar las denominaciones de justo e injusto, debe existir un poder correctivo que completa a los hombres, igualmente, al cumplimiento de sus pactos, por el temor de algún castigo más grande que el beneficio que esperan del quebrantamiento de su compromiso, y de otra parte para robustecer esa propiedad que adquieren los hombres por mutuo contrato, en recompensa del derecho universal que abandonan: tal poder no existe antes de erigirse el Estado... Todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, y por tanto donde no hay Estado, nada es injusto"<sup>13</sup>.

En estas últimas palabras, vamos ya delineada la posición del Positivismo jurídico: sólo es Derecho lo que decide el Estado y sea impuesto por él en forma coercitiva. Pero no será sino hasta el siglo XIX cuando el Positivismo jurídico alcanzará su plena difusión. En parangón con las tres afirmaciones del Empirismo filosófico, el jurídico fija tres condiciones a la ciencia jurídica: a) debe tomar en cuenta solamente los ordenamientos concretos (leyes, reglamentos, decretos) suministrados por el Estado; b) los cuales se conocen por la fuerza coercitiva que los acompaña; y c) podrán ser reducidos, mediante procedimientos lógicos, a sistemas de Derecho.

Terminemos con un balance de la aparición del Empirismo como método de las ciencias normativas. Creemos que en general fue beneficioso: despertó el interés de los juristas y de los moralistas por el papel que tienen en la conducta humana factores que hasta entonces habían sido poco estudiados, tales como los psicológicos, los económicos y los históricos. Los errores del Empirismo son tan crasos y llevan a tales absurdos que no podían prosperar en una mente verdaderamente jurídica (para

la cual, la existencia de la Justicia como valor absoluto es un verdadero axioma) o en una noción equilibrada de la Moral (que exige la afirmación de lo espiritual; como esencialmente superior a lo animal del hombre). Por eso, desde la escuela de Bourges con Jacobo Cuyás o Cuyacio (1522-1590) y Hugo Doneau o Donellus (1527-1591), hasta la obra de Juan Bautista Vico (1668-1744) y de Carlos de Montesquieu (1689-1755), pasando por Juan Bodino (1530-1596) y Juan Alustio (1557-1638), vemos a los estudios políticos y jurídicos lanzarse por los feraces campos de la Sociología, de la Historia y de las Instituciones comparadas.

Gracias a todos estos autores y a otros que sería ocioso enumerar, nuestro conocimiento de la conducta humana - especialmente de la social- se enriquece.

Comprobamos el papel, a veces decisivo, que tienen los factores históricos, sociológicos y psicológicos, en las decisiones de los individuos y de los pueblos. El Derecho se establece como una ciencia de la cultura, es decir, como un producto de todo el hombre histórico; ya no es el resultado de la mera especulación racional. De este último resultado, no podemos sino felicitarnos,

    Pero el Empirismo tiene también su aspecto negativo y radicalmente destructor. Se puede resumir en una palabra: su materialismo. En efecto, al desconocer una dimensión científica a todo conocimiento que no sea de lo material, acaba negando la existencia de todo ente espiritual, ya sea Dios o el alma humana o los valores morales. Este proceso es muy claro en la evolución del Empirismo Inglés.

### El Empirismo Inglés.

Recordemos lo que acabamos de decir sobre el nacimiento del Empirismo jurídico. Referimos las grandes líneas culturales según las cuales el método empírico, que había tenido gran éxito en las ciencias de la naturaleza, acaba por ser aceptado por algunos pensadores como el único método científico que debería imperar incluso en las ciencias normativas. Ahora nos proponemos ahondar más en las razones que impusieron este cambio. Vamos a ver que lo que pretende ser un Empirismo meramente gnoseológico no se explica históricamente sino por su mezcla con el Empirismo metafísico.

### La antifilosofía de Francisco Bacon de Verulam (1561-1626)

Ya dijimos de este autor que es el primero que pretende extender el empleo de los métodos empíricos, propios de las ciencias de la naturaleza, a todas las demás ciencias, incluso a la Filosofía. También dijimos que en él no asoma todavía el problema gnoseológico. ¿Por qué toma, entonces, una actitud tan radical en favor del Empirismo?

Aunque no faltan autores, sobre todo anglosajones, que exaltan a Francisco Bacon hasta el punto de afirmar que sus obras "pusieron en movimiento las inteligencias que movieron al mundo"<sup>14</sup>, nosotros juzgamos mucho más cercano a la verdad el juicio de un traductor suyo,<sup>15</sup> quien dice de él que "nunca pasó de ser un simple aficionado en sus investigaciones

en las que ni siquiera aplicó los métodos que propugnaba". Para el estudioso de las obras de Francisco Bacon, es evidente que éste poseía inteligencia y agudeza verdaderamente sobresalientes pero que estas cualidades se veían empañadas por cierta falta de profundidad tanto más molesta cuanto que viene acompañada de una innegable petulancia. Creemos que se entenderá más justamente el papel que ha desempeñado Bacon en la evolución de la cultura si en vez de llamarlo filósofo o científico, lo consideramos como lo que realmente era: un humanista renacentista, un abogado dotado de amplia aunque un tanto superficial cultura, un hombre de mundo más preocupado de su ascenso político que de la investigación de la Verdad, uno de esos ingleses prácticos y no faltos de recursos que, durante los reinados de Isabel Primera y Jaime I, sentaron las bases de la grandeza de Inglaterra.

Bacon no era un filósofo, por lo menos en el sentido tradicional de la palabra. El que fue su primer biógrafo y capellán, William Rawley, nos refiere<sup>14</sup> que, desde sus años de estudiante en Cambridge, Bacon "se sintió repelido por Aristóteles, no porque considerara a este autor como carente de valor... sino por lo infructuoso de su método, ya que se trata de una filosofía (como su señora solía decir) sólo vigorosa para las disputas y controversias, pero estéril en producciones que benefician la vida del hombre; y en esta mentalidad perseveró hasta su muerte". En el Prefacio a su Great Instauration,

Bacon, proclama llanamente "que la sabiduría que hemos sacado principalmente de los griegos es como la adolescencia del conocimiento y tiene la propiedad característica de los muchachos: puede hablar, pero no puede producir, porque es fecunda en controversias pero estéril en obras".<sup>17</sup> No son ciertamente los juicios de un verdadero filósofo; representan más bien la mentalidad de un tipo humano que se ha multiplicado desde entonces: el hombre de acción, impaciente con todas las discusiones que considera inútiles y ávido de llegar pronto a resultados. Esto es muy interesante para nosotros porque nos permite dilucidar las bases del Empirismo: no va a nacer como fruto de una ponderada reflexión filosófica sino como manifestación espontánea de una nueva actitud vital.

La familia de Francisco Bacon no era de la antigua nobleza, sino que pertenecía a la nueva clase surgida de las ruinas del mundo feudal gracias a los cambios políticos, religiosos y económicos que se habían multiplicado en Inglaterra desde el advenimiento de los Tudor. El padre de Francisco Bacon, Sir Nicolás Bacon, fue un prominente estadista que, durante el reinado de Isabel I, desempeñó los cargos de Lord del Sello Privado y de Gran Canciller; su madre era una mujer de excepcional cultura y profundamente calvinista; su tío, Sir William Cecil fue el más grande ministro de Isabel I y a su vez era hijo de un yeoman (es decir, un pequeño terrateniente) enriquecido por la confiscación de los bienes monacales. Los Bacon, lo mismo que los Cecils, formaban parte de esa nueva clase de "hombres nuevos" que iban a forjar la grandeza de Inglaterra. Abogados, humanistas, mercaderes, marinos, siempre nacionalistas, protestantes y fieles servidores de la Corona, pues a ella y a la nueva religión debían en gran parte su posición, no se sienten

atados por las viejas tradiciones y están dispuestos a correr riesgos. Estos hombres están animados por una nueva filosofía de la vida, que consiste ni más ni menos en lo que Harold J. Laski llama "el espíritu capitalista". Lo explica así 10: "El espíritu capitalista comienza a adueñarse de los hombres para fines del siglo XV. Y qué significa esto? Pues, nada menos que el objeto principal de la acción humana era la búsqueda de la riqueza. Mientras para la Edad Media la idea de adquirir riquezas estaba limitada por un conjunto de reglas morales impuestas por la autoridad religiosa, de 1500 en adelante tales reglas, y las instituciones, hábitos e ideas de ellas dimanados, se juzgan improcedentes. Se les siente nada más como restricciones. Se los elude, se los critica, se los abandona francamente, porque sólo sirven para estorbar el aprovechamiento de los medios de producción. Hacen falta nuevas concepciones que legitimen las nuevas oportunidades de riqueza que se han venido descubriendo poco a poco en las épocas precedentes. La doctrina liberal es la justificación filosófica de las nuevas prácticas... Una concepción individualista desaloja a la concepción social. La idea de la sanción utilitaria reemplaza gradualmente la idea de la sanción divina para las reglas de conducta... A los paladines del nuevo espíritu se les ofrecen satisfacciones tangibles y directas, alcanzables en esta vida, lo que era incapaz de ofrecerles la doctrina antigua".

Francisco Bacon no es el exponente definitivo del nuevo espíritu, como tampoco es el pensador que dejará a la posteridad el sistema filosófico empírico. En un raro momento de modestia, él mismo se describe <sup>19</sup> como "buccinator-tantum)... que llama y despierta a los hombres... para atacar la naturaleza misma de las cosas... y hacer avanzar los límites del imperio del hombre". Y eso fue en realidad. Anuncia un pensamiento que, por su desprecio de las especulaciones filosóficas y su prédica persistente de la importancia de los logros prácticos, va a tener enorme aceptación entre los hombres de acción del siglo XIX y del XX. Este pensamiento no es ciertamente un sistema filosófico,<sup>20</sup> es más bien lo que se podría llamar una "antifilosofía", es decir, un conjunto de afirmaciones de trascendencia filosófica pero sin fundamentación en el terreno filosófico. El mismo fenómeno se repetirá en el siglo XIX en el Positivismo de Augusto Comte: una serie de vivencias tomadas del medioambiente son formuladas como comprensión filosófica.

Acabamos de mencionar la antipatía que sentía Bacon por la especulación filosófica, ese es un rasgo que va unido con el anhelo de sinceridad intelectual que mencionábamos como característico de la cosmovisión moderna. Otro rasgo renacentista que también mencionábamos es el espíritu abierto a todas las investigaciones y opuesto a seguir ciegamente las autoridades. Bacon lo hace suyo y lo formula en su Novum Organum, cuyo primer libro es un ataque a lo que él llama "fábulas o falsas nociones que ahora están en posesión del entendimiento

humano<sup>21</sup> Por tales entiende Bacon todos los prejuicios que pueden llevar al error, ya provenientes de las tendencias inherentes a la naturaleza humana ("ídolos de la tribu"), o de la psicología individual ("ídolos de la caverna"), o de la influencia del idioma ("ídolos del mercado") o finalmente del ascendiente que tienen las filosofías pasadas ("ídolos del teatro"). Para combatir los ídolos, "con mucho la mejor demostración es la experiencia, con tal que se limite, al experimento actual"<sup>22</sup>, la cual para lograr éxito debe ser ordenada y metódica.<sup>23</sup> En todo esto Bacon se muestra muy buen renacentista; y también en la calidad de su estilo literario y en el amor por la ciencia.

La exaltación de la ciencia alcanza en Bacon alturas poéticas; como otros humanistas del Renacimiento, ve en ella la posibilidad de enormes beneficios para la humanidad. En su De dignitate et augmento scientiarum, Bacon propone a su soberano todo<sup>4</sup> grandioso proyecto de investigaciones científicas. Hay en ello una innegable y certera intuición del papel que llegarían a desempeñar los conocimientos científicos no sólo en el dominio de la naturaleza sino también como factores de engrandecimiento político nacional. En esto Bacon no sólo se muestra buen renacentista sino también buen inglés isabelino; la nota que los distingue de los renacentistas italianos, es su insistencia, en la función práctica de la ciencia. Después de la lectura de sus obras, la impresión general que queda es que su esfuerzo no se dirige a la investigación de la Verdad, "ni a poner los fundamentos para alguna secta o doctrina, sino los de la utilidad

y poder del hombre<sup>24</sup>. Es el espíritu de la nueva época capitalista el que Bacon anuncia.

En cuanto a los métodos de investigación que Bacon propone es claro que no son el fruto de la experiencia de un verdadero científico, como lo es el método de su contemporáneo Galileo. Bacon no era científico: "no sintió demasiada curiosidad por la ciencia de su tiempo y así ignoró o desdénó los trabajos decisivos de Copérnico, Keplero, Galileo y Vesalio"<sup>25</sup>; no poseía conocimientos serios de las matemáticas y no llegó a presentir la función que éstas ya empezaban a tener en la ciencia moderna. Por eso no debe extrañarnos el juicio que mucho más tarde expresó nada menos que Claudio Bernard, en su Intraducción a la Medicina Experimental<sup>26</sup>: "Los que han realizado más descubrimientos en la ciencia, son los que menos han conocido a Bacon mientras que los que lo han leído y meditado, no han logrado en ella mucho acierto; y es porque, en efecto, estos procedimientos y estos métodos científicos sólo se aprenden en los laboratorios, cuando el experimentador se enfrenta con los problemas de la naturaleza. Cuando filósofos como Bacon han querido entrar en una sistematización general de los preceptos para la investigación científica, han podido aparecer seductores a las personas que sólo saludan a las ciencias desde lejos; pero semejantes obras no tienen utilidad alguna para los sabios ya formados; y en cuanto a los que quieren dedicarse al cultivo de las ciencias, los extravían por la falsa simplicidad con que les presentan las cosas; además los estorban, cargándoles el espíritu de un multitud de preceptos vagos e inaplicables,

las cuales es menester darse prisa en olvidar, si se quiere entrar en la ciencia y llegar a ser un experimentador".

Qué conclusión se debe sacar de todo lo expuesto acerca de Bacon? Que este autor, en cuanto que intuye y razona la mentalidad de la nueva época, nos permite explorar las raíces del Empirismo. La pretensión de extender los métodos empíricos a todas las ciencias no aparece ni como el resultado de una serena y profunda reflexión filosófica, ni siquiera como el fruto maduro de las prácticas científicas; es el mero reflejo de una actitud vital nueva, la del mundo moderno. En la cosmovisión moderna se mezcla el hastío por las discusiones inútiles con cierto escepticismo por las verdades absolutas; en cambio, aparece la fe en la ciencia y en sus resultados prácticos. Esta cosmovisión anunciada por Bacon, irá cobrando fuerza sobre todo gracias a los grandes empíricos ingleses, hasta alcanzar en el siglo XIX aceptación casi general. La influencia de Bacon fue enorme, más por lo que criticó del pensamiento antiguo que por lo que formuló del nuevo. Hombre entre dos épocas, Bacon ya franquea por su intuición los umbrales, secos y prácticos, del Empirismo gnoseológico.

Si es verdad que se puede decir de Francisco Bacon que ya franqueó los umbrales del Empirismo gnoseológico, y eso porque propone a la experiencia y a la inducción como el método aplicable a toda ciencia, porque niega la existencia de las ideas innatas, y porque, al condenar sin discriminación

a los ídolos de la tribu, se cierra el camino a la superación de una posición meramente empírica-, parece que el mismo Bacon no percibió el alcance de sus afirmaciones. Él creyó que había llegado a una posición equilibrada entre el racionalismo y el empirismo, y en consecuencia escribió con poca modestia en el Prefacio de su Instauratio Magna<sup>27</sup>: "Y por todos estos medios supongo que he establecido para siempre (For ever) un matrimonio verdadero y legal entre las facultades empírica y racional". Le faltaron profundidad y sistema para darse cuenta del significado de sus aseveraciones. Por eso no puede ser considerado como el padre del Empirismo, es sólo su heraldo, la paternidad creemos que corresponde a Hobbes.

#### El sistema empírico de Thomas Hobbes.

Thomas Hobbes de Malmesbury (1588-1679) era, como Bacon, un humanista del Renacimiento, buen literato e intensamente cultivado por las nuevas investigaciones científicas; también como Bacon, despreciaba las enseñanzas filosóficas tradicionales que él conoció en la Universidad de Oxford y concebía que el verdadero valor de la Filosofía debía medirse por sus resultados prácticos; así escribió<sup>28</sup> que "el fin o meta de la Filosofía es que podamos usar en nuestro beneficio aquellos efectos que han sido conocidos... El fin del conocimiento es el poder... y la meta de toda especulación es la ejecución de alguna acción o cosa que debe realizarse". Pero la mente de Hobbes es mucho más profunda y sistemática que la de Bacon, él sí nos va a dejar un conjunto concatenado de afirmaciones que deben ser consideradas como formando la primera filosofía empírica de la época moderna.

Para llegar a su sistema filosófico, Hobbes recorre por primera vez un camino intelectual que debían transitar después otros filósofos; las alocas circunstancias políticas de su tiempo le impulsan a buscar una filosofía social que debería ser práctica y fundarse en la realidad; como esa filosofía no la encuentra en las ideas de sus contemporáneos, elabora sus propias ideas, y, para justificar a éstas, acude sucesivamente a la sociología, a la psicología, a la física y finalmente a la metafísica. El empirismo metafísico entra, por consiguiente, por una puerta falsa en el terreno filosófico. Sigamos a Hobbes en su peregrinar ideológico. Después expondremos brevemente el sistema de sus ideas y su noción del Derecho.

#### 1.- Influencia de los acontecimientos históricos en el pensamiento de Hobbes.

Todo nos hace pensar que el sistema de Hobbes no hubiera llegado a completarse a no ser porque le tocó ser contemporáneo y en cierto modo víctima de las convulsiones políticas que agitaron a Inglaterra y a Francia en la primera mitad del siglo XVII.

La vocación filosófica de Hobbes fue una vocación tardía, Su primer libro filosófico, los Elementa of Law Natural and Politic data de 1640, cuando ya pasaba de los cincuenta años. 1640 es también el año en que comienza su vida el "Parlamento largo" que marca un hito en las tensas relaciones entre Carlos I y sus súbditos ingleses. Hacia entonces la actividad intelectual de Hobbes se había dirigido a los campos de la literatura clásica (especialmente la griega)

de la geometría y de la física. De repente ese hombre pacífico, dotado de sentido del humor, alejado de toda lucha política y concentrado en sus tareas de preceptor de herederos de casas nobiliarias, lanza lo que podría llamarse su manifiesto político. No podemos resistir el compararlo a nuestros contemporáneos los intelectuales engagés (comprometidos), que dejan aulas y laboratorios para hacer proclamas sobre la política nacional e internacional. Como ellos tiene Hobbes un aire de aficionado, un desconocimiento prácticamente total de las realidades políticas en juego y una nobleza y altura de intenciones que no pueden más que inspirar simpatía. Las soluciones de Hobbes como las de ellos no satisfacen a ninguno de los que tienen en sus manos las decisiones políticas, pero Hobbes se sigue afanando, persuadido que, si esos políticos se decidieron a escuchar lo que él tiene que decir, como científico, todos podríamos vivir en paz. Es, por consiguiente, a la luz de las convulsiones políticas de su tiempo como se debe interpretar la filosofía de Hobbes. Recordaremos primero los hechos y a propósito de ellos las ideas que en alguna forma afectaron al pensamiento de Hobbes.

Los hechos se pueden resumir en torno algunas fechas:

En 1603 subió al trono de Inglaterra, sucediendo a Isabel I, el hijo de María Estuardo, Jacobo I (IV de Escocia). Tenía entonces treinta y siete años y ya había escrito dos libros de doctrina política (El Basilikén Dorán y la verdadera ley de las monarquías libres), en los que defendían la doctrina del derecho divino de los reyes: por destino divino los reyes deben gobernar, los vasallos sólo obedecen

el rey era responsable ante Dios pero no ante sus sujetos y no estaba sometido a la ley puesto que él era la ley (Rex est lex). Pronto estas ideas entraron en conflicto con las del Parlamento. Desde tiempos de Isabel I, estaba éste compuesto por graves diputados que representaban a los pequeños terratenientes (yeoman) y a los burgueses de Inglaterra; hombres austeros hasta el Puritanismo, criticaban libremente las frivolidades de la corte y sabían que el rey no contaba con más fuerzas militares que las milicias de los condados, las cuales pensaban como ellos. Para ellos, el rey estaba sometido a las costumbres jurídicas de Inglaterra y los principios generales del gobierno debían ser formulados conjuntamente "por la Corona y su Parlamento". Con toda humildad, en 1604, suplicaron al rey que no se dejara engañar respecto de los derechos de sus súbditos, que no se originaban en un favor real sino que "nuestros privilegios y libertades son nuestro derecho y nuestra herencia legítima, no menos que nuestras tierras y bienes". En este choque de ideas y contra lo que pudiera pensarse, el Parlamento defendía las ideas políticas tradicionales<sup>29</sup>; la posición moderna la sostenía Jacobo I, pues la teoría moderna en el siglo XVII era la de la monarquía absoluta. Como veremos, el sistema político de Hobbes se alinea claramente con la posición moderna.

El 14 de Mayo de 1610, el puñal del fanático Ravailiac puso fin a la vida del rey Enrique IV de Francia, con lo que ese país entra en un nuevo período de inseguridad y desórdenes sociales. Los nobles levantaron cabeza, aprove-

chándose de la debilidad de la regente María de Médici. Ese mismo año, Hobbes acompaña al hijo del conde de Devonshire en un viaje que duraría tres años a Francia e Italia. El ambiente que encontró fue el de la conmoción producida por el asesinato de Enrique, IV. De entonces datan probablemente las antipatías de Hobbes hacia toda doctrina que justifique el tiranicidio, así como sus simpatías por los gobiernos fuertes de los monarcas.

De 1611 a 1621 y salvo unas semanas en 1614, el Parlamento inglés no es convocado por Jacobo I. El choque de ideas producía resultados prácticos: el Parlamento se negaba a someterse a las pretensiones financieras de su rey. El hecho es que, cuando muere Jacobo I en 1625, lo que hereda a su hijo no es sólo un tesoro real en quiebra, sino sus ideas absolutistas. No tardó Carlos I en entrar en conflicto con el Parlamento, al que disolvió en 1629.

Por esos años (más exactamente, de 1621 a 1626) Hobbes conoce y se relaciona estrechamente con Bacon. Este, después de haber defendido frente al Parlamento los intereses e ideas de Jacobo I del que era Lord Canciller desde 1618, había sido sacrificado en 1621 como chivo expiatorio cuando el monarca trató de mejorar sus relaciones con el Parlamento. Bacon, desilusionado y amargado, vivía apartado de la práctica política pero rezumando desprecio por los miembros de las Cámaras de los Comunes y de los Lores, que no sólo le habían hecho perder su prestigioso cargo sino que habían logrado condenarlo

a prisión y a una multa de 40,000 libras. Se puede conjeturar que la influencia de Bacon sobre Hobbes se proyectó en dos líneas; afianzándolo en la convicción de la necesidad de un gobierno fuerte y convenciéndolo que ese gobierno sólo sería posible si se lograba manipular a los hombres, para lo cual sería necesario penetrar en los secretos de la naturaleza humana.

Durante ese tiempo, además de tratar y colaborar con Bacon (le ayudo a traducir al latín algunos de sus Ensayos), Hobbes se entregó al estudio de los clásicos griegos y latinos. De la lectura de Tucídides dijo: "me hizo ver lo insensata que es la democracia".

En sus autobiografías, escritas muchos años más tarde y publicadas póstumamente, Hobbes recalca que su traducción de Tucídides se debió a que deseaba mostrar a sus consiudadanos la importancia y el peligro del régimen democrático.

1629 es un año clave tanto para la historia de Inglaterra como para la evolución intelectual de Hobbes. Para Inglaterra señala la disolución del Parlamento. El conflicto entre Carlos I y el Parlamento llega a una fase crítica. El soberano decide disolverlo y gobernar sólo, emulando en esto a su cuñado Luis XIII que venía gobernando a Francia sin convocar desde 1614 a los Estados Generales. Ya no se trataba de un mero choque de ideas. Pronto debería correr sangre en 1632 moriría en el cadalso Sir John Eliot,

liber y composición de la causa parlamentaria. 1629 es clave en la historia del pensamiento de Hobbes porque en ese año, gracias a una lectura de los Elementos de geometría de Euclides, descubre el método que desde entonces va a esforzarse en aplicar a todos sus escritos: demostrar los principios de la ciencia política como incommovibles, es decir, derivarlos de la naturaleza o esencia del hombre por riguroso pensamiento matemático. Lo que se deba entender por "naturaleza humana" quedará determinado por las experiencias políticas de los años siguientes y por su visita a Galileo, en 1636, de cuyo pensamiento tomará al movimiento como causa de todo.

Desde 1629 se acumulan los problemas sobre la cabeza del monarca cada vez más aislado en su palacio de Whitehall. Como ya no cuenta con el Parlamento para aprobar nuevos impuestos, Carlos I tiene que acudir a mil argucias legales para asegurarse ingresos siempre más insuficientes. Crece el descontento. Los comerciantes de Londres declaran una huelga. Los puritanos también se sienten agredidos por la política eclesiástica del Arzobispo Laud, que vigilaba sus sermones y prohibía sus privadas asambleas: más de veinte mil de ellos prefirieron exiliarse a lo que sería la Nueva Inglaterra. Circulan pasquines contra el rey y su corte. En 1638 los escoceses forman una alianza para resistir la liturgia anglicana que les quería imponer Laud. Pronto la resistencia se hace armada y estallan los dos "guerras de los obispos", que

terminan en octubre de 1640 con la completa victoria de los Insurgentes (Tratado de Ripon). Para pagar los gastos de la guerra y una indemnización a los vencedores, el rey no tiene más remedio que convocar de nuevo al Parlamento. Pero éste, lejos de mostrarse manejable, exige el arresto y la ejecución del favorito Wentworth, conde de Strafford. Cuando la cabeza de éste rueda en el patíbulo, el 12 de mayo de 1641, el rey ha perdido toda autoridad y la lealtad de sus súbditos. El poder pasaba al Parlamento. Y ya se sabe lo que siguió: en 1642 la guerra civil, en 1645 Cromwell emerge como el caudillo y el inspirador de las tropas parlamentarias, en 1646 Carlos I es prisionero <sup>de</sup> ~~por~~ el Parlamento y en 1649 decapitado.

¿Qué hacía entretanto Thomas Hobbes? No era hombre para participar activamente en esos acontecimientos políticos. Más adelante dirá -no sin humor- que "entre todos era el primero en huir"<sup>30</sup> y eso porque "él y el miedo nacieron como gemelos en tiempo de la Armada Invencible"<sup>31</sup>. Tenía miedo antes que nada de las turbulencias sociales; por eso, en 1640, pasa al continente buscando allí la seguridad que no podía encontrar en Inglaterra y, en 1651, ~~vuelve~~ vuelve a su patria esta vez temeroso de la inseguridad resultante en Francia de los acontecimientos de la Fronde. Sin embargo, ni el temor ni sus viajes impidieron, antes estimularon, el progreso de sus reflexiones y escritos. Ya

desde 1637 tenía en mente las grandes líneas de su sistema. Los años de intranquilidad social son para él años en que busca febrilmente la solución política que, por fundarse en la ciencia, debería ser aceptada por todos. Aunque su sistema debe comprender tres partes -sobre el cuerpo, sobre el hombre y sobre el ciudadano-, Hobbes se decide a posponer la redacción de las dos primeras y a compilar la tercera en forma abreviada. Tal es su obra Elements of Law que circuló manuscrita en 1640. Era una defensa de la autoridad absoluta del rey sin la cual no eran posibles ni el orden social ni la unidad racional. Como es natural fue muy mal recibida por los partidarios del Parlamento, sin que tampoco satisficiera a los realistas puesto que ignoraba por completo la doctrina del derecho divino de los reyes. Probablemente Hobbes se salvó de ser arrestado por la disolución del Parlamento; fue entonces cuando huyó al extranjero. Allí siguió reelaborando sus ideas, de tal suerte que el De Cive o El Ciudadano (aparecido en París en latín el año 1642 y más tarde traducido al inglés por el mismo Hobbes) no es más que una presentación más amplia y clara de las ideas ya expuestas en su trabajo de 1640. Las otras dos partes de su sistema aparecen posteriormente: De Homine en 1650 y De Corpore en 1655. En Leviatán, publicado en 1651, viene a ser una puesta al día un tanto polémica de los tratados De Cive y De Homine. Sterling P. Lamprcht

observa<sup>32</sup> que, aunque el Leviatán es una mejor obra literaria que el De Cive, "El Ciudadano es más metódico y más directo en la exposición de las ideas constructivas y de las metas de Hobbes; el Leviatán muchas veces distorsiona esas ideas y obscurece esas metas por un insistente fuego de ataques destructivos". La lectura de estas obras puede perdernos en la maraña de los detalles. Sin embargo, hay un hilo de Ariadna que nos puede conducir al meollo del pensamiento de Hobbes. Como lo han señalado sus más inteligentes comentaristas, lo que se propuso es encontrar una respuesta a esta pregunta: ¿cómo podrá el hombre, siendo egoísta por naturaleza, librarse de la anarquía? Y, como lo veremos a continuación, todo el sistema de Hobbes no es más que un complicado andamiaje racional para justificar esta respuesta; reconociendo al gobernante de facto el derecho de dar soluciones sin apelación, es decir, "soberanas".

## 2.- El sistema de Hobbes.

La mayor parte de los sistemas filosóficos se pueden explicar de acuerdo con dos órdenes diferentes de ideas: o reconstruyendo las piezas del rompecabezas más o menos de acuerdo con la jerarquía de preocupaciones del filósofo, o en el orden en que ese pensador pretendió presentarlas a sus lectores. En el primer caso, aparecen más patentes los elementos subjetivos que el filósofo introdujo en su síntesis; en el segundo, la discusión gira más sobre las ideas propuestas que en torno a las motivaciones que les dieron origen.

De acuerdo con el primer camino, el sistema de Hobbes podría resumirse en la forma siguiente: 1) hay que encontrar una solución incontrovertible que ponga fin a las convulsiones políticas y a la guerra civil; 2) esta solución no puede fundarse en la religión (como es la teoría del derecho divino de los reyes) porque las ideas religiosas han dado origen a luchas fratricidas (prueba: las contiendas entre anglicanos, puritanos y presbiterianos, en Gran Bretaña); 3) ni tampoco en la filosofía tradicional (como es la posición de los constitucionales ingleses), de la cual está decepcionado Hobbes (experiencias negativas de Oxford; influencia antifilosófica de Bacon en Hobbes); 4) luego la solución debe fundarse en la ciencia, interpretándola en el sentido empírico propuesto por Bacon; 5) observamos por la experiencia que todos los hombres son egoístas; 6) luego el único modo de mantenerlos en paz y de civilizarlos es haciéndoles obedecer a los poderes políticos establecidos; 7) pero como no todos admiten que el hombre sea por esencia un ser egoísta (los aristotélicos hablan de él como de un ser sociable) eso hay que demostrarlo fingiendo al hombre en un estado de naturaleza pura; 8) allí el hombre se manifiesta con sus peceras tendencias (homo homini lupus) y "la condición del hombre es una condición de guerra de todos contra todos"<sup>33</sup>; 9) y no puede ser de otra manera porque "todos los impulsos son formas de amor propio y derivan del instinto de la

la propia conservación<sup>34</sup>; 10) y porque ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo (donde no existe Estado) o (en un Estado) de la persona que los representa, o un árbitro o juez a quien los hombres permiten establecer e imponer como sentencia su regla del bien y del mal<sup>35</sup>; 11) en efecto, "señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte"<sup>36</sup>; 12) de acuerdo con esto, Hobbes construye toda una psicología de tipo sensuista: las dos sensaciones básicas, que son el temor y deseo de poder, como todos los demás "movimientos de la mente" no son más que "movimientos en la materia, mediante los cuales actúa ésta diversamente sobre nuestros órganos"<sup>37</sup>; 13) por consiguiente, la psicología y la política deben describir las acciones humanas en términos de cuerpos en movimiento, con lo cual quedarían incorporadas a la física descubierta por Galileo; 14) claro está, nada de esto sería posible si no se admitiera que la esencia metafísica de todos los seres no es más que el movimiento y el movimiento corpóreo.

Ahora se ve por qué decíamos más arriba que Hobbes fundamenta su filosofía política en la sociología, está en la psicología, está en la física y finalmente esta última (lo mismo que las etapas anteriores) en una metafísica. Es evidente, sin embargo, que todos estos conocimientos salen

deformados por el unilateralismo de Hobbes. Su filosofía política sólo se preocupa de alcanzar una solución que ponga fin a las convulsiones políticas; su sociología sólo estudia a los hombres agitados por la ambición y el egoísmo, y víctimas del temor y la explotación; su psicología sensualista sólo estudia las reacciones animales de los hombres y, por último, su concepción metafísica no es más que el resultado de una toma de posición antifilosófica, que en ninguna parte queda satisfactoriamente justificada. En efecto, como también dijimos más arriba, el empirismo metafísico se introduce en la historia de la filosofía por la puerta falsa de tener que defenderlo para que no se derrumbe todo el castillo de naipes tan trabajosamente levantado. ¿Qué sería del sistema de Hobbes si se reconociera que las acciones humanas no sólo obedecen a causas materiales?

Va sin decir que la presentación que hace Hobbes de sus ideas sigue precisamente un orden inverso al que hemos usado, con la excepción de su posición metafísica, que no es expuesta en forma explícita sino que empapa todo el pensamiento del filósofo de Malmesbury.

### 3.- Noción de Hobbes sobre el Derecho.

¿Era, en realidad, necesario todo el sistema sensualista materialista para defender la noción de Hobbes sobre el Derecho? En efecto, a esb se puede reducir la crítica del pensamiento de Hobbes. Creemos que a esta pregunta se puede contestar en forma negativa, pero para ello es necesario distinguir entre lo que consideramos es la verdadera teoría del Derecho de

Hobbes y aquella que pasa entre no pocos intérpretes<sup>38</sup> como suya. Lo curioso es que, mientras más se trata de salvarle la proposición a Hobbes frente a sus malos intérpretes, menos encajan sus ideas del Derecho dentro de su sistema filosófico.

Nuestra exposición seguirá el orden de la del Profesor Sterling P. Lamprecht<sup>39</sup>. Como él reconocemos que muchos pasajes de los escritos de Hobbes, si se interpretan literalmente, dan ocasión a la interpretación radical de sus detractores. Pero no es esa visión la que ha influido en la cultura moderna sino la más sutil que nos proponemos explicar.

Lo primero que hay que aclarar es lo que entendía Hobbes por "estado de naturaleza" y por "Hombre natural". No se trata evidentemente de una afirmación de tipo histórico, como si Hobbes pretendiera que la humanidad, antes de agruparse en sociedades, hubiera existido desarticulada en individuos aislados. Es una ficción metodológica destinada a hacer resaltar lo social oponiéndole a lo no-social. De hecho esa ficción ya había sido empleada por el jesuita Juan de Mariana (1536-1624) desde 1599 en su obra De rege et regis institutione<sup>40</sup> y será usada con el mismo propósito por otros autores, entre ellos Rousseau. Hobbes mismo explica su posición con estas palabras<sup>41</sup>: "En lo que toca a mi método... es necesario... que (los derechos de los Estados y los deberes de los súbditos) sean considerados como si fueran disgregados, es decir, que entendamos rectamente cuál es la cualidad

de la naturaleza humana, en qué materias está preparada para hacer un gobierno civil y en cuáles no, y cómo los hombres deben ponerse de acuerdo entre sí para que traten de crecer en un Estado bien fundado".

La idea de Hobbes es que lo que el hombre tiene de mejor y más civilizado se lo debe a la convivencia social, que abandonado el hombre a sí mismo (estado de naturaleza) sólo seguirá a sus pasiones e instintos animales. Más correcto hubiera sido que, en vez de contraponer el hombre natural al súbdito de un Estado, se hubiera enfrentado el hombre pasional al hombre civilizado. Pero los pruritos de construir una solución científica cegaron a Hobbes: quiso presentar una noción del hombre tan conforme con todo lo que había especulado sobre el movimiento, las reacciones de los sentidos y su visión materialista que, como dice Gierke según Tönnies<sup>42</sup>, su lex naturalis no contiene sino los teoremas deducidos del instinto de conservación. Visión parcial (y, de paso sea dicho, también anticientífica) del hombre, que redundaba en una visión falsa por incompleta del Estado. Por consecuencia del arbitrario punto de partida, resulta que todo Estado no es algo natural sino una mera creación humana, no es el medio naturalmente necesario al pleno desarrollo individual sino un mero compromiso que se acepta como mal menor para evitar la anarquía y lograr la paz. Queda, sin embargo, como afirmación constructiva de Hobbes que el Derecho tiene un papel ineludible en el logro de una vida civilizada.

Una segunda aclaración que parece necesaria al criticar el pensamiento de Hobbes se refiere a su relativismo moral. En el sistema del filósofo de Malmesbury, el relativismo moral es la consecuencia necesaria de su metafísica materialista y de su psicología sensualista. Pero, ¿eran inevitables esa metafísica y esa psicología para defender lo que en realidad preocupaba a Hobbes? Nuestra opinión es que procedió en la misma forma precipitada que muchos pensadores contemporáneos: observó que estaban en discusión valores que hasta entonces habían sido aceptados como absolutos y, como el nudo gordiano de las polémicas filosóficas era muy difícil de desenvolver, prefirió como Alejandro la solución más fácil de cortarlo de un tajo, que en este caso fue el dar por supuesto que no hay verdades ni valores absolutos. Pero en el fondo lo que preocupaba a Hobbes era el hecho que los hombres no se ponen de acuerdo sobre los principios filosóficos. Es ante este relativismo filosófico de hecho que propone su solución: que se tenga por justo, no lo que cada uno piensa, sino lo que determina el Derecho, "que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien represente a su persona, en aquellos casos que concierne a la paz y a la seguridad comunes; que, además, someten sus voluntades cada uno a la voluntad de aquel, y sus juicios a su juicio" <sup>43</sup>, porque "si no se ha instituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno hará tan sólo y podrá

hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse contra los demás hombres"<sup>44</sup>. En otras palabras, lo que defendía Hobbes era el viejo principio de la seguridad jurídica por el cual había dado su vida Sócrates. Pero, para defender este principio, no era necesario llegar al relativismo moral.

Lamprecht estudia en tercer lugar la acusación de que Hobbes afirma que un gobernante siempre está justificado en todas sus leyes y actos <sup>45</sup>, como cuando escribe <sup>46</sup> "Los reyes legítimos hacen justas a las cosas que mandan, por el hecho de mandarlas, e injustas a las que prohíben, por el hecho de prohibirlas". Después de todo lo explicado, ya se entiende que esta afirmación sólo puede hacerla Hobbes en el plano de la legalidad. En efecto, en el plano metafísico para Hobbes sólo existe relativismo de valores. En cambio, si nos preguntamos cuál sea la suprema (o soberana) instancia legal a la que corresponde declarar la solución justa en un problema social, ésta no podrá ser más que el gobernante legítimo *ya sea* su defecto, aquel gobernante que de facto impide la anarquía y procure la paz social. Siempre es la *única* preocupación por la paz. Para evitar la guerra civil todos debemos atenernos a las soluciones de la autoridad y, para que ésta sea eficaz, también debemos hacerla fuerte con los medios coactivos adecuados a la represión de los inconformes. En cambio no hay preocupación por los abusos del monarca y, aunque dedica un capítulo del De Cive <sup>47</sup> a los deberes de aquellos que tienen el mando,

ya en el Leviatán sólo habla de los derechos absolutos del gobernante. El presupuesto es que "la seguridad del pueblo es la ley suprema" <sup>48</sup> y que ésta se logrará mejor con un gobierno absoluto que declare las soluciones definitivas e inapelables a los problemas de la justicia.

En cuarto y último lugar, se refiere Lamprecht a la negación de los derechos de los ciudadanos frente al poder absoluto del gobernante. De acuerdo con el sistema de Hobbes, esta negación es inevitable, pues si no hay valores absolutos y si los hombres no son más que animales movidos por el afán de poder y por el instinto de conservación, no se ve cómo se puedan defender derechos de los individuos frente al gobierno. Hobbes sacó la conclusión que necesariamente le imponía su sistema. Pero, ¿Era eso lo que realmente pensaba y quería? Creemos que una vez más fue traicionado por el monstruoso sistema que engendró. Hobbes era demasiado civilizado para creer que no había injusticia en los abusos de un monarca poderoso sobre sus súbditos indefensos. Lo que él pretendía era tan sólo predicar a todos los súbditos la obediencia a sus gobernantes y para ellos recordaba que debían decidirse a escoger entre la aceptación del régimen establecido, con todos los defectos que tengan, o su repudio. Claro que el dilema no se plantea en esta forma para una mente moderna, pues existe una tercera alternativa: la de aceptar el régimen

establecido pero subordinando la aceptación al respeto de los derechos individuales. Es la alternativa de un régimen constitucional que, como sabemos, fue el que acabó implantándose en Inglaterra. Hobbes, demasiado asustado por los acontecimientos que presenciaba, careció de la visión para predecirlo. Lo que sí presentirá esta tercera alternativa, pero en el sistema de Hobbes ella no puede tener cabida, ya que el individuo no es más que un átomo en el cuerpo social que sólo adquiere la categoría de ciudadano cuando suscribe el pacto draconiano por el cual el gobernante, en cuanto su representante, adquirirá todos los derechos.

En realidad la noción del Derecho de Hobbes parte de un presupuesto que era precisamente el que estaba en discusión: que siempre el orden jurídico entraña por lo menos paz y seguridad, o en otras palabras, que si no hay orden jurídico y ejercicio del poder <sup>pacífico</sup> prevalece la barbarie, Pero, ¿qué decir cuando el orden jurídico y el ejercicio de poder entrañan y llegan a ser una negación de la paz y seguridad? Esta pregunta no se la formulan los positivistas del Derecho. Hobbes, que bien puede ser considerado el primero de ellos, no le presta más atención que la de una nota <sup>49</sup>, en la que, después de tener por sumamente improbable el caso de un gobernante abusivo, afirma que de darse eso sería porque "los asuntos humanos no pueden existir sin algunos inconvenientes".

según confesión del autor), retocadas numerosas veces y redactadas en diversos períodos, con lo cual el pensamiento del autor por una parte tuvo ocasión de madurar y por otra se expresa con alguna falta de unidad. La actitud del filósofo fue, sin embargo, muy diferente respecto de estas sus dos grandes obras. Mientras que el Ensayo aparece desde la primera edición con el nombre de su autor y su paternidad literaria nunca fue negada por Locke, los Dos tratados (lo mismo que sus Cartas sobre tolerancia) fueron publicadas anónimamente y nunca fueron reconocidos públicamente por Locke como propios, aunque sus contemporáneos no titubearon nunca en atribuirlos. La reticencia de Locke en reconocer la paternidad de los Dos tratados ha sido explicada por sus temores de verse envuelto en persecuciones políticas. No menos probable es la explicación avanzada por Peter Laslett<sup>51</sup>: se daba cuenta de lo difícil que era conciliar las doctrinas defendidas en sus obras maestras. En tanto que la idea clave de la obra política es una concepción, que bien podría llamarse "tradicional", de la ley natural, no se ve, por lo menos a primera vista, cómo la existencia de esa ley pueda justificarse de acuerdo con los principios del conocimiento expuestos en el Ensayo. La tentación es grande de explicar separadamente las doctrinas de estas obras y sacar luego como conclusión que es necesario abandonar el camino empírico propugnado en el Ensayo si se quiere llegar a las tesis políticas defendidas en los Dos tratados. Aunque puede haber algo de verdad en esta conclusión, creemos que Locke bien merece el esfuerzo de tratar de encontrar

las líneas unificadoras de su pensamiento. Como hemos hecho otras veces, indagaremos entre los datos que conocemos de la vida de Locke para ver si ellos nos pueden develar las grandes líneas de su pensamiento. Después, si esas líneas no se muestran demasiado elusivas, será más fácil entender el espíritu de sus doctrinas epistemológicas y políticas.

1.- Juan Locke, hombre y pensador.

Cómo era este hombre que tan inmensa influencia iba a ejercer no sólo sobre la ciencia sino principalmente sobre la evolución política de Inglaterra, de Francia y de los Estados Unidos y, a través de esos países, en la cultura de los demás? ~~Diferente~~ que una pluma mucho más erudita y elegante que la nuestra, la de Paul Hazard (1878-1944), no lo presente: "En primer lugar, era Inglés: luego pensaba profundamente. En segundo lugar, no se había contentado con estudiar la metafísica, sino las ciencias experimentales, la medicina; antes de ocuparse del alma, había aprendido a conocer el cuerpo: buena preocupación que descuidaban los señores. Había participado en los negocios públicos; secretario y hombre de confianza de lord Ashby, conde de Shaftesbury, caído en desgracia con su señor, desterrado en Holanda, luego vuelto como vencedor con Guillermo de Orange; había sido de los que han preparado la nueva Inglaterra, ya invencible. Pero, prudentemente, se había contentado con el segundo puesto y quedándose un poco detrás, había podido observar el manejo de los hombres. Débil de salud y siempre frágil, no se había entregado a la acción

con la alegría de los seres vigorosos, a los que domina enteramente: se había reservado como para reflexionar mejor. Los viajes le habían dado flexibilidad; había residido largo tiempo en nuestro Mediodía, examinando de cerca esa raza extraña sin ser antipática, los franceses: cuáles eran sus costumbres; su alimentación; cómo pensaban los que pensaban; cómo trabajan los que no pensaban; cómo fabricaban esos productos deliciosos que no tiene Inglaterra: el aceite y el vino; cómo eran miseros los campesinos, y por qué. En París, había hecho amistad con los médicos, los astrónomos, los sabios de todas clases, los buscadores, los inquietos. Pero Holanda se había sido más provechosa aún, si es cierto que no hay más áspera ni mejor escuela que el destierro. Expulsado de su país y errante por las ciudades del Refugio, frecuentando el trato de los ministros, de los asistentes, de los heterodoxos, había vuelto a la escuela del pensamiento. Por último, ha sido preceptor, que es también un modo de aprender; y de qué alumno; preceptor del hijo de lord Ashley, su protector, de Shaftesbury, que pronto reivindicará su puesto entre los maestros de la nueva filosofía. Sin pedantería, sin orgullo, sencillo, sensato (salvo algunos accesos de cólera), amable en su vida como lo es en sus obras, adornado todo él de una distinción natural, John Locke es un gentleman; no tiene nada de un doctor de toga y birrete cuadrado; su pecho es demasiado débil para ponerse a gritar desde lo alto de una cátedra; habla para las gentes de mundo, largamente, suavemente," 52

Este gentleman creció en la Inglaterra de la revolución sangrienta.

Tenía dieciséis años y estudiaba en la Westminster School de Londres cuando, en 1649, muy cerca de allí, en el palacio de Whitehall, fue decapitado Carlos I. La guerra civil retrasó tres años su ingreso al Christ College de Oxford, que debía de ser domicilio, primero como alumno y luego como profesor, hasta el año de 1663, aunque desde 1667 repartía su tiempo con servicios personales al conde de Shaftesbury. Es natural que sus primeros intereses se dirigieran a la política.

"Su correspondencia, sus lecturas, sus notas y sus esbozos (de esos primeros tiempos) muestran que primero se interesó por el problema de la autoridad del Estado en materia de religión, luego por el Derecho Natural que fundaba esa autoridad y por la base del Derecho Natural en la experiencia. Sólo después de esto, cuando dejó de pasar todo su tiempo en Oxford, procedió a dedicarse a la filosofía en cuanto tal en particular al problema del conocimiento".<sup>53</sup>

Lo curioso es que, por entonces, su posición política claramente se inclinaba hacia el tradicionalismo y autoritarismo; influencia innegable de Hobbes, cuyas ideas se respiraban en el ambiente. Pero ni aún entonces se dejó cautivar por la doctrina del derecho divino de los reyes. Defendía una autoridad legal y no arbitraria, "un cuerpo de leyes también compuesto que su preservación fuera la única garantía de los habitantes de esta nación".<sup>54</sup> El cambio hacia una posición liberal fue gradual, primero por la influencia del Director del

Christ Church College, John Owen, campeón de la tolerancia política y de todo lo mejor de las ideas cromwellianas, y después y sobre todo por el ascendiente que ejerció sobre él su protector y amigo Anthony Ashley Cooper (1621-1683), desde 1672 el primer conde de Shaftesbury. Locke trató a Lord Ashley primero como su médico y, desde 1667, como su huésped temporal (pues no abandonó del todo sus ocupaciones en Oxford) y protegido en cargos político-administrativos. El hecho es que fue durante el primer año de su asociación con Lord Ashley y en su residencia de Exeter House cuando compuso un Ensayo sobre la tolerancia, en el que defendía no sin calor, el derecho a disentr. Desde entonces el interés por las cuestiones políticas tanto teóricas como prácticas, lejos de disminuir, aumentó, pues, por encargo de su señor y a veces en colaboración con él, redactó numerosos escritos para asesorarlo en su conducta pública sobre todo cuando en 1672 Lord Ashley fue nombrado Canciller. Por notas del mismo Locke sabemos que de 1679 a 1682 leía y compraba libros de teoría política y de derecho natural con preferencia a cualquier otro tema.

En efecto, parece ser que desde 1679 Locke comenzó la redacción de una obra en la que refutaba la teoría del derecho divino de los reyes dirigida especialmente contra Sir Robert Filmer (1590-1653). La publicación de la obra de este último en 1680, el Patriarcha, debería provocar la composición en los años si

gulantes del primero de los Dos tratados sobre el gobierno. En 1683, Locke se refugió en Holanda, donde escribió la primera Epístola de Tolerancia, terminada dos años más tarde. En 1689 volvió a Inglaterra, en donde había triunfado la "gloriosa revolución" y se reconocieron sus servicios con el nombramiento de oficial de apelaciones. Desde 1696 hasta 1700 fue apoderado de comercio y plantaciones con un sueldo de mil libras anuales. Como se ve, los temas políticos nunca dejaron de ocupar un lugar preferente entre sus intereses intelectuales. En especial el tema de la tolerancia lo arrastró a una polémica, a la que se deben dos Epístolas más sobre la tolerancia (1690 y 1692, respectivamente). Esto no quiere decir que descuidara otros temas, en particular los religiosos, sino que es innegable que Locke dedicó la mayoría de sus energías como hombre y de sus inquietudes como pensador al estudio y a la práctica de la política.

Si el interés por las cuestiones políticas podría ser señalado como la línea vital más destacada en Locke en cuanto hombre y pensador, es innegable que otra línea está constituida por su amor a la tolerancia. No sólo a ella dedicó las tres epístolas mencionadas sino que parece ser que la tolerancia era la nota más sobresaliente de su carácter y la meta que anima todo el espíritu de lo que escribe. Ya en su primer trabajo -un ensayo "sobre la capacitación del magistrado para imponer y determinar legítimamente el uso de las cosas imparciales con referencia al culto religioso" redactado hacia 1660- había escrito estas palabras:

"Quisiera que los hombres llegaran al convencimiento de amar a su religión, a su país y a ellos mismos como para no lanzarse contra las bendiciones de la paz y el orden, en un exceso de celo hacia las cosas que ellos mismos reconocen como de menor cuantía, o lo sumo indiferentes".<sup>55</sup> Moderación, predica Juan Locke y, como Hobbes antes que él y tantos otros intelectuales antes y después de él, quisiera que los conflictos se solucionaran racionalmente y sin llegar a la violencia. Es significativo el sentido de su Diario correspondiente al 46 de mayo de 1681: "Los tres factores importantes que gobiernan a la humanidad son, razón, pasión y superstición: la primera dirige a unos pocos; las dos últimas comparten la influencia directriz sobre la casi totalidad del género humano y dominan alternativamente, pero la superstición es más poderosa y produce los más grandes daños"<sup>56</sup>. Sólo la razón y la razón usada científicamente podrá poner orden entre tantas pasiones y supersticiones. Para ello será necesario ser tolerante con los adversarios, escuchar sus puntos de vista y no pretender defender ninguna afirmación con una convicción mayor de la que se justifique racionalmente.

Pues ya está explicado el espíritu que animó a Locke a escribir su Ensayo sobre el entendimiento humano: buscar hasta qué punto la ciencia justifica la adhesión a nuestras opiniones. Es lo que aparece de lo que sabemos

acerca de los orígenes históricos de este tratado. Hacia fines de 1670 o principios de 1671, se hallaba Locke en conversación con cinco o seis amigos- nos cuenta él mismo en la "Epístola al Lector" que sirve de prefacio a su Ensayo sobre el entendimiento humano-, "tratando de un tema muy alejado de éste". Por ~~otra~~<sup>otra</sup> persona del grupo, sabemos que la cuestión sobre la que se disentía era "los principios de la moralidad y de la religión revelada". Pero por todas partes surgían dificultades sin que se pudiera avanzar. Esto los convenció que "era necesario, antes de lanzarse a investigaciones de esa naturaleza, examinar nuestras propias capacidades y ver de qué clase de objetos podía o no ocuparse nuestro entendimiento". 57

Por encargo de sus amigos, Locke se dedicó a estudiar el asunto, pero lo que debió de haberse desahogado en una o pocas entrevistas se transformó en la materia de estudio de muchos años.

Estas dos líneas vitales - el interés por lo práctico y la moderación y amor a la tolerancia propias de un auténtico universitario- son, a nuestro modo de ver, los trazos maestros subyacentes en la obra de Locke y que mejor lo explican como hombre pensador. Veamos si, gracias a ellos, podemos entender sus aperturas a la epistemología y a la política.

2.- La teoría del conocimiento de Locke.

El Ensayo sobre el entendimiento humano está dividido en cuatro libros

que tratan respectivamente de las ideas y principios innatos, de las ideas, de las palabras y de los grados en el conocer y en el opinar. Pero, antes de entrar en materia, es necesario hacer una observación que forzosamente tendrá que afectar todo lo que digamos a continuación: el lenguaje empleado por Locke es muy impreciso, "los términos no siempre se emplean en el mismo sentido, por lo que es difícil seguir el hilo de sus pensamientos".<sup>58</sup> Así, por ejemplo, emplea el término "idea" en un sentido muy amplio que corresponde a lo que la psicología moderna llama "representación", pero él que también le da los sentidos de "imagen", "percepción" y "concepto" o "noción". Pero no sólo hay inseguridad en el manejo de los términos, sino que también hay confusión en los planteamientos. No se acaba de ver claramente si el Ensayo es una obra de teoría del conocimiento o de psicología descriptiva. Esto explica la abundante variabilidad en las interpretaciones, que van desde la consideración del pensamiento de Locke como un empirismo radical hasta llamarlo racionalista. La que proponemos no puede tener otra pretensión que la de ser una hipótesis más, aunque fundada en lecturas de comentaristas, y, sobre todo, en la intención de presentar la obra epistemológica de Locke en razonable conexión con el resto de su pensamiento.

De los cuatro libros que componen el Ensayo, el primero es el más conocido y el que ha atraído la atención de la mayoría de los estudiosos, al punto que para muchos Locke es simplemente el negador de las ideas y principios innatos.

Claro está, después de las críticas de Leibniz y de Kant, un tal planteamiento es campo abonado para las críticas aun de los estudiantes de filosofía. Cuando sabemos que en la primera redacción del Ensayo la teoría de las ideas innatas casi no se mencionaba y, sobre todo, cuando leemos con atención el capítulo primero de ese libro, la importancia concedida al primer libro aparece claramente inmerecida. En efecto, allí mismo se dice cuál finalidad perseguía Locke con el Ensayo: "Siendo por consiguiente mi propósito investigar en los orígenes, certeza y extensión del conocimiento humano, a la vez que los fundamentos y grados de creencias, opiniones y asentimientos, no me entrometeré por el momento en una consideración física del entendimiento, ni me preocuparé en examinar en qué consiste su esencia, o por cuáles mociones de nuestros espíritus o alteraciones de nuestros cuerpos llegamos a tener sensaciones en nuestros órganos o algunas ideas en nuestros entendimientos, o si tales ideas dependen o no en su formación, algunas o todas, de la materia".<sup>59</sup>

Este texto es revelador en muchos sentidos. En primer lugar, encontramos en él claramente establecido el espíritu que animaba a Locke al escribir el Ensayo. Lo que pretende es "enseñarnos cómo podemos en algunas materias y por qué no lo podemos en otras materias estar razonablemente seguros" de nuestras afirmaciones.<sup>60</sup> Esto está expresamente tratado en el libro cuarto; los demás no hacen más que prepararlo. Hasta entonces, cuando se discutía sobre la moral, filosofía o religión, el tema en debate suscitaba reacciones emotivas violentas, y así

no era posible llegar a un acuerdo sobre la verdad. Por qué no estudiar los caminos por los que el hombre llega a la certeza, prescindiendo de las materias debatidas? Así se logrará, no sólo una mayor objetividad, sino también la capacidad de ver que tal o cual afirmación que yo tenía por cierta no merece una adhesión completa sino únicamente la opinión de que es probable. Con su intento Locke traza las grandes sillares de la metodología científica moderna. Eso es su gran mérito y poco importa que no haya sido del todo feliz en algunas afirmaciones y planteamientos.

Precisamente el texto traducido nos puede servir para probar la confusión de planteamientos. Hay en él palabras que parecen excluir terminantemente un planteamiento psicológico: no me entrometeré en una consideración física del entendimiento, ni me preocuparé por las mociones y alteraciones de nuestros cuerpos por las que llegamos a tener sensaciones en nuestros órganos o algunas ideas en nuestros entendimientos, o si tales ideas dependen en su formación de la materia. Como lo reconoce Gilbert Ryle <sup>61</sup>, el Ensayo no puede ni debe ser considerado como una obra de psicología. Sería, por eliminación, una obra epistemológica. Pero, de nuevo, en el texto traducido, Locke nos dice que no quiere examinar la esencia del entendimiento ni si las ideas dependen en su formación de la materia. No obstante estos propósitos están ampliamente contra-

decidos en todo lo que sigue. Por ejemplo, las palabras citadas a continuación no pueden ser interpretadas más que como una explicación de la formación de las ideas a partir del contacto con la materia: "Así la primera capacidad del entendimiento humano es que la mente está adaptada a recibir las impresiones hechas en ella ya sea por objetos exteriores a través de los sentidos o por sus propias operaciones cuando se vuelve sobre ellas. Este es el primer paso que el hombre da hacia el descubrimiento de cualquier cosa y los cimientos sobre los cuales construye todas esas nociones que podrá tener en forma natural en este mundo. Todos aquellos sublimes pensamientos que desahuelan por encima de las nubes y llegan al cielo mismo surgen y se asientan aquí: en toda esa grande extensión por donde vaga la mente, en esas especulaciones remotas con las que parece elevarse él mismo, el hombre no se mueve en realidad ni un ápice más allá de esas ideas que el sentido o la reflexión le han ofrecido para que las contemple".<sup>62</sup> Y ya sabemos que para Locke la reflexión es una forma de la experiencia pero interna, es "la percepción de las operaciones de nuestra propia mente",<sup>63</sup> "el conocimiento que la mente toma de sus propias operaciones"<sup>64</sup>, es decir, lo que ahora llamaríamos conciencia psicológica interna.

No faltan, por consiguiente, ni confusiones ni ideas que aclarar o refutar en el Ensayo. Pero esta no es nuestra labor. Bástenos inferir por lo poco explicado que Locke plantea su problema en un plano epistemológico; que en ese plano parece sostener una posición empírica, puesto que para él todo conocimiento deriva de la experiencia ya sea externa ya interna y que realiza su trabajo con serenidad, minuciosidad y sin ningún prejuicio por el cual quiera llegar a conclusiones preconcebidas. Recordemos nada más que reconoce la existencia de tendencias naturales pero que se niega a llamarlas innatas porque no ve cómo éstas afectan directamente el resultado de nuestros conocimientos; para él las ideas, fruto directo o indirecto de la experiencia, se bajan entre sí en una complicada alquimia que nada debe a la facultad de abstracción de la mente humana.

Otra aportación importante y duradera de la epistemología lockiana es el reconocimiento de los hechos como base indiscutible de toda argumentación. Son unos hechos, las sensaciones, los que explican todo el conocimiento humano: sólo cuando el hombre tiene una sensación empieza a tener ideas<sup>85</sup>; "sin las sensaciones el alma no tendría nada con que operar y no podría por lo tanto tener ideas de sus operaciones... la sensación no produce las operaciones

mismas del alma pero la sensación es necesaria para proveer al alma de material de trabajo<sup>66</sup>. Creemos que eso es lo que pretende con su refutación de las ideas y principios innatos: exaltar el papel de los hechos en la formación de nuestro conocimiento y ponernos en guardia contra las elucubraciones y opiniones subjetivas. Por lo mismo porque dependen en su totalidad de hechos, las ideas producidas directamente por las sensaciones "entran, a través de los sentidos, simples y puros"<sup>67</sup> y originan la "especie de conocimiento más clara y más cierta de que es capaz la fragilidad humana"<sup>68</sup>. En cambio, desde el instante en que la mente empieza a barajar las ideas simples, ya hay peligro de introducir elementos subjetivos que nos apartan de los hechos: por eso no sabemos con certeza nada acerca de las substancias y sólo suponemos que son el substrato que sostiene las simples ideas<sup>69</sup>. Ya vemos que la conclusión es que entonces sólo conocemos la materia. Se trata, por consiguiente, de un materialismo epistemológico, que, por otra parte, el mismo Locke se encarga de suavizar cuando, en contradicción con los principios empíricos que él mismo se había fijado, defiende el conocimiento de Dios y la existencia del principio de causalidad. Algunos han alegado que Locke no era materialista porque sostuvo el conocimiento por la reflexión. Desgraciadamente esta defensa cae por tierra cuando recordamos que para Locke la reflexión no es más que la experiencia interna y que el entendimiento humano es algo meramente pasivo,

es como "un papel en blanco, carente de todo carácter"<sup>70</sup>, o como un "armario vacío".<sup>71</sup>

La interpretación materialista de la epistemología de Locke parece confirmarse con la teoría ética propuesta en el mismo Ensayo. "Su posición fundamental es la llamada eudemonista-utilitarista, tan frecuentemente en la filosofía inglesa"<sup>72</sup>. Ni podía ser en otra forma dada su actitud epistemológica que rechazó terminantemente la innataz de todos los principios morales, incluyendo el de justicia<sup>73</sup>. Por eso es lógico consigo mismo cuando escribe: "El bien y el mal, como ya se demostró (en el L. II, c. 20, 2 y c. 21, 42), no son más que placer o dolor o aquello que nos ocasiona o procura placer o dolor. El bien y el mal moral, por consiguiente, son sólo la conformidad o el desacuerdo de nuestras acciones voluntaristas con alguna ley, de la que sacamos lo que es bueno o malo para nosotros de acuerdo con la voluntad y el poder del legislador"<sup>74</sup>. Sólo hechos se toman en cuenta para formular la teoría ética lockiana: el hecho de que las naciones no practican los principios morales sirve como prueba de que esos principios no son innatos<sup>75</sup>; el hecho que una acción produzca placer o dolor es el que determina que la llamemos buena o mala; el hecho de que un legislador con sus recompensas y castigos pueda producir en nosotros placer o dolor hará sus leyes buenas o malas según éstas nos causen uno u otro.

Pero donde el materialismo epistemológico de Locke parece recibir la última corroboración es en un texto donde Locke se plantea la extensión del conocimiento humano. Es verdad que es un texto matizado, pero en él se encuentran las siguientes expresiones que, por cierto, fueron aceptadas elogiosamente por Voltaire en la décima tercera de sus Cartas sobre la nación inglesa: "...es evidente que la extensión de nuestro conocimiento no va más allá de la realidad de las cosas, más aún ni siquiera más allá de nuestras propias ideas... tenemos ideas de la materia y del pensar, pero posiblemente nunca seremos capaces de saber si algún ser meramente material piensa o no, ya que nos es imposible por la contemplación de nuestras ideas y sin la Revelación el descubrir si el Omnipotente no ha otorgado a algunos sistemas de materia educadamente dispuestos un poder de percepción y de pensar o si, al contrario, ha añadido y fijado a la materia así dispuesta una substancia Inmaterial pensante... Estoy hablando aquí no de probabilidades sino del conocimiento y pienso que no sólo sienta a la modestia de la filosofía el no pronunciarse en forma magisterial, cuando tratamos de las pruebas que pueden producir conocimiento, sino que es de utilidad para nosotros el discernir qué tan lejos puede llegar nuestro conocimiento... Aquel que considera a duras penas reconciliable, en nuestros pensamientos, a la sensación con la materia extensa o a la existencia con algo que carezca por completo de extensión, confesará que se halla muy lejos de saber con certeza lo que es su al,

ma... y apenas encontrará a la razón capaz de pronunciarse en favor o en contra de la materialidad del alma"<sup>76</sup>. Es decir, parece claro que Locke no crees en una ciencia de lo súpersensible.

Aunque el texto de Locke reconoce expresamente que también es posible sostener la probabilidad de la inmaterialidad del alma, no fue ese matiz el que llamó la atención de sus lectores. El obispo Edward Stillingfleet (1635-1699) y otros le acusaron de favorecer el materialismo y de poner en peligro ~~la~~ teología cristiana. Locke contestó reafirmando la posibilidad de la hipótesis materialista, con lo cual se inició una polémica que duró hasta 1697. El hecho es que Locke pasa a la posteridad como el filósofo que dio al materialismo carta de ciudadanía en el mundo de las letras. Los materialistas confesos de épocas posteriores no escatilarán en citarlo como un antecesor.

La misma impresión produjo la epistemología ~~lockiana~~ en un joven de otra generación, Jorge Berkeley (1685-1753). Contra la epistemología lockiana, que para él es "la doctrina de la materia o substancia corporal (que) ha sido el principal pilar y soporte del escepticismo, (y que) del mismo modo ha servido de sostén a las construcciones ímpias del ateísmo y la religión"<sup>77</sup>, elabora toda una nueva epistemología "inmaterialista". Partiendo de los mismos supuestos lockianos y aprovechando el dicho de Locke que la mente sólo conoce por medio de "las impresiones que hacen en ella los objetos externos a través

de los sentidos o la reflexión de la mente sobre las propias operaciones<sup>78</sup>, concluya que nuestras reacciones sensoriales son todo lo que podemos afirmar de un objeto. Por consiguiente, la materia sólo existe como una forma de nuestro conocimiento, sólo existe en cuanto idea de nuestra mente. Los únicos seres existentes son los que perciben y las percepciones: esse est percipi, existir es ser percibido.<sup>79</sup>

"Berkeley no hace más que llevar a las cualidades primarias la subjetividad que Locke admitía en las cualidades secundarias. Y no lo hace arbitrariamente, sino basado en una serie de argumentos que se contienen en las secciones 10 y siguientes del Tratado"<sup>80</sup>

No está por demás aclarar que Locke, hombre de convicciones religiosas sinceras, nunca pretendió defender un materialismo metafísico. ¿Cómo, entonces, compaginar su posición epistemológica con sus creencias religiosas y políticas? La respuesta es sencilla: Locke no pretendió construir un sistema filosófico completo; se planteó y dio respuesta a una serie de problemas epistemológicos, sin que reclamara en ningún momento el haber logrado la síntesis final definitiva. Locke se dio cuenta de la falta de integración de su pensamiento, y eso parece haber motivado el que mantuvieran un continuo anonimato respecto de sus Dois tratados sobre el gobierno. Es tiempo que dediquemos a ellos nuestra atención.

### 3.- La política de Locke.

La serenidad, la ecuanimidad y el sentido común, que indudablemente son cualidades del Ensayo, se encuentran también en los Dos tratados sobre el gobierno. El primero de ellos lo dedicó a Locke a refutar la doctrina del derecho divino de los reyes, tal como la había defendido Sir Robert Filmer, y no tiene más interés para la posteridad que el histórico. El segundo, titulado "Ensayo sobre el verdadero origen, la extensión y el fin del gobierno civil", estaba destinado a ejercer una influencia inmensa. Se puede decir que en él se unían soluciones tradicionales con planteamientos modernos. Las soluciones tradicionales, recibidas a través de Richard Hooker (1554-1633), cuyas Leyes del gobierno eclesiástico Locke conoció y estudió con especial cuidado durante el mes de junio de 1681, enlazan la filosofía política del "Ensayo sobre el gobierno civil" con el pensamiento político medieval, incluso con el de Santo Tomás. En este pensamiento, "eran axiomas la realidad de las restricciones morales al poder, la responsabilidad de los gobernantes para con las comunidades por ellos regidas y la subordinación del gobierno al derecho",<sup>81</sup> ideas todas que vertebran la política de Locke. Los planteamientos modernos los acepta Hobbes, aunque rehuye en todo momento el dar a su obra un tono de réplica a ese autor. Concuerda con Hobbes en la concepción individualista del estado natural en la preocupación por los problemas políticos contemporáneos y en la teoría del pacto social. Pero todo eso la va a entender en forma diferente, de suerte que, como dice Catlin<sup>82</sup>, "de un sombrero distinto del de Hobbes, Locke extrae un conejo distinto".

El estado natural primitivo lo entendió Locke como algo efectivamente histórico <sup>83</sup>. En él "se hallan naturalmente los hombres todos", con "perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus personas y bienes como lo tuvieren a bien, dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso o depender de la voluntad de otro hombre alguno" <sup>84</sup>. Como para Hobbes, todos los individuos son libres e iguales, sin subordinación ni preeminencia natural entre ellos; pero - y aquí difiere de Hobbes - ya no son lobos para los demás, porque, aunque son jueces de sí mismos y todos buscan su propia felicidad, deben tender a la misma conforme a la recta razón que dice a cada cual que debe mirar a los otros hombres como libres e independientes, que no debe ocasionarles molestia alguna en su vida, salud, libertad y posesiones <sup>85</sup>; la violencia sólo se puede ejercitar o para reparar los daños recibidos o para restringir las injustas agresiones <sup>86</sup>. La recta razón es la voz de Dios en el hombre" <sup>87</sup>; es la misma ley natural que "enseña a toda la humanidad, con sólo que ésta quiera consultarla, que siendo todos iguales e independientes, nadie deberá dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones" <sup>88</sup>; es, en una palabra, la ley natural de la tradición iusnaturalista.

Pero hay diferencia importante respecto de la tradición iusnaturalista escolástica: el individualismo que Locke comparte con Hobbes. La sociedad política no es un hecho natural sino que surge exclusivamente de la voluntad de los individuos y de sus libres pareceres personales <sup>89</sup>. "El individualismo político de Locke se revela particularmente en tres aspectos. El poder político, a diferencia de Hobbes, puede ser en todo tiempo resumido por los individuos,

pues los derechos naturales del hombre son inalienables: el Estado no tiene otra misión que servir a los individuos y velar por su común bienestar, particularmente su propiedad, que nunca podrá el Estado enajenar sin el consentimiento de sus súbditos. Finalmente, para cortar todo abuso contra los intereses de los individuos, el poder político deberá desglosarse en un poder legislativo y en un poder ejecutivo: ambos poderes deben mantenerse equilibrados como los platillos de una balanza para así mutuamente frenarse".<sup>90</sup>

Naturalmente, sus soluciones políticas las da Locke teniendo en cuenta los problemas contemporáneos. Fue en esto muy afortunado, al punto que su pensamiento llegó a convertirse en la filosofía política de la pacífica revolución de 1688-1689.

Ofrecía la justificación racional no sólo del cambio de poder sino también del régimen de monarquía constitucional que desde entonces rige a Inglaterra.

Además, con su elocuente defensa de la propiedad privada, se ganó pronto la simpatía de la cada vez más poderosa clase burguesa, al grado que para muchos historiadores la política de Locke ha pasado a ser la filosofía del nuevo mundo del liberalismo. Esto último parece un poco exagerado pues sin el pensamiento económico de Adam Smith (1723-1790) el liberalismo no queda suficientemente integrado.

Sin embargo, no cabe duda que la política de Locke es la solución que por entonces requerían los problemas políticos de Inglaterra. Al dilema de Hobbes, que creyó poder escoger sólo entre un poder fuerte y la anarquía, Locke opone una tercera alternativa: un poder razonablemente fuerte pero limitado. Así nació, en

la historia de las ideas políticas, la que probablemente es la más fecunda de ellas: la idea del gobierno constitucional. La Edad Media había hablado de una limitación moral al poder; desde Locke esa limitación se institucionaliza jurídicamente y el régimen de Derecho pasa a ser un dogma jurídico de todos los países civilizados. El Derecho es el "sumo instrumento y medio" para el "fin sumo de los hombres, el entrar en sociedad".<sup>91</sup>

El que para justificar su solución Locke haya acudido a la teoría del pacto social, tiene menor importancia. Contra las enseñanzas medievales, el pacto o contrato social de Locke no debe su existencia al orden natural, a la realidad social o corporativa de la comunidad, sino a un acto libre y espontáneo de los individuos: por lo tanto, el poder civil no puede tener derecho a existir salvo en la medida en que deriva del derecho individual de cada hombre a protegerse a sí mismo y a proteger su propiedad "siendo lo que mueve a cualquier comunidad el consentimiento de los individuos que la componen, ... precisa que el cuerpo se mueva donde le conduce la mayor fuerza, que es el consentimiento de la mayoría..."<sup>92</sup> así, por seguir a Hobbes en su individualismo, Locke establece como criterio último filosófico-político la tiranía de las mayorías. Pero también difiere de las enseñanzas de Hobbes, ya que Locke no admite que los derechos individuales sea creación artificial de la organización civil, sino que son entregados por los individuos a la sociedad "con la única intención

en cada uno que se mejore su preservación particular, su libertad, y sus bienes, porque de ninguna creatura racional cabrá suponer que cambie de condición con el intento de empeorarla" <sup>93</sup>; luego, el ejercicio del poder civil no es absoluto sino que está condicionado al bien común y al aseguramiento de los derechos de los individuos, en especial el de propiedad y el de gobernar conforme a Derecho.

Aunque no faltan incoherencias <sup>94</sup> en la teoría lockiana del contrato social, el hecho es que fue muy bien recibida y que pasó a formar parte del pensamiento constitucional inglés y, después, del norteamericano. Con ella el prestigio de Locke quedó asegurado.

#### 4.- La aceptación del pensamiento de Locke,

Hemos visto que no faltan ni contradicciones ni dificultades en el pensamiento de Locke. ¿Cómo entender, entonces, la aceptación tan esplendorosa que se le dió? Recuérdese que su Ensayo vino a ser el libro de cabecera de los filósofos hasta que las Críticas de Kant vienen a substituirlo; que fue inmensamente leído y que la multitud de sus seguidores se hizo innumerable; reclutándose éstos no sólo en los círculos académicos sino también en ambientes menos doctos, como el de los petimetres franceses, de quienes Goldsmith decía que pretendían adornarse con el espíritu de Locke.

Creemos que la llave de este misterio se encuentra en el hecho de que las ideas de Locke son ideas oportunas. Esto es muy fácil entenderlo de sus ideas políticas, puesto que vinieron a justificar los cambios políticos que se hacían necesarios en Inglaterra

y que pronto serán ideales de muchos otros países. Pero, ¿cómo entender el éxito de su teoría del conocimiento cuando por una parte estaba en contradicción con su teoría política y por otra no carecía de incoherencias internas? Es que el ambiente estaba preparado, se quería escuchar lo que el Ensayo vino a decir. Por eso, es interesante examinar la aceptación que tuvo el pensamiento de Locke, no tanto por la bondad del mismo, sino porque así podemos osarnos a las características intelectuales predominantes en el siglo XVIII.

El ambiente estaba preparado. Lo había preparado el siglo XVII con su creciente escepticismo, difundido sobre todo por Pierre Bayle (1647-1706), y con su omnívora curiosidad que lo mismo se alimentaba escudriñando el firmamento (Galileo, Kepler, Hooke, Newton, Halley) que husmeando en las entrañas de la naturaleza (Guericke, Mariotte, Boyle, Huygens, Newton) o de la vida (Harvey, Kircher, Redi, Malpighi, Hooke, Leewenhoeck, Swammerdam, Grew).

Es verdad que la pasión de los descubrimientos y las exigencias críticas ya habían aparecido en el Renacimiento, pero quedaron estancadas transitoria-mente por la guerra de treinta años (en que se luchaba por la religión) y resur-gieron más pujantes en las últimas décadas del siglo XVII. De las guerras religiosas quedó, como su legado más constructivo, un general deseo de paz y tolerancia. Desgraciadamente no se logró la paz y el siglo XVIII comenzó con la guerra de sucesión española (1702- 1713), pero por lo menos ya no se guerreaba entre hermanos de una misma nación y con la sordidez y crueldad que ponen los hombres cuando luchan por motivos de religión o de otros altos ideales.

Ahora los objetivos militares se dirigían a la satisfacción de ambiciones dinásticas, con lo cual el espíritu crítico de los intelectuales cambió de signo: pasó de plantamientos teológicos a enfoques seculares, de esperanzas de cielo y temores de infierno a proyectos de felicidad terrestre, de combatir en frío o en contra determinadas estructuras político-ecclesiásticas a rebelarse contra los déspotas coronados, a los que no sin razón atribuían el que no se lograra ni la paz ni la tolerancia. Porque los sabios de esa época estaban persuadidos que una y otra eran inalcanzables mientras no se escuchara la razonable voz de esa joven diosa cuyo culto crecía por doquier: la Ciencia. Y los sabios ya no eran voces aisladas, formaban una comunidad internacional que no reconocía fronteras y que se comunicaba, no ya en las universidades, sino en las numerosas academias científicas nacidas en el siglo XVII y principios del XVIII: Roma (1603), París (1631), Londres (1645?) Schölnfurt (1652), Florencia (1657), Altorf (1672), Berlín (1700), Upsala (1710), San Petersburgo (1724), Madrid (1732). Y como por una parte se difundía la instrucción<sup>95</sup> y por otra la imprenta multiplicaba las ediciones de libros, pamfletos y periódicos, la voz y las inquietudes de esos sabios encontraban eco en grupos cada vez más numerosos de personas. La filosofía, la teología y la política.

se hacían populares, perdiendo en profundidad lo que ganaban en difusión; "apuntaban a otro público que el de los doctores: los hombres de mundo, los burgueses, las mujeres, el gran público. El juez a que apelaban la mayoría de las veces era el sentido común, de un modo compacto. Con su estilo vivo y rápido tropezaban a menudo con las dificultades, para mostrar en un abrir y cerrar de ojos que eran insuperables. Nada de obscuridades metafísicas, nada de largas disertaciones capaces de desanimar a los lectores, ninguna exhibición de erudición, sino una composición cuidada, un estilo agradable, una forma ágil"<sup>96</sup>. "En la Francia del siglo XVIII, en la que los intelectuales se hallaban en rebelión contra un despotismo anticuado, corrompido y afeminado, éstos miraban a Inglaterra como la sede de la libertad y estaban predispuestos en favor de la filosofía de Locke por las doctrinas políticas de éste"<sup>97</sup>. Y así, cuando "la filosofía resultaba un asunto de opinión pública, sobre todo en Francia"<sup>98</sup>, cuando la aceptación de las ideas dependía más del flujo de las reacciones afectivas de la masa que de sus coherencias sistemáticas, cuando el ya secular hastío de las sutiles discusiones filosóficas y teológicas encontraba un antídoto y una justificación en la claridad, simplificación y agudo humorismo de los escritos

de un erudito llamado Voltaire, el gran público recientemente cultreado reacciona aceptado efusivamente una filosofía que en el fondo parece autorizarlo a no pensar ni profundo ni matizadamente, porque está compuesta de una serie de afirmaciones que todos pueden entender y que los más desean escuchar: "renuncia solemne a lo incognoscible" y a lo difícil de entender: "no hay nada innato en el alma" "nuestras ideas abstractas, nuestra razón misma, son el resultado de las sensaciones que ésta registra y de la labor que ejerce sobre sí misma"; "el conocimiento no es más que la relación entre los datos que aprehendemos en nosotros" y "la verdad no es sino la coherencia de esa relación" "lo que no nos es útil no nos es necesario".<sup>99</sup>

¡ Qué fácil resulta el camino de la verdad cuando ésta se reduce a una serie de sencillos principios verificables por todos !

Cierto que el auténtico Locke es deformado en las manos de sus divulgadores y seguidores, sobre todo si éstos son franceses. Él había sido el investigador que ponderaba serenamente el pro y el contra de cada cuestión y había rehusado erigir sus soluciones parciales en un sistema; ahora sus principios epistemológicos empíricos son aceptados como la firme base de un sistema escéptico y materialista. El era ciudadano de "un país cuyos habitantes acostumbran detener su pensamiento bastante exactamente en el punto en que quieren, donde se quiebra el ímpetu

rá, acaso, un ser dotado de espíritu? De ningún modo, contesta Hume. La identidad substancial que yo creo percibir en mí no es más que el resultado de la conciencia actual que tengo de mis percepciones. Cuando dejo de tenerlas, por ejemplo, cuando estoy profundamente dormido, y tanto que soy insensible a mí mismo, "se puede decir con verdad que dejo de existir".<sup>103</sup> Me atrevería a afirmar del resto de la humanidad que no son más que un haz o colección de diferentes percepciones, que se suceden unas a otras con inconcebible rapidez y se encuentran en perpetuo flujo... Las percepciones sucesivas...constituyen la mente".<sup>104</sup>

"Así, con un solo golpe cesado por este joven atrevido, cayeron por tierra tres filosofías: el materialismo, porque (como lo había demostrado Berkeley) nunca percibimos la 'materia' y nada conocemos sino nuestro mundo mental de ideas y sentimientos; el espiritualismo, porque nunca percibimos un 'espíritu' adicional a nuestros sentimientos e ideas, particulares y pasajeros, y la inmortalidad, porque no existe una 'mente' que sobreviva los estados mentales transitorios".<sup>105</sup>

Tampoco se puede afirmar la existencia de la libertad y de la causalidad. No existe la libertad, porque, para poder escoger entre dos o más alternativas, sería necesario que existiera alguien, una mente, que escogiera, y ya hemos visto que la mente no es más que una sucesión de estados mentales. lo que llamamos "libertad" no es más que "un poder de actuar de acuerdo con las determinaciones de la voluntad"<sup>106</sup>, poder que consiste, no en decidir inter-

de una doctrina cuando va demasiado lejos y resulta peligrosa para la seguridad moral del pueblo"<sup>100</sup>, pero los franceses no serán capaces de tanta moderación, que califican de inconsecuencia lógica, y no quedarán satisfechos hasta que Lamettré (1709-1751), Diderot (1713-1784), Helvetius (1715-1771), Condillac (1715-1780), d'Alembert (1717-1783) y de Holbach (1723-1789) saquen al plano metafísico todas las consecuencias materialistas de un enfoque epistemológico empiricista. Y la política lociana, que era un compromiso para salvaguardar los derechos individuales, será blandida como una arma purificadora de los excesos jacobinos. Así el balbuceante e incompleto empirismo de Locke sirvió para justificar un empirismo mucho más radical al aceptar el primero, que parecía inofensivo, la opinión pública estaba preparada para escuchar sin escándalo el empirismo metafísico, sin entender mucho las relaciones lógicas entre uno y otro.

La aceptación del pensamiento de Locke fue en general aumento durante el siglo XVIII, hasta que la publicación en 1781 de la Crítica de la razón pura de Kant vino a ponerle un límite. El siglo XVIII fue un siglo de contradicciones: la nobleza tenía apego a sus privilegios pero coqueteaba con los filósofos que los denunciaban los filósofos más revolucionarios, tales como Voltaire, Diderot y d'Alembert, aceptan de buen grado el mecenazgo de los monarcas más absolutos,

los de Prusia y Rusia; la censura y control de impresos eran rigurosísimos pero todas las ideas encontraban impresor y tanto más lectores cuanto las prohibiciones eran más severas; La Razón triunfaba por doquier y a nombre de ella se difundía el empirismo; y los mismos que rechazaban valores absolutos a nombre de ellos realizaron la Revolución Francesa. Después de 1793, los horrores de ésta se echaban al método empírico, con lo cual entraría éste en un eclipse transitorio; pero debería levantar cabeza en la segunda mitad del sigloXIX, convirtiéndose entonces en la corriente cultural predominante. Sólo las atrocidades de dos guerras mundiales ~~podrían~~ ~~serían~~ a convencer a la humanidad -esperemos que en forma definitiva- que es necesario admitir un conocimiento que no proviene únicamente de los sentidos, sobre todo en lo que concierne a los valores morales.

#### El escepticismo total de David Hume.

"La tarea de completar el experimento empiricista y de presentar una antítesis sin compromisos al racionalismo continental fue reservada a David Hume." <sup>101</sup>

En efecto, hasta él, el empirismo había caminado con paso inseguro; había intruido jactanciosamente pero sin bases sólidas filosóficas con Bacon; con Hobbes se revistió de una estructura sistemática pero tan unilateral que no pudo alcanzar aceptación; con Locke adquirió rango de doctrina epistemológica, que ese mismo filósofo se apresuró a olvidar cuando abordó el problema político; y fue utilizado por

Berkeley como instrumento al servicio del espiritualismo, Pero no formaba un sistema completo que pudiera aplicarse lo mismo a la epistemología que a la política, a la psicología que a la metafísica. Hume (1711-1776) fue el constructor de ese sistema. Lo elaboró cuando era joven y lo fue puliendo y matizando hasta sus últimos años. De 1734 a 1737, en Francia, escribió su Tratado sobre la naturaleza humana en el que ya se encuentran armado todo su sistema. Las dos Investigaciones (sobre el entendimiento humano y sobre los principios de la moral) publicadas más tarde (en 1747 y 1751, respectivamente) no hacen más que perfilar y hacer más accesibles sus ideas.

Hume tomó como punto de partida el empirismo epistemológico de Locke: todas las ideas derivan en último término de la experiencia a través de las impresiones sensibles. Conocemos el pensamiento -dice- en la misma forma que conocemos la materia: por percepciones que en este caso son internas. Pero al pensamiento en cuanto tal no lo percibimos, sino sólo ideas, recuerdos, sentimientos. Luego el pensamiento o razón es sólo un nombre por el cual designamos un conjunto de percepciones internas, no es un órgano o facultad, ni tiene realidad substancial, es una mera asociación mecánica de percepciones. "Lo que llamamos "mente" (mind) no es más que un montón o colección de diferentes percepciones, unidas juntas por diferentes relaciones, y del que se supone aunque falsamente estar dotado de una perfecta simplicidad e identidad" <sup>102</sup>. ¿Qué es el hombre? ¿Se

namente (pues no hay quien decida), sino en no estar obstaculizado externamente como le están los prisioneros en cadenas. De igual manera nos equivocamos si atribuimos al orden de las cosas la idea de causalidad; entre las cosas no hay más relaciones que las de contigüidad y sucesión, y lo que llamamos "causa" no es más que "un objeto, seguido de otro, de tal suerte que los objetos similares al primero sean seguidos por los objetos similares al segundo"<sup>107</sup>; "todos nuestros razonamientos relativos a las causas y a los efectos se derivan del hábito".<sup>108</sup> La costumbre cuelga la ilusión de necesidad a lo que no son más que meras sucesiones de acontecimientos. No existen, por lo tanto, "leyes" que hagan posibles a las ciencias. En consecuencia, Hume termina su Investigación sobre el entendimiento humano condenando a la hoguera todos los libros de las bibliotecas, "porque no contiene más que sofistería e ilusión".<sup>109</sup>

Después de haber defendido su escepticismo que él mismo llama total, Hume tiene la valiente franqueza de enfrentar su teoría a la realidad: "Si me preguntaran si estoy de acuerdo sinceramente con este argumento, que parece intento obligar a aceptar a los demás y si soy, en realidad, de esos escépticos que afirman que todo es incierto y que nuestro juicio no posee ningún criterio de la verdad y falsedad, debería responder que esta cuestión es completamente superflua, y que ni yo ni ninguna persona mantiene sincera y constantemente esta posición";<sup>110</sup> "yo como, juego al chaquete, converso y me solazo con mis amigos, y cuando,

después de tres o cuatro horas de diversión, me vuelvo a estas especulaciones, me parecen tan frías, forzadas y ridículas que no me siento con ánimo de seguirlos adelante. Entonces me encuentro en la absoluta y necesaria determinación de vivir, hablar y actuar como los demás en los asuntos ordinarios de la vida". 111

Entonces ¿por qué defendía su sistema? Hume mismo nos lo explica: "Mi práctica, dices, refuta mis dudas, Pero te equivocas en el sentido de mi interrogación. En cuanto un hombre que actúa estoy bastante satisfecho en esta cuestión; pero en cuanto filósofo, que tiene una porción de curiosidad, ya no hablaré de escepticismo, sino más bien de mi deseo de conocer los fundamentos de las ilaciones (en aquello en que creo o pienso)... Per lo menos, por estos medios, nos daremos cuenta de nuestra ignorancia, a no ser que aumentemos nuestros conocimientos". 112

Hume, partiendo de la posición empírica lockiana, con una lógica inflexible sacó las conclusiones congruentes con esa posición. Si no hay más conocimiento que el de la experiencia sensible, el hombre no es más que un animal más que no puede conocer ni lo espiritual, ni los valores, ni las ciencias. Así, por las conclusiones a que arrostra el punto de partida empírico, la filosofía de Hume se convierte involuntariamente en un gigantesco argumento ad absurdum en contra de ese punto de partida. Por eso Kant comenzará desde otro punto de partida subrayando aquellos elementos del conocer humano que no puede ni deben

ser explicados por el mero conocimiento sensible, elementos propios de la naturaleza humana y que ésta posee independientemente de las impresiones sensoriales. Lástima que la reacción kantiana fue tan violenta que se hizo acreedora por lo menos a la acusación de racionalista, por ignorar el papel tan importante que juega el conocimiento sensible en el conocer humano.

## CAPITULO V

### LA ESCUELA ESPAÑOLA DEL DERECHO NATURAL.

#### Tradicción iusnaturalista y mundo moderno.

Podría parecer ocioso, después del recorrido ideológico que nos ha llevado desde el Renacimiento a los umbrales del siglo XIX, volver nuestra mirada al Derecho Natural tradicional, representado hasta ahora por la escuela iusnaturalista de los grandes teólogos españoles de los siglos de oro, pero su noticia era necesaria, no sólo como testimonio de la supervivencia de la doctrina tradicional del Derecho Natural, sino como evidencia de que ésta puede armonizarse con todo lo que tiene de constructivo las ideas modernas.

Observa el maestro Don Luis Recaséns Siches que el pensamiento filosófico-jurídico de los comienzos de la segunda mitad del siglo XX está volviendo a Suárez y subraya que la concordancia con Suárez no se está alcanzando como prolongación del pensamiento medieval sino como conclusión del largo peregrinar ideológico del siglo XIX y comienzos del XX. Antes de

acompañar - en los capítulos siguientes - a los guías más conspicuos de esa apasionante peregrinación, veremos cómo, desde el siglo XVI, ya se vislumbra la meta. Brevemente consideraremos los dos máximos valores de la Escuela Española del Derecho Natural: Francisco de Vitoria y Francisco Suárez.

### Francisco de Vitoria.

El dominico Francisco de Vitoria (1480 - 1546) es el maestro de toda la escuela. A sus lecciones desde la cátedra de la Universidad de Salamanca, más que a sus preciosas Relecciones<sup>1</sup>, se debe la recuperación y rejuvenecimiento de los estudios escolásticos, que, gracias a él y a que él señalara a Santo Tomás como guía, conocerán una nueva edad de oro durante el siglo XVI y primera mitad del siglo XVII, con nombres tan prestigiosos como los de los dominicos Domingo de Soto (1494 - 1560), Melchor Cano (1509 - 1560) y Domingo Báñez (1528 - 1604), y los jesuitas Pedro de Fonseca (1548 - 1597), Luis de Molina (1536 - 1600), Francisco de Toledo (1532 - 1596), Gabriel Vázquez (hacia 1551 - 1604) y Sylvester Maurus (1619 - 1687).

Persuadido que la Verdad revelada es capaz de resistir toda crítica verdaderamente constructiva, Vitoria abre la Teología a todos los progresos de las ciencias modernas. Recomienda la obra del Doctor Angélico, pero no titubea en aconsejar repetidamente a sus discípulos - según Melchor

Como - el "no recibir sin elección ni examen todas las palabras de Santo Tomás y menos cuando parecían duras e improbables"<sup>2</sup>. El mismo anhelo de sinceridad intelectual, que animaba a los renacentistas de Italia y Francia, se encuentra en Vitoria y en sus discípulos: la misma inquietud por discutir, sin falsos recursos el "magister dixit" medieval, los problemas reales de actualidad. Pero hay una diferencia radical que debese ser señalada: con todo y respetar la independencia metodológica de cada rama de las ciencias, los teólogos españoles no admiten la dispersión del saber. Esto quiere decir que los hallazgos de una ciencia, deben ser incorporados, a través de la Filosofía y de la Teología, en un saber universal. Cada verdad enriquece la Verdad. "En los mundos de los hombres, como en el terráqueo, hay diversas capas o estratos, que no están simplemente superpuestos, como los geológicos, ni tan sólo apoyados los unos en los otros, sino que los más superficiales nacen o manan de los más hondos y todos proceden en definitiva, de un núcleo central, que es el que da valor y firmeza a todo lo que en él se apoya. Cuando ese centro es Dios, tal como su Cristo lo ha revelado, el mundo que de él viene puede llamarse cristiano, y cristiano, por lo mismo, su civilización. ¿Qué cosa, al parecer, más ajena a la revelación cristiana que el derecho de propiedad? Pues a poco que se analice la idea que de él se forman nuestros teólogos, se ve que no es más que una aplicación de la que tienen del derecho en general; pero éste a su vez, procede del concepto que se ha formado de la vida política del hombre, el cual tampoco es primario, sino derivado del que tienen de la moral; hay, pues, que subir hasta ésta, y cuando ya se está en ella, no es nada difícil comprobar que toda la

moral nace, según ellos, del fin que asignan al hombre, el cual, a su vez, está determinando en función de la idea de Dios. En Dios, pues, se funda, a través de un proceso lógico, más o menos claro y largo, todo el mundo de nuestros teólogos, que es, por lo tanto, radicalmente teológico o, mejor, cristiano, puesto que su Dios es el que reveló Cristo" <sup>3</sup>.

Ejemplo de lo anterior es la obra de Vitoria. Tomemos, como muestra, sus enseñanzas sobre la guerra. En una conferencia ante la Universidad de Salamanca, celebrada el 19 de Julio de 1539, el Padre Vitoria no teme enjuiciar la licitud de la guerra que estaba haciendo el Emperador Carlos V. Su sinceridad y valentía son tales que afirma que "si el rey de Francia está en legítima posesión de la Borgoña, aunque haya duda de si tiene derecho a ella o no, no parece que el emperador pueda reclamarla con las armas" <sup>4</sup>. Piénsese que el ducado de Borgoña era uno de los botines que se venían disputando por las armas Carlos V y Francisco I, que se le había cedido al primero por la paz de Madrid en 1526 y al que sólo en 1529 se había visto obligado a renunciar Carlos V por la paz de Cambrai.

No faltan citas de la Sagrada Escritura ni referencias a San Agustín y a Santo Tomás, pero éstas no sirven, como lo hacía la Escolástica decadente, para construir mundos utópicos de deberes y derechos, sino sólo para valorar la realidad. La guerra es una realidad política de los tiempos

de Vitoria, como - desgraciadamente - lo sigue siendo en nuestro tiempo. No es fingiendo, como lo había hecho el Dante, una monarquía universal, como se establecerá la paz entre todos los hombres. "El emperador no es señor de todo el orbe", ni por Derecho Natural, ya que por él "todos los hombres son libres", ni por Derecho Positivo, ya que "no hay ninguna (ley) que tal poder otorgue" ni se dan otros títulos legales en la historia.<sup>5</sup>

La guerra es ciertamente un terrible mal "porque es una ferocidad buscar y alegrarse de tener ocasión de matar y arruinar a los hombres que Dios creó y por quienes murió Cristo"<sup>6</sup>. Sin embargo, no hay que buscar la solución de ese mal en una simple declaración de su ilicitud, al modo de Lutero. Eso equivaldría a preferir un mal mayor: el que "los tiranos, los ladrones y los raptos pudiesen impunemente hacer injurias y oprimir a los buenos e inocentes y no fuese lícito a estos últimos repeler sus agresiones y escarmentarlos."<sup>7</sup>

"Conviene no llegar a la guerra, sino como último extremo y contra toda su voluntad"<sup>8</sup>. "La única y sola causa justa de hacer la guerra es la injuria recibida"...; y "no basta una injuria cualquiera para declarar la guerra"<sup>9</sup>. Con una lógica inflexible, Vitoria va estrechando las condiciones de la guerra justa (entre otras, se debe acudir al consejo de los más peritos y escuchar las razones de los adversarios) y, una vez declarada ésta, las cláu-

sulas que harán menos inhumanitarias la prosecución de las hostilidades.

Realismo no significa, en la obra de Vitoria, un simple acomodarse y servirse en provecho propio de las circunstancias imperantes, como lo hacía Maquiavelo; es abrir los ojos al mundo tal cual es para poder mejor formular los dictámenes de la conciencia, "guiado por la cual el hombre tiene que hacer un orden en la naturaleza y en la sociedad, con la ciencia y con la ley"<sup>10</sup>. Sin ese continuo someter la realidad a las valoraciones de Justicia de la conciencia no puede haber verdadero Derecho. Con razón Francisco de Vitoria es considerado el fundador del moderno Derecho Internacional.

## 2.- Francisco Suárez (1548 - 1617).

Al jesuita Francisco Suárez corresponde el mérito de haber logrado la sistematización más profunda, sólida e innovadora de los siglos de oro españoles. En su tratado De Legibus ac Deo Legislatore, delinea la filosofía jurídica y política más perfecta dentro del tradicional pensamiento iusnaturalista. Aunque también descuella como metafísico, es en el terreno jurídico donde se mejor su carácter progresivo y renovador.

Suárez toma la ley en un sentido más preciso de lo que antes se acostumbró y da más relieve a la problemática en torno a lo puramente positivo -

jurídico. Lo humano e histórico es empujado cada vez más hacia el primer plano. En su teoría de la soberanía del pueblo, aparecen claramente los frutos de su enfoque realista y de su apertura hacia los nuevos problemas.

"Dos son las ideas fundamentales que inspiran todo el pensamiento político de Suárez. De una parte, su creencia de que en el tiempo se está realizando un orden eterno, fundado en la verdad y en la justicia. El mundo y la historia son, pues, radicalmente racionales, aunque la razón que los rige no sea la humana sino la divina. Lo real es racional, porque la razón divina que lo ha creado y lo conserva en la existencia, concurre a su operación y encaja a todos los seres en un sistema de causas y de fines, al parecer independientes; en realidad, meros ejecutores de los designios divinos. Como en el mundo de la naturaleza y por las mismas razones, también Dios está presente en el mundo de la cultura y da su más recóndito y entrañable sentido a los hechos de los hombres y a sus instituciones. No hay manera de comprender lo que pasa en la historia, ni de llegar a la médula viva de las instituciones humanas, sino en función del plan divino, que es toda la razón de del tiempo y del hombre".

"De otra parte, su fe en la misión del hombre, propenso sin duda al mal, pero capaz de llegar hasta Dios, identificándose con su voluntad y realizándola en la tierra. Suárez, como toda la tradición cristiana, no puede ver al hombre más que en relación con Dios. Su humanismo es firme y ló-

gico, porque es a lo divino. En sí mismo el hombre está lleno de miserias y de imperfecciones, a las que Suárez alude más de una vez para pedir que la ley civil no le obligue a lo que no puede cumplir con sólo sus fuerzas. Pero esa debilidad, congénita a su naturaleza y agravada por el pecado, se remedia en Dios y por Dios, que primero por la voz de la naturaleza y después por la más alta de la revelación, le designa una misión y le da los auxilios necesarios para que pueda cumplirla. La fuerza y la grandeza del hombre le viene de ser intérprete y ministro de Dios en la misión, brillante o modesta, que con la misma vida le ha sido confiada. En su convivencia con los demás hombres, todos llamados como él a colaborar en la obra divina, puede aspirar a realizar la justicia porque Dios se la muestra en sí mismo y le ayuda a encarnarla. Y el Estado, que la promueve y la guarda, se hace acreedor a su respeto y a su obediencia, porque el orden que impone es reflejo del decretado eternamente por Dios " II.

Estas dos ideas bases ( la creencia de que en el tiempo se está realizando un orden eterno, fundado en la Verdad y la Justicia, y la fe en la misión del hombre para conocer y coparticipar en la realización de ese orden ) sirven a Suárez para matizar en forma nueva la doctrina del Derecho Natural. Suárez no conbibe su explicación como opuesta a la doctrina tradicional que parte de San Agustín y logra su expresión más perfecta en Santo Tomás. Al contrario muchas veces cita a representantes de esta tradición ( especialmente a Santo Tomás ) en apoyo de sus ideas. Sin embargo, en la explicación suareciana, hay perfiles

tan novedosos que, aunque creemos están dentro de los cauces de la tradición, sólo se puedan entender teniendo en cuenta que quien los formula ya es un hombre del Renacimiento.

a) .- Con mirada certera, Suárez descubre los falsos supuestos metafísicos en que se fundamenta el Racionalismo jurídico. Contra lo defendido por el jesuita Gabriel Vázquez (1547 - 1604), Suárez rechaza la afirmación según la cual "la ley natural consiste en la naturaleza racional [del hombre] tomada en sí misma, y en cuanto no implica contradicción y es fundamento de toda honestidad de los actos humanos" <sup>12</sup>.

Lo que aparentemente no sería más que una cuestión sutil, tiene en realidad enorme trascendencia. Si se fundamenta el Derecho Natural en la naturaleza racional tomada en sí misma, entonces será justo todo aquello que esté conforme hasta con las imperfecciones de esa naturaleza. Si encontramos que por naturaleza los hombres son ambiciosos, vanidosos o tienden a la lujuria, entonces la satisfacción de los apetitos de ambición, vanidad y lujuria es justa, porque esos apetitos son "naturales". En realidad esta es la posición de los moralistas naturalistas; esta es la actitud que toman muchos hombres en nuestro tiempo que, por ejemplo, disculpan y hasta justifican el homosexualismo porque es un fenómeno que en algunos sería "natural".

Suárez es categórico en su respuesta: "la naturaleza racional,

considerada en sí misma, en cuanto tal es una esencia, y no manda ni muestra la honestidad o malicia, ni dirige ni ilumina, ni tiene efecto alguno de ley, lo cual destruye toda discusión<sup>13</sup>. En otras palabras: de que en la naturaleza humana haya determinadas inclinaciones no se pueden sacar sin más conclusiones en el orden normativo. O, como lo explica Don Luis Recaséns Siches<sup>14</sup> "la ley natural no es el hecho de que la naturaleza humana sea como es, sino las necesarias consecuencias racionales normativas que se derivan, supuesto el carácter racional de ésta".

Pero aquí es donde se introduce la tentación racionalista: si lo normativo no se deriva del ser de la naturaleza, entonces lo normativo no tiene otro origen que la razón, la cual podrá deducir todas las normas de espaldas a la realidad, cuidando únicamente que haya "conformidad con el juicio de la razón".

Tempoco está de acuerdo Suárez con esta solución, y aclara: se puede decir que

la ley natural tiene su origen en la razón en cuanto "los efectos de la ley, que pueden ser considerados como los efectos propios de la ley natural, provienen en forma inmediata de un dictamen de la razón, porque este dictamen dirige, obliga y es una regla de la conciencia, la cual reprocha apruueba los actos cometidos",<sup>15</sup>

pero este dictamen de la razón se pronuncia con fundamento en la realidad empírica del hombre con referencia a la cual se disciernen "los operaciones que le son convenientes o inconvenientes".<sup>16</sup> Además, el dictamen de la razón es mucho

más que una mera operación lógica, "está escrito en los corazones de los hombres", es la expresión de la "luz racional por la cual el hombre participa de la ley eter-

na que le dicta lo que debe hacer o lo que debe evitar"<sup>17</sup>. Es la respuesta que ya vimos (daba Suárez al problema del origen de la ley: la ley es fruto por igual de la razón y de la voluntad. Veremos cómo se aclara ante el voluntarismo de los franciscanos.

b), Las facultades cognoscitivas del hombre - nos explica Suárez - de ningún modo son creadoras del orden conocido, sino que son meros "instrumentos de la naturaleza"<sup>18</sup> que sólo cuando entran en contacto con la cosa conocida pueden producir el conocimiento, "por lo que si el mismo objeto no opera sobre la facultad, o si ésta no actúa sobre el objeto, la facultad no podría ser actualizada en ese conocimiento determinado"<sup>19</sup>.

Creemos que la posición gnoseológica de Suárez significa no sólo un paso adelante sino el haber alcanzado - por fin - la verdad en materia tan discutida. Con los franciscanos y contra toda forma de Racionalismo, Suárez, subraya que todo conocimiento se inicia en contacto con las realidades individuales. Contra el mismo Santo Tomás - y este es uno de los pocos temas en que se difiere del Doctor Angélico - Suárez mantiene que "nuestro entendimiento conoce al singular formando un concepto propio y distinto del mismo", que "conoce al singular en material en cuanto tal" y que siempre primero se conoce al singular que al universal.<sup>20</sup>

En realidad, las enseñanzas de Suárez están en perfecta coheren\_

cia con la tradición medieval que afirmaba que "todo conocimiento nuestro empieza por el sentido"<sup>21</sup>. Lo novedoso es el estudio psicológico del conocimiento: es el entendimiento humano el que abstrae del singular porque "la abstracción es una operación del entendimiento, por la cual considera la naturaleza universal sin las condiciones que la singularizan, de tal suerte que por ese acto la realidad natural es conocida por representación en un concepto universal y abstracto"<sup>22</sup>. De esto se sigue que "ninguna substancia espiritual pueda ser conocida en sí misma o por su especie propia por nosotros, mientras permanezcamos en nuestra condición mortal, sino sólo por algún efecto de la misma, porque nuestro entendimiento adquiere sus especies intelectuales por medio de objetos sensibles y de los hechos de los mismos, pero ninguna substancia espiritual pueda afectar a los sentidos"<sup>23</sup>. Más aún, "mientras el alma esté unida al cuerpo, no conocerá sino dependiendo intrínsecamente de las imágenes sensibles"<sup>24</sup>.

En otras palabras, tienen razón los franciscanos cuando subrayan que la realidad siempre está compuesta de seres individuales y que las ideas universales son meras construcciones de nuestro entendimiento. La realidad no es una materia universal que se hace individual cuando es limitada por la cantidad, sino que cada cosa es individual no por algo distinto de ella misma, sino por toda y su misma entidad que podemos considerar concreta y físicamente. También tiene razón la Escuela Franciscana - y en esto ya concuerda con el resto

de la tradición escolástica cuando insiste que los conceptos e ideas universales (species intentionales intellectuales) son elaboradas por el entendimiento<sup>25</sup>; por consiguiente, tienen un valor meramente instrumental, el de poner en contacto nuestro entendimiento con las cosas que queremos conocer y su valor aumentará o disminuirá en la proporción que representen con mayor o menor fidelidad o verdad los objetos del conocimiento<sup>26</sup>. Como lo habrá percibido el lector, en esta forma queda refutado el Racionalismo, que pretende dar a las ideas universales, en cuanto producto de la razón, un valor por sí mismas, independientemente de su relación con las realidades objetivas que deben representar.

Pero no todo es correcto en la filosofía de la Escuela Franciscana. Si las ideas universales son elaboradas por el entendimiento, no se trata de una construcción arbitraria y la abstracción no es, como quiere Ockham, "una especie de ficción". En realidad, todo el Tractatus de Anima está destinado a explicar cómo el hombre conoce las realidades objetivas.

"La abstracción es una operación del entendimiento, por la cual se considera la naturaleza universal de las cosas prescindiendo de las condiciones que las individualizan en la realidad, y así, por medio de ese acto el entendimiento concibe la representación de las naturalezas en cuanto universales y abstractas"<sup>27</sup>. Es decir, el entendimiento forma la idea y juicio universal

( universale metaphysicum ), que no tiene más que una existencia conceptual; pero en la cual están unificados aspectos que se dan en forma individual en la realidad. "Por consiguiente, cuando es formada de ese modo, es decir en cuanto abstraída de los seres individuales y representada y concebida en sí misma, la idea posee un modo de universalidad del que carecen las cosas mismas"<sup>28</sup>. Pero, si consideramos los seres reales de los que se formó la idea universal, es evidente que en cada uno de ellos existen realmente las notas que componen la idea universal. Es decir, la abstracción se hace primero por la observación de los seres individuales de una misma naturaleza y luego se forma la idea universal de esa naturaleza comparando los resultados obtenidos de las abstracciones individuales<sup>29</sup>. Esta explicación ha sido confirmada por la Psicología moderna.<sup>30</sup>

En resumen: Suárez no concibe a la realidad como una masa universal real de la que los seres individuales serían meras partes o fragmentos, sino como un conjunto de seres individuales reales que nuestra mente unifica en la idea abstracta de "realidad".

c).- A medida que estudiamos con mayor profundidad a los seres individuales, descubrimos en ellos un sentido. Este estudio lo hacemos por tres grados de abstracción: la abstracción física que, "aunque hace abstracción de lo-singular, sin embargo, no la hace de la materia sensible"; "las matemáticas, en cambio, abstraen conceptualmente de la materia sensible pero

no de lo inteligible, porque la cantidad, por más que se abstraiga, no se puede concebir sino como una cosa corpórea y material. La metafísica, finalmente, declara que abstrae de la materia sensible e inteligible, y no sólo conceptualmente sino también en cuanto al ser, porque los conceptos del ente que considera se hallan de hecho sin materia; y ésta es la razón de que en su concepto propio y objetivo de suyo no incluya a la materia"<sup>31</sup>.

La Metafísica es, por consiguiente, la ciencia que estudia a los seres reales en sus sentidos más recónditos; es la ciencia que investiga el sentido último de la realidad. Por eso, Suárez descarta del objeto propio de la Metafísica a los "entes de razón", ya que "en realidad no son entes y casi se podría decir que de tales no tienen más que el nombre"<sup>32</sup>. En cambio, escribe: "el ente en cuanto real es el objeto total de la Metafísica"<sup>33</sup>.

La abstracción metafísica es la que nos permite descubrir en todo ser real los atributos de la unidad, de la verdad y de la bondad. Suárez distingue entre la "verdad en el conocimiento" y la "verdad en el ser" o metafísica.<sup>34</sup> "La verdad en el conocimiento involucra una representación cognoscitiva coincidente con el objeto realizado tal como el conocimiento lo representa"<sup>35</sup>. En cuanto a la verdad en el ser, o metafísica, o trascendental, Suárez cita<sup>36</sup> a Santo Tomás quien escribe<sup>37</sup> que "la verdad se encuentra en la cosa en cuanto que ésta posee un ser conforme al entendimiento" y tam-

bién<sup>38</sup> que "la verdad de las cosas consiste en una propiedad del ser propio de cada cosa, en cuanto dicha cosa es apta para determinar un conocimiento suyo verdadero".

Cuanto más leemos a Suárez, una doble impresión se confirma. Por un parte, Suárez nos aparece firmemente enraizado en la tradición filosófica aristotélico-tomista. En este sentido hacemos nuestras las palabras de Johannes Hirschberger, quien escribe<sup>39</sup>: "Suárez transmite a la posteridad el concepto clásico de metafísica, tal como lo crearon (en cuanto a la cosa, si no en cuanto al nombre) Platón y Aristóteles. En esta metafísica el tema de Dios no se separa del tratado general del ser, sino que constituye su natural prolongación y coronación. No hay pues una ontología aquí, se ilumina el ser susceptible a nosotros, y un mundo trascendente allí, el mundo de Dios con sus eternas esencias e ideas, que naturalmente se nos pierden de vista, y aun por necesidad han de parecerse sin sentido desde el momento que aquella ontología separada afecta, por un lado, abarcar la totalidad del ser susceptible al hombre y, por otro lado, se contenta con encerrarse en un análisis immanente de este mundo de experiencia.... Ahora hay metafísica de verdad, no aquella ilusión que desemboca en un espacio vacío, sino metafísica que es ontología ahondada hasta la raíz. . Más tarde se borrará de las mentes esta concepción sistemática de la metafísica, como una ontología no interrumpida a medio camino. Fue C. N. Wolff quien hizo usual la división de la Filosofía en

en Metafísica general ( Ontología ) y Metafísica especial ( Cosmología, Psicología y Teodica ) y, consumada tal separación de la metafísica sobre Dios, sobrevino un malentendido en metafísica, que hasta hoy hace sentir su influjo. Dicha división ha sido adoptada incluso por filósofos escolásticos, no ciertamente para aliviar su cometido. Hasta un pasado muy reciente, y gracias principalmente a J. Gredt, no se ha abierto camino de nuevo la idea de que la ciencia natural de Dios es una parte de la ciencia de los principios del ser, y pertenece por tanto a la Ontología; en otras palabras, que la Ontología es Metafísica, y la Metafísica es Ontología. Esta es netamente la concepción de Suárez, y por eso dedica un tratado aparte a la psicología racional ( De Anima ), que a ejemplo de los antiguos engloba en la Física; a la Física igualmente pertenece en esta división clásica la Cosmología; de forma que aun estos dos capítulos metafísicos se escriben a partir de la experiencia del ser a nosotros conocido".

La otra impresión que sacamos de la lectura de Suárez, está anunciada en las dos últimas líneas del texto que acabamos de citar. Contra la corriente anterior, donde nunca deja de predominar el hilo conductor platónico ( o augustiniano ) que pretende llegar a la realidad a través del análisis deductivo de las esencias, nos parece escuchar un acento muy claro, de influencia renacentista, que nos señala que la realidad también se nos puede develar a través del camino menos trillado de la experiencia de los seres individuales. Nos referimos a la primera de las dos ideas fundamentales que inspiran todo el pensamiento de

Suárez, a su convicción de que en el tiempo se está realizando un orden eterno, fundado en la verdad y en la justicia. Los seres individuales, lo mismo que los hechos históricos pueden parecer a primera vista indescifrables. Viene entonces la tentación de explicarlos por un salto al mundo de las esencias. Pero no nos precipitemos, porque tal vez entonces la respuesta no será de Dios, sino nuestra. Es mucho lo que las realidades individuales pueden indicarnos sobre la voluntad divina, porque Dios está en la raíz de todo lo individual.

En Suárez está presente el optimismo que anima a los grandes sabios del Renacimiento y que hará más tarde exclamar a Newton: "la naturaleza no hace nada en vano". A medida que los nuevos métodos inductivos iban proyectando más luz sobre realidades hasta entonces ocultas y misteriosas, la naturaleza se manifiesta dotada de una armonía que el hombre no podía imaginar. La reacción del mundo moderno fue una exaltación del hombre, capaz de penetrar en esos misterios. La reacción de Suárez fué mucho más humilde: ¡ cuánto hemos desconocido y seguimos desconociendo de los planes divinos sobre la creación! Esta búsqueda, a la vez humilde y realista, del plan divino en la creación juega enorme papel en los matices que Suárez introduce en la explicación del Derecho Natural.

d) Suárez no se presenta al Derecho Natural como conjunto acabado de normas que, partiendo de principios generales, llegan a conclusiones

y determinaciones para los casos previsibles; es más bien "una función viviente del espíritu humano"<sup>40</sup>. Por eso, habla de la ley natural como de "una cierta fuerza de la naturaleza humana" (vis quaedam naturae)<sup>41</sup>, o de "un juicio actual del pensamiento en el cual se da la ley natural"<sup>42</sup>, o de "aquella ley existente en nuestro pensamiento para que podamos distinguir entre el bien y el mal"<sup>43</sup>, y escribe que "también se puede llamar ley natural a la luz natural del entendimiento capaz por sí mismo de dirigirnos en la acción, porque los hombres, aunque nada piensan o juzguen en un momento dado, siguen conservando en sus corazones la ley natural"<sup>44</sup>.

Lo mismo que San Agustín y Santo Tomás, Suárez enseña que la ley natural es un modo de participación natural en la ley eterna<sup>45</sup> y que de esa participación se deriva su fuerza obligatoria<sup>46</sup>. También concurre Suárez con Santo Tomás en reconocer un carácter a priori a las fuerzas o tendencias del Derecho Natural, porque brotan en forma necesaria de la misma naturaleza humana. En este sentido, hay que decir que la ley natural es inmutable ab intrinseco. Pero no podemos sacar a priori todas las soluciones de los casos concretos. En efecto, del Derecho Natural, "si no en sí mismo, al menos para nosotros los hombres, es algo que siempre se ha de fundamentar, es más una tarea que una posesión (carácter funcional: vis, actualis iudicium)"<sup>47</sup>.

Para entender cómo se realiza esta fundamentación, es necesario

recordar otras enseñanzas de Suárez; primero, la distinción entre "ley" y "derecho"; luego, la importancia que tiene la materia en la determinación de lo justo. "La ley es un precepto común, justo y estable, con suficiente promulgación"<sup>48</sup>. Suárez insiste que la ley propiamente dicha presupone seres racionales y libres, ya que sólo ellos son capaces de recibir la intimación de un precepto. Únicamente por analogía se puede hablar de leyes de la naturaleza. En efecto, "la ley no tanto ilumina, sino que motiva e impulsa"<sup>49</sup>; por lo que es obra de voluntad dirigida a voluntades. Pero también es obra de razón, por lo que manda debe ser justo, es decir, debe crear una relación armónica con vistas al bien común. Para que dé una ley, debe haber: 1) una autoridad con jurisdicción adecuada; 2) súbditos racionales y libres; 3) una intimación o promulgación que haga suficientemente claro lo mandado; 4) un precepto que mande hacer u omitir algo justo; y 5) una materia, objeto del precepto. Todo esto se da en la ley natural: 1) Dios es la autoridad; 2) todos los hombres son los súbditos; 3) la promulgación se hace en la conciencia al imprimir Dios en ella los principios inmutables del Derecho Natural; 4) el precepto es el dictamen de la conciencia; y 5) la materia el conjunto de circunstancias, hechos, cosas y personas ante los cuales se da el dictamen.

Derecho (ius) es el objeto de la justicia<sup>50</sup>, es decir, aquellas relaciones armónicas que deben darse los hombres para que impere la virtud de la Justicia.

Ahora bien, para que una ley sea justa, debe existir una armonía, adecuación o relación <sup>51</sup> entre el precepto y la materia de lo mandado, de suerte que si ésta cambiara, la acción u omisión mandada "puede substraerse a la obligación de la ley natural, no porque quede derogada o disminuya la fuerza de la ley, sino porque ha cambiado la materia de la ley" <sup>52</sup>. Por ejemplo, la ley natural de devolver lo que se recibe en depósito sólo funciona cuando el depositante reclama el depósito con motivos razonables y justos, pero no cuando se sabe que va a usar la cosa depositada para cometer un crimen.

Expliquémoslo en otra forma: de la parte más elevada de nuestro ser, de nuestro entendimiento en cuanto dirigido a la acción (es decir, de nuestra *sindéresis*), brota una fuerza (vis) que a la vez nos exige ("motiva e impulsa") a obrar bien y justamente, y nos ilumina en forma muy general sobre las grandes líneas de lo que es bueno y justo. Esta fuerza es a priori (es decir, existe antes de toda experiencia y permanece "en nuestros corazones" antes y después de que la actualicemos), universal (porque la viven todos los hombres) e inmutable (porque en todos los hombres y en todos los tiempos se da en forma igual, aunque pueda haber grados en su mayor o menor vivencia). Esta fuerza es la "ley natural".

Por la ley natural, podemos conocer los grandes principios que deben regular en forma general a nuestra conducta. Por ejemplo: los tres

principios fundamentales mencionados en el Digesto<sup>53</sup>, "vivir moralmente, no hacer daño a nadie y dar a cada uno lo suyo", así como los principios de las virtudes<sup>54</sup>. Pero la ley natural no puede iluminarnos sobre lo que es justo en cada caso concreto. Para descubrirlo, es necesario entrar en contacto con la materia concreta en que se debe aplicar la ley natural, tratar de entender el sentido de esa materia sin olvidar que nuestra razón es sólo un instrumento para conocerla y que nuestra actitud debe ser de humilde ante lo que esa materia puede manifestarnos, y formular un juicio concreto de justicia frente a la materia concreta ya investigada. En otras palabras, la materia no es un mero campo de aplicación de los principios inmutables de Justicia, sino que es el orden dinámico, es la realidad racional, de que Dios se sirve (o la por que se sirve de la ley natural impresa en nuestros corazones) para manifestarnos su voluntad.

Por lo mismo, Suárez se opone a que se hable de epiqueya o equidad en la aplicación de la ley natural. Por epiqueya o equidad se entiende tradicionalmente una corrección de la ley (emendatio legis<sup>55</sup>) para poderla aplicar en forma más benévola a un caso particular. Suárez arguye que la ley natural no puede ser corregida, porque por venir de Dios contiene en sí misma la razón de toda justicia<sup>56</sup> y porque es manifestada por la "recta razón" o el sindéresis la que no puede engañarnos.<sup>57</sup>

Los casos que se suelen citar como "correcciones" de alguna ley

natural en realidad no son más que legítimas conclusiones formuladas por la razón a partir de los principios evidentes de la *sindéresis* ante una materia o circunstancias determinadas. En efecto, no todos los preceptos naturales [de la *sindéresis*] son igualmente conocidos ni igualmente fáciles de entender [en la iluminación de la ley natural], sino que necesitan ser interpretados en su exacto sentido... porque la bondad o malicia de los actos humanos en mucha dependan de las circunstancias y de las oportunidades del actuar".<sup>58</sup>

Y en el mismo lugar, sigue explicando Suárez: "en efecto, la ley natural considerada en sí misma no manda un acto si no lo presupone como bueno, ni prohíbe algo sino en cuanto lo presupone malo en sí mismo; por lo que, para entender el verdadero sentido de un precepto natural, es necesario investigar las condiciones y circunstancias de acuerdo con las cuales el acto se hará bueno o malo, y esto más bien se llama interpretación de la ley natural en su verdadero sentido" que no corrección de la misma. "Por lo que se concluye que esta interpretación necesariamente debe hacerse por los hombres y para los hombres... porque es el mismo hombre el que debe investigar y entender el verdadero sentido de la ley natural".<sup>59</sup>

Ahora se entenderá por qué decíamos el principio, citando al *llorado* maestro Gallegos Rocafull, que la doctrina de Suárez se centra en los dos ideas fundamentales de la creencia que en el tiempo se realiza un orden eterno en el que se manifiesta la voluntad divina y en la fe en la misión del hombre para conocer y co-participar en ese orden. Sin olvidar los elementos del conocimiento

humano que va a exagerar el Racionalismo, Suárez destaca la importancia de los elementos empíricos. Pero, tras unos y otros, Suárez, al fin teólogo, descubre siempre la presencia de un Dios a la vez infinitamente sabio y poderoso. Por eso, se puede decir sin exageración que en Suárez se unen lo mejor de las corrientes empírica y racionalista bajo una grandiosa concepción teológica.

El poco Influjo Inmediato de esta Escuela.

Por qué ideas tan excelentes como las propuestas por Suárez y además teólogos españoles no llegaron a influir en la cultura europea de los siglos XVII y XVIII? Creemos que ya para entonces se había iniciado el divorcio entre la cultura eclesiástica y la de los laicos. Estos esperaban respuestas filosóficas que estuvieran en conexión con los nuevos descubrimientos científicos. Y los teólogos españoles, aunque ofrecían planteamientos que podían coordinarse con esos descubrimientos, no dieron el paso hacia las ciencias modernas y siguieron usando un lenguaje y unos enfoques que aún ahora parecen brotar de la Edad Media. Correspondía a la cultura eclesiástica tratar de entender, acercarse e incorporar la constructiva de la nueva cultura laica. La Teología debe enriquecerse con lo aportado por otras ciencias y no permanecer encerrada en su lenguaje, planteamientos y problemática heredados de la tradición.

En último término la falta de repercusión del pensamiento de los grandes juristas españoles se debe a que los adelantos en el terreno de la Teología y de la Filosofía del Derecho no tuvieron un equivalente, en el suelo español, en las otras ciencias. No basta ahondar en los principios filosóficos del Derecho para que éste progrese. El progreso filosófico queda incompleto si no es continuado por un progreso en los estudios de la realidad jurídica, ya sea sociológica, ya económica, ya histórica. A fines del siglo XVIII y principios del XIX, era este último género de progreso científico el que estimulaba al interés de los juristas. Para entonces, la Escuela Española del Derecho Natural había perdido su vigor y tenía muy poco que ofrecer en la clase de estudios que ocupaban el primer plano. Pero hoy los aciertos de esta Escuela están <sup>siempre</sup> reconocidos y ya sirven de inspiración a no pocos juristas.

## Capítulo VI

### LA ESTRUCTURACION DEL RACIONALISMO.

#### La perpetua tentación racionalista.

Hay un elemento perdurable en la tentación racionalista. El hombre de todos los tiempos se complace y recrea con sus pensamientos. Cuando cree que su razón ha aprehendido un aspecto del mundo o de la vida, siente que en alguna forma misteriosa su personalidad se ha enriquecido. Es un modo de dominar al mundo, o, si se prefiere, de afirmarse como señor de ese mundo que por tantos otros motivos nos produce asombro y temor. Si, además, sus pensamientos son nuevos -o, por lo menos, él los juzga originales- es también una forma por la que un individuo se afirma como superior a sus semejantes, aunque esa afirmación sólo se dé en lo más íntimo de su conciencia. De esta natural satisfacción que deriva el hombre del ejercicio de sus facultades intelectuales, no es muy difícil pasar a lo que llamábamos cosmovisión racionalista, es decir, a la tendencia a imponer a la realidad las soluciones descubiertas y elaboradas por la razón.

La actitud racionalista corre a través de todos los períodos de la historia y de varias direcciones del pensamiento filosófico. Ya vimos en qué forma Platón puede ser considerado racionalista. Gran parte del pensamiento medieval cayó en el racionalismo, parte porque

no existía una ciencia rigurosa capaz de servir de punto de partida a los sistemas filosóficos, parte porque, asintiendo con una fe demasiado ingenua a las verdades de la Fe, perdió el vigor de la auténtica investigación filosófica, y parte también porque el espíritu de la época tendía a la exaltación de la imaginación por medio del simbolismo.<sup>1</sup> Sobre todo los amalabartismos intelectuales y las sutilezas innecesarias de la Escolástica decadente de los siglos XIV y XV son evidentes pecados de racionalismo. Pero no es sino después del Renacimiento cuando el racionalismo comienza a integrarse como método y como doctrina. Los siglos XVII y XVIII son los siglos racionalistas por excelencia.

#### El nacimiento del Racionalismo moderno.

Por una de esas paradojas que tanto se repiten en la historia de las ideas, el racionalismo moderno nace de las entrañas mismas del empirismo. Los adelantos de las ciencias de la naturaleza, que fundamentalmente se deben a la aplicación de métodos empíricos, convencen al hombre de las enormes posibilidades de su razón, organizadora de esos métodos. Y, como estaba en el ambiente el espíritu de emancipación de verdades impuestas por el prestigio de autoridades, lo que en un principio era una legítima confianza en las facultades intelectuales se fue transformando en una sobrevaloración de las mismas. Pero -¡nótese bien!

este encarecimiento del papel de la razón ya no se va a traducir por un desprecio por el conocimiento empírico, como fue el caso en el pensamiento platónico, ni por la ignorancia de las ciencias de la naturaleza, como aconteció durante la Edad Media. El racionalismo moderno, como buen hijo del Renacimiento, lejos de desprestigiar las ciencias naturales, se proclama su continuador y cree de buena fe que corona el saber empírico. La exageración del papel de la razón va a consistir en una inconsciente, gradual y continua deriva de la interpretación de la verdad: de ser la adecuación o conformidad entre el conocimiento intelectual y los seres, va a pasar a situarse en la pura esfera del pensamiento. La verdad, según la interpretación racionalista, llega a ser una mera característica que poseen determinadas proposiciones en la medida que alcanzan mayor coherencia sistemática dentro de un determinado sistema científico o filosófico. <sup>2</sup>

En otras palabras, la razón va a dejar de ser un mero instrumento comprobador de la verdad (igualdad entre lo pensado y el ser) para transformarse en la sede o causa misma de la verdad (coherencia sistemática).

Todavía puede uno preguntarse si esta sobrevaloración de la razón era necesaria. Porque, después de todo, del hecho que la razón es un maravilloso instrumento para conocer el universo no se deduce que la verdad de éste deba ser localizada en las facultades cognitivas;

al contrario, se debe deducir que tanto valdrán las operaciones racionales cuanto sean confirmadas por los datos experimentales que nos manifiestan cómo es la realidad externa a nosotros.

Se han dado respuestas que, por pretender probar demasiado, en realidad no prueban nada. Por ejemplo, en la comprobación de la posibilidad de formular matemáticamente las leyes de la naturaleza se quiere ver la causa del desplazamiento de la filosofía hacia el racionalismo. Es evidente que la importancia concedida al pensamiento matemático está asociada con la integración del racionalismo como método y como doctrina filosófica. Más aún, los pensadores racionalistas - desde Descartes en adelante - se señalan como meta la construcción de una filosofía more geometrico, según la expresión de Espinoza.<sup>3</sup> Pero el mismo Descartes rebatía a aquellos filósofos que se imaginaban ver salir la verdad de sus propios cerebros sin contar con la experiencia y advertía<sup>4</sup> que la ciencia mecánica no puede avanzar mientras no se observe el movimiento físico de los cuerpos. Por qué, entonces, su anhelo de encontrar la verdadera ciencia en el conocimiento que la inteligencia toma de su propia naturaleza y ya no en la relación entre el pensamiento

y la realidad que es su objeto? Y ¿por qué, en nuestra cultura tan respetuosa de los hallazgos científicos, abundan los filósofos que nosse atreven a hablar del contenido real de las palabras y prefieren tímidamente emplear el fémimo "significado"? La formulación matemática de las leyes de la naturaleza de ningún modo exige al racionalismo ontológico con su pretensión de que la verdad se ubica en la pura esfera del pensamiento, y no en la relación de éste con la realidad objetiva de los seres.

Por otra parte, está fuera de discusión que las matemáticas fueron el hilo conductor que llevó a Descartes, Espinoza y Leibniz al racionalismo y que este movimiento acude al pensamiento matemático para justificar sus posiciones. Pero -a nuestro modo de ver- las matemáticas fueron más el método que permitió justificar la cosmovisión racionalista ya existente que la causa de la aparición de ésta.

El nacimiento de la cosmovisión racionalista es el resultado de numerosos factores, algunos conscientes, como la confianza que adquiere la razón en sí misma por los adelantos científicos, otros más sutiles y hasta inconscientes, como la visión mecanicista del universo y su correspondiente e inconfesada huida de la realidad del universo recién descubierta.

Probablemente el elemento que más influye en la estructuración de la cosmovisión de una cultura es la idea que esa cultura tiene del universo. Las culturas primitivas, que concebían a la tierra como centro no sólo del sistema solar, sino de todo el universo, no tenían dificultad en deducir la importancia del ser humano, puesto que éste era el señor de la tierra. Egipcios, asirios, hebreos, y griegos, aunque con diferentes matices, coincidían en hacer de la tierra el centro del universo. La Edad Media, aceptando como revelada la cosmogonía hebrea de la Biblia, abundaba en la misma visión. Todo quedaba perfectamente ordenado: en torno de la tierra había varias esferas (el sol, la luna, los cinco planetas entonces conocidos y la esfera de las estrellas fijas), en el tierra había plantas y animales puestos al servicio del hombre, y así el ser humano resultaba el centro y meta de todo lo creado, que sólo cobraba sentido y tenía su razón de ser en el hombre. Una afirmación tan portentosa como la de que Dios se hizo hombre encontraba en esta visión cósmica, si no una justificación, por lo menos un cuadro mental que la hacía más creíble. Pero hé aquí que los hallazgos de Copérnico y Galileo presentan una visión totalmente diferente del cosmos: la tierra no es más que un planeta que gira en torno del sol, y éste es sólo uno de los miles de astros que forman la vía láctea. Se han cambiado las proporciones del universo y se <sup>desintegra</sup> ~~desintegra~~ la cosmovisión hebreo-griega. El hombre, a partir del Renacimiento, se siente inseguro en este nuevo universo, en el que él es menos que una mota de polvo.

Nicolás Copérnico (1473- 1543) y Galileo Galilei (1564 - 1642)

se mantuvieron en el terreno de las afirmaciones científicas y no pretendieron formular conclusiones filosóficas, pero sus contemporáneos no pudieron menos que percibir que la nueva visión del universo planteaba problemas filosóficos que no podían ignorarse.

"Obviamente, hay dos posibles líneas generales de respuestas.

Por un lado, el filósofo puede defender el punto de vista que el hombre posee un alma espiritual, dotada del poder <sup>del</sup> libre arbitrio, y que, por razón de esta alma espiritual y libre, trasciende en parte el mundo material y el sistema de la causalidad mecánica. Por otro lado, puede extender la concepción científica de un universo material hasta incluir en él a todo el hombre. Entonces los procesos psíquicos serán probablemente interpretados como epifenómenos de los procesos físicos, o, más toscamente, como algo material en sí mismo, y se negará la libertad humana". <sup>5</sup>

Ya vimos cómo los grandes empiricistas ingleses coquetean con esta última línea de respuestas, pero entre ellos sólo Hume la sigue en su integridad. En efecto, no es sino hasta la segunda mitad del siglo XVIII cuando la cosmovisión materialista se atreve a salir a la luz <sup>del día</sup> con Denis Diderot (1713-1784), Julien de la Mettrie (1709-1751), el barón Henri de Holbach (1723-1789), Claude-Adrien Helvetius (1715-1771), Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780) y Pierre Cabanis (1757-1800). Hasta entonces las tradiciones espirituales, especial-

mente las religiosas, habían pesado tan fuertemente sobre el medio ambiente que sólo permitían manifestaciones de escepticismo. Pero no fue únicamente el peso de la tradición lo que impidió antes del siglo XVIII <sup>la</sup> organización en sistema de las respuestas de la línea del materialismo. Estas debían encontrar la natural resistencia del espíritu humano a ser considerado como una mera partícula material del universo. Lo sepa o no justificar científica y filosóficamente, el hombre de todos los tiempos vive -por lo menos intuitivamente- la dimensión espiritual de su ser, que en alguna forma le proclama que no es pura materia; su ansia de Absoluto así como la percepción de sus facultades racionales le están gritando que trasciende la materia en medio de la cual se halla inmerso. Y es esta vivencia la que explica la otra ~~línea~~ <sup>línea</sup> general de respuestas.

Gozamos del privilegio de poder contemplar las ideas del pasado -y ahora nos referimos expresamente a las del siglo XVII- no sólo en sí mismas sino también en sus últimas derivaciones, que por cierto llegan hasta nuestro siglo. Tal o cual planteamiento o solución filosófica, que en su tiempo parecía constructiva o por lo menos inofensiva, se va desarrollando en conclusiones que llevaba implícitas y al cabo de varias generaciones se muestra con alcances que sus originadores no previeron y, en algunos casos, no hubieran aprobado. Así hoy podemos percibir la torpeza con que el siglo XVII planteó la línea <sup>general</sup> ~~general~~ espiritualista

de respuestas a la nueva visión científica del universo. Claro está que hablamos de "torpeza" para no emplear calificativos más fuertes que, dadas las limitaciones humanas, tal vez sería injusto aplicar.

Por entonces el cultivo y la enseñanza de la filosofía estaba casi exclusivamente en manos de eclesiásticos o de laicos con ellos conectados.<sup>6</sup> Esto se puede afirmar incluso de universidades tales como la Sorbona de París y las alemanas, sin exceptuar las protestantes.<sup>7</sup> En esos ambientes, en los que no se cultivaban las nuevas ciencias, se recibió el impacto de éstas más con alarma que con la complacencia que era de esperarse en hombres dedicados a la investigación de la verdad. El caso Galileo no es sólo una deplorable muestra de la cerrazón intelectual de aquellos círculos sino que señaló para mucho tiempo el divorcio entre los datos de las nuevas ciencias y la enseñanza filosófica tradicional. En vez de abrirse valiente y magnánimamente al universo recién descubierto, se fue encerrado <sup>en un</sup> mortal aislamiento intelectual, donde se repetían las viejas fórmulas que cada vez decían menos a los hombres del mundo moderno. El florecimiento teológico del siglo XVI, que tan excelentes frutos produjo en el campo de la Filosofía del Derecho, no tuvo desgraciadamente un equivalente en el siglo XVII. Las mentes más agudas entre los dominicos y los

y los jesuitas se dedicaron a combatir en defensa de posiciones sutiles de escuelas, en vez de dedicar sus energías a enriquecer la sabiduría filosófica tradicional, abriéndola y corrigiéndola de acuerdo con las maravillas del universo que se iban revelando. Así comenzó la escisión entre esa cultura filosófica tradicional, que se fue refugiando en conventos/ seminarios, y otra cultura, también de signo espiritualista pero cada vez más lejana de la teología y de la tradición, que al principio fue obra de individuos pero que, ya para el siglo XIX, acabó apoderándose de las universidades. Sólo hasta nuestro siglo se da un esfuerzo serio y constructivo, por parte de los círculos eclesásticos, para salvar el ya enorme abismo que separa estas dos culturas. Vamos a ver que es en el seno de esta otra cultura donde hace y prospera el Racionalismo moderno.

Ciertamente el Racionalismo moderno no nace dentro de la línea general de respuestas de sello materialista. Al contrario, es una reacción contra esas posibles respuestas y a nombre de la espiritualidad del ser humano. Pero a diferencia del ambiente de cerrazón predominante en los círculos eclesásticos, esta reacción pretende ~~valer~~ valientemente ser una respuesta a la nueva problemática científica. El que de hecho nos haya realizado esa pretensión, es otra cuestión que, por cierto, se escapa a los admitadores del Racionalismo. Lo que ahora nos interesa <sup>es</sup> destacar que no se podrá entender el nacimiento del Racionalismo, primero, si no lo situamos en la línea de las respuestas espiritualistas, y segundo, si no vemos en él una reacción que pretende asimilar los datos nuevos de las ciencias. Ya, por el solo hecho de no haber querido enterrar su cabeza en el suelo al modo del avefruz, como lo hicieron las organizaciones eclesásticas que le fueron contemporáneas, merece nuestra simpatía. Por eso, la mayor responsabilidad de los errores racionalistas re-

cae sobre aquellos que tenían la misión no sólo de conservar y transmitir la tradición cultural sino también de mantenerla viva, es decir, con significado abierto a los nuevos problemas y no únicamente a los viejos. Claro que estamos simplificando, buscando las grandes líneas maestras de un proceso cultural de una complejidad enorme, de la que formaban parte las terribles guerras de religión, así como el escepticismo general introducido por el principio protestante del libre examen y por la proliferación de sectas de ideas de todos los pelambres. No es de extrañar, por lo tanto, que en ese ambiente caldeado de pasiones y de ataques personales, se endurecieran las posiciones y se careciera de la serenidad necesaria para asimilar ideas, que tampoco se presentaban con la frialdad debida a las afirmaciones científicas sino que más bien eran arrojadas sobre la tradición a modo de proyectiles destinados a destruirla.

El hecho es que la línea de respuestas espirituales<sup>istas</sup> se escindió entre los que se contentaban con reiterar plantamientos y soluciones que, aunque habían adquirido un barniz moderno gracias a los teólogos del siglo XVI, en el fondo seguían siendo medievales, y una pequeña minoría de pensadores independientes que tenían la enorme pretensión de construir una filosofía moderna, es decir, que estuviera de acuerdo con la ciencia renacentista. Esta última pretensión, así como la decidida repulsa del pensamiento escolástico medieval, es la que hacía sentirse, a la minoría de pensadores francotiradores, mucho más cerca de los defensores de la línea de respuestas materialistas que de los sostenedores de la filosofía tradicional. Nuestra perspectiva

del siglo XX nos permite afirmar que hay mucha mayor oposición metafísica, por ejemplo, entre Descartes y Francis Bacon que entre Descartes y la tradición medieval.<sup>8</sup> Pero no lo pensaban así los filósofos de aquella época. Ante una tradición que había cambiado tan poco en tanto tiempo,<sup>9</sup> se resentía cualquier ataque como algo extraño, viniera de la línea espiritualista o de la materialista. Estos ataques -vengan de donde vengan- tienen los mismos acentos y se dirigen al mismo blanco: el aristotelismo medieval sobre todo por su primitiva visión científica (cosmología) y por su verborrea conceptual (lógica y teoría del conocimiento); pero, mientras que son perfectamente legítimos cuando parten de la línea materialista, se puede uno preguntar si viniendo de la línea espiritualista no debieron apuntar con mayor precisión y distinguir sus blancos. En efecto, es coherente que quien no ve en el ser humano más que una partícula de polvo perdida en el universo se burle no sólo de la ciencia medieval sino también de sus largas, sutiles e inútiles discusiones filosóficas; pero quien reconocía en el hombre lo espiritual debía preguntarse si en las largas meditaciones filosóficas de la antigüedad no había ya una manifestación de ese espíritu que trasciende la materia y si esa manifestación no había producido algunos frutos dignos de conservarse.

Hoy podemos distinguir, en la estructuración del Racionalismo, entre sus intenciones y el camino seguido para cumplirlas. Son elogiadas sus intenciones de buscar una respuesta espiritualista al hecho humano, de tratar que esa respuesta esté de acuerdo con los datos de la ciencia moderna y de descartar valientemente todos los elementos caducos de la tradición. En cambio, el camino de la realización está viciado por la precipitada condenación en bloque de la tradición filosófica.

Veremos algunos detalles del camino emprendido en dos figuras, cuyas filosofías sirven de hitos en la estructuración del Racionalismo: Giordano Bruno y René Descartes. El primero es el precursor; el segundo, el sistematizador.

#### Giordano Bruno.

Los primeros brotes racionalistas, todavía indecisos entre la línea espiritualista y la materialista, los encontramos en Giordano Bruno (1548-1600). Este desconcertante personaje, que tenía mucho más de inspirado e inquieto jugador de ideas que de serio científico, ya anticipa el formato con que después se va a estructurar el Racionalismo: desprecio sin matices por la tradición escolástica, búsqueda audaz de nuevas estructuras filosóficas y convicción de la inmanencia de la razón en el universo.

Copérnico había propuesto su sistema en 1543, fecha en que publicó su obra De revolutionibus orbium coelestium; en él la tierra gira en torno del sol pero el sistema solar sigue en el centro del universo y todas las demás estrellas siguen permaneciendo fijas en una esfera que envuelve al sistema solar. Giordano Bruno percibió intuitivamente la trascendencia de la nueva visión cósmica y "precipitando el desarrollo histórico de los hechos y de las ideas, echó por tierra la esfera de las estrellas fijas repetadas aún por Copérnico."<sup>10</sup> Como lo explicó E.A. Burtt en 1925 en un libro titulado The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science, "con toda verdad no había en tiempo de Copérnico conocimiento de nuevos hechos que impelieran a la adopción de su sistema y sí varios que militaban contra él; los empiricistas contemporáneos, de haber vivido en el siglo XVI, hubieran sido los primeros en hacer a un lado burlescamente fuera de la cancha a la nueva filosofía del universo."<sup>11</sup> El mismo Copérnico defendía su sistema sólo como una hipótesis, pero para Bruno esta hipótesis se transforma en la plataforma segura desde la que va condenar la visión tradicional del cosmos. Ahora sabemos que su actitud fue adivinatoria y que llegó a ella, no por métodos exactos, sino por intuición y presentimiento. No es de extrañar que sus contemporáneos lo escucharan con alarma, tanto más que el personaje en cuestión era verdaderamente inquietante:

primero monje dominico, luego cuelga los hábitos y se dedica a recorrer países, a veces recibiendo honores, otras provocando enemistades y persecuciones. Era también impaciente y violento, dado a "heroicos furoros" (ese es el tema de uno de sus diálogos). Lo notable de esta vida no es el que encontrara oposición tanto entre los católicos como entre los protestantes, puesto que "profesa ideas que se juzgan inauditas, siendo tan opuestas a las opiniones científicas de la época como a la doctrina eclesiástica",<sup>12</sup> sino el que anticipa con mucha antelación planteamientos y soluciones que el futuro hará moneda corriente.

a) La fascinación por la materia y la confusión metodológica.

En primer lugar, está la fascinación de Bruno por la materia, pero no por la materia pasiva de la teoría aristotélica sino por la dinámica materia de formas inagotables que empieza a descubrir la ciencia renacentista. El mismo recuerda en páginas autobiográficas<sup>13</sup> que durante diez años -antes y después de su salida del claustro del convento de Santo Domingo de Nápoles en 1576- se sintió fuertemente atraído por el materialismo filosófico. "Según lo que puede inferirse de algún pasaje de sus obras, las sugerencias materialistas procedían de la insatisfacción que le causaba la interpretación ortodoxa de la doctrina aristotélica, y del atractivo que tenían en cambio para él las interpretaciones panteístas del aristotelismo como la de Averroes y otras formas de panteísmo tales como las

de Ibn ben Gebrol (Avicbrón) y David de Dinant, etc., que le parecían consecuencias inevitables de la doctrina aristotélica, y que convirtiendo las formas en accidentes de la materia, otorgaban a esta última el título de sustancia, realidad divina y generadora óptima de las cosas; sobre todo, además, venía luego a influir en su trabajo espiritual el conocimiento del atomismo democríteo y lucreciano". 14

Lo más probable es que este conflicto de sistemas filosóficos cubriera otro conflicto mucho más hondo de cosmovisiones. Mientras que los pensadores medievales se movían con toda naturalidad en el mundo de las abstracciones filosóficas, los del Renacimiento se muestran un tanto inseguros entre los planos de abstracción filosófica y científica. Es algo perfectamente disculpable en la época que presencia el nacimiento de las ciencias modernas. El hecho es que la distinción de los planos en las afirmaciones, que ahora se nos hace tan evidentemente necesaria, dista mucho de ser algo propio de esa época. Los más, formados en una cultura filosófica y teológica, creían ver afirmaciones filosóficas y teológicas en cualquier aserto sobre física. El caso de Giordano Bruno parece haber sido exactamente lo contrario. Genialmente dotado de cierta afinidad intelectual que le permite intuir verdades sobre la naturaleza, pretende darles categoría filosófica y hasta teológica. Su drama - que culminó en tragedia - consistió en haber sido un genio que intuyó el cuadro de la física moderna, perdido entre filósofos

y teólogos. Su educación claustral y el ambiente cultural le empujaban a anhelos de elaboración filosófica, en tanto que su indiscutible erudición y sus innegables dotes de penetración intelectual le hacían sentirse seguro como filósofo, cuando <sup>en</sup> la realidad, si su pensamiento tiene algún mérito, éste se da en el plano científico. Una y otra vez, en el curso de su agitada vida, es él mismo el que anticipa conclusiones filosóficas de lo que en el fondo no son más que especulaciones sobre el universo. Este fenómeno -la confusión de métodos- aparece de ambos lados: del de la filosofía y la teología así como del de la ciencia. Cada uno pretende abarcar más de lo que le corresponde y, al ignorar los planteamientos y métodos del lado opuesto, ahonda cada vez más el golfo que les separa. Giordano Bruno anticipa esta confusión que habrá de prolongarse durante los siglos siguientes. El Racionalismo no será más que su resultado. Por eso es interesante verlo anticipándose en Bruno y estructurándose en Descartes.

En Giordano Bruno el origen de la confusión metodológica se remonta a su fascinación por la materia. Después de su conversión del geocentrismo al heliocentrismo, la intuye en el macrocosmos formado no uno sino muchos sistemas solares, la advina infinita en un universo sin límites, donde no hay ni arriba ni abajo, ni tampoco un centro, y donde el tiempo

y la pesantez varían con los astros. Pero todo está ordenado. Luego se vuelve hacia el microcosmos y sin más fundamento que la filosofía atomista de Demócrito, Leucipo y Lucrecio Caro, Describe a la materia como un tejido de átomos que se organizan en átomos mayores (ahora hablaríamos de moléculas). Bruno se declara cegado por la maga Circe (la materia), que en un eterno devenir y parecer se reviste de las más sorprendentes formas. Las disonancias de las partes no son más que aparentes y se resuelven en la armonía del conjunto. Es claro que esta materia, que es la que contemplan los físicos, aunque Bruno la reviste de un hábito de poesía, sólo tiene de común con la "materia" de Aristóteles el nombre.

Para el estagirita, la "materia" era un principio metafísico que, junto con la "forma", constituye la base ontológica común a todos los cuerpos. Es la llamada teoría hilemórfica (de hile, la materia, y la morfé forma). Ya veíamos en el capítulo segundo que Aristóteles, para explicar la realidad dinámica última de los seres contingentes, elaboró la teoría del acto y la potencia: los seres constan de una parte potencial (materia) y de otra actual (forma). En el fondo esta teoría no era más que una corrección a la teoría platónica de las ideas o formas. Aristóteles se negaba a admitir que lo inteligible (la forma) fuera la única explicación última de la realidad de los seres, porque se pueden pensar formas perfectamente inteligibles sin que sean reales. Por eso inventó otro principio metafísico: la materia. Además, vemos que las cosas se transforman,

es decir, que cambian de formas. Luego tiene que haber otro principio ontológico que sirva de substratum a esos cambios. A ese principio lo llama materia.

La escolástica medieval siguió bordando sobre el tema. Preciso que, si la forma expresa todo lo inteligible del ser (lo que determina activamente que un ser sea de un modo y no de otro), la materia será la parte esencial determinable de todo ente corpóreo, es decir el fundamento ontológico pasivo de la realidad corpórea (espacial y temporal), en sí mismo indeterminado. Claro está, este principio metafísico no es el cuerpo o materia a que se aplica la actividad investigadora de la ciencia natural. Por eso, al principio metafísico se le llama "materia prima", en tanto que a la materia en sentido de la ciencia natural es denominada "materia secunda".

Para ~~quien~~ no tiene afición a la especulación metafísica, todo esto suena demasiado complicado, demasiado irreal. Además si, como es el caso de Giordano Bruno, se tiene inclinación por el estudio de la naturaleza, la auténtica y real materia no podrá ser más que la materia segunda. Y ésta ciertamente no tiene nada de pasivo, de indeterminado; al contrario, es el principio de todos los cambios. Pues esta es precisamente lo que va a defender Bruno, sin sospechar que ya abandonó el plano de la metafísica y pretendiendo dar alcance ontológico a sus afirmaciones que sólo son válidas en el plano de la observación de la naturaleza o física. Así <sup>aparece</sup> parece la confusión metodológica que desgraciadamente se repetirá en el racionalismo. Obvia aclarar que el error de esta confusión no reside en la pretensión de sacar conclusiones filosóficas de los nuevos hallazgos

científicos, sino en el transferir las conclusiones científicas al plano filosófico, ignorando o despreciando la naturaleza de este último. Pero la ignorancia o desprecio de la metafísica es terriblemente peligrosa, porque puede arrastrar al monismo.

b) La tentación racionalista del monismo.

Es un hecho la exigencia del espíritu humano de reducir los conocimientos aislados a la unidad, de buscar en los fenómenos dispersos el principio único que los anima y hasta de tratar de entender a todos los seres en relación con una unidad ya sea de origen ya de finalidad. Todas las ciencias han nacido como producto de esta exigencia. En efecto, gracias a su método propio, cada ciencia ordena, enlaza y unifica conocimientos parciales de acuerdo con un enfoque unitario ("objeto formal de la ciencia", lo llama filosofía escolástica), que varía según el campo peculiar de la realidad que a esa ciencia le interesa investigar. El proceso unificador total y último sólo se puede dar en el plano filosófico, donde, precisamente por indagar los elementos comunes a todos los seres, el método debe abstraer todas las determinaciones individuales así como los aspectos cuantitativos y de extensión y concentrarse en los seres en cuanto seres y sus determinaciones más generales. <sup>15</sup>

Pero la exigencia unificadora del espíritu humano debe respetar los límites que le imponen la realidad. En otras palabras, no se puede ni debe confundir la unificación en el esquema construido por la razón con la de la realidad. Se abusa de la razón (y, por consiguiente, se peca de racionalismo)

cuando se pretende imponer a la realidad una unión que sólo se da en la mente como resultado de la abstracción. Por ejemplo, somos capaces de abstraer de todos los seres la noción de "ser", pero si proyectamos la unidad conceptual abstraída a la realidad como si ésta formara un gran todo substancial, es decir, como si la unidad, además de ser conceptual, lo fuera de substancia y esencia, entonces incurriremos en racionalismo, porque nuestra experiencia nos afirma la existencia no de una sino de muchas substancias. El monismo propiamente dicho consiste justamente en la afirmación de la unidad esencial (y no sólo conceptual) de todo: Dios y mundo, materia y espíritu, substancias vivientes e inanimadas, etc. La historia de la filosofía distingue dos formas fundamentales de monismo: la materialista y la espiritualista, según se ponga el acento de la unificación del lado de la materia o del espíritu.

Como se ve, el monismo resulta de una transposición de planos metodológicos; parte del axioma verdadero de la metafísica: el ser en cuanto tal es uno; e, ignorando que esta afirmación sólo es válida en el plano de la abstracción metafísica, la proyecta al plano de la realidad que existe independientemente de nuestro representar y pensar. La interpolación de lo metafísico en la visión de la realidad concreta se va a repetir muchas veces en la historia del pensamiento, desde Giordano Bruno hasta el cientismo. Siempre será el resultado de la exigencia unificadora de la razón, pero no hubiera desembocado en el monismo si hubiera medido mejor los límites de la razón operando en los planos de la

abstracción física y metafísica. Se trata evidentemente de casos de racionalismo.

Véamos cómo Friedrich Jodl (1848-1914) explica el caso de Giordano Bruno: "El monismo de Bruno se origina principalmente como oposición a la separación aristotélica entre materia y forma. Hasta la época de Bruno los peripatéticos no habían atribuído a la materia otra cualidad que la de servir de sustrato a la forma que le había sido imprimida, una facultad meramente pasiva, sin "actualidad" alguna, un "prope nihil", un "men on" sin fuerza ni energía. Bruno invirtió esta concepción. Lo que llamamos formas, carece de existencia sin la materia; sólo con ella nacen y perecen, sólo nacen de su seno para volver a ser absorbidas en él. La materia se comporta como si sacara de sí misma las formas; no las toma de fuera de ella... Por lo tanto, bien lejos de ser algo ínfimo y común, la materia es más bien una esencia divina, autora y madre de las cosas de la naturaleza, con la que se identifica." <sup>16</sup> Aquí vemos a la ya explicada fascinación por la materia de Bruno produciendo no sólo confusión metodológica sino hasta una filosofía monista y, por cierto, materialista. Porque Bruno prosigue la lógica del camino emprendido: así como suprimió el antagonismo entre materia y forma, subordinando esta última a la primera, del mismo modo suprime el antagonismo entre materia y espíritu, haciendo de éste una mera expresión o epifenómeno de la materia. Ya ha obtenido lo que quería: una filosofía unitaria del cosmos, tan sencilla que hace a un lado todas las especulaciones metafísicas aristotélicas, y tan moderna que se centra toda ella en la materia. Pero Bruno sigue insatisfecho,

porque el materialismo no dice con su temperamento artístico, Después de todo, no ha llegado a sus geniales intuiciones sobre la constitución del mundo por el camino de una rigurosa investigación científica sino por el de la Intuición. ¿Pues que sea esa misma intuición la que ahora lo salve del monismo materialista? ¿Cómo? Proclamando la inmanencia de la razón en el cosmos. Y así Bruno, una vez más, anticipa ideas que manejará el mundo moderno.

c) La inmanencia de la razón.

El rasgo que más inteligible hace la personalidad de Bruno es el ver en él un hombre del Renacimiento: impaciencia e incomprensión por las soluciones tradicionales, rebeldía ante las autoridades intelectuales consagradas, búsqueda atrevida y muchas veces precipitada de nuevas estructuras del pensamiento, visión mecanicista del universo, sentido artístico de la vida. Hay algo, a la vez grandioso y patético, en el comportamiento de Bruno, cuando lo vemos poner sus innegables dotes intelectuales, su erudición, su lógica y hasta sus geniales intuiciones, al servicio de su arrebató poético. Tiene una impresión que la gran meta que persigue, más que la verdad, es la belleza. Dice muy bien Jodl<sup>17</sup>: "Toda la alegría de la existencia y de la realidad, nuevamente conquistada por el Renacimiento auxiliado por lo clásico, se comprendía otra vez en Bruno en forma de idea filosófica, después de haber tomado cuerpo ya desde Petrarca hasta Ariosto, de Masaccio a Miguel Angel, en las más sublimes creaciones de las artes poética y plástica. No puede concebirse

abismo mayor que el que ofrece la lectura de Bruno comparado con Hobbes, Descartes y Spinoza. Es como si de la compañía de ardientes artistas fuésemos transportados súbitamente a un círculo de desabridos negociantes". Un hombre así no podía permanecer mucho tiempo en el materialismo. Y lo que le salva del materialismo no es ningún sólido argumento filosófico sino una intuición que bien podría ser llamada romántica, porque es fruto más del sentimiento y de la fantasía que del entendimiento y de la voluntad y porque hace girar todo alrededor de la vida contemplada como algo dinámico e irracional. Es la misma intuición que siglos más tarde va a informar la filosofía de Schelling y del romanticismo alemán déctmononico. Nos referimos a la intuición irracional de que el universo posee un alma, un espíritu, y de que cada uno de nosotros vive como parte de este todo. Gracias a esta intuición, el panmaterialismo podrá ser transformado en panpsiquismo, el monismo materialista en monismo espiritualista. ¿Por qué, en fin de cuentas, -se pregunta Bruno- la materia es infinita y tan fecunda en la creación de formas? Y él mismo se contesta: porque es Dios, porque la infinitud y unidad del universo ocupan el lugar de la infinitud y unidad de Dios. "La naturaleza misma es para él [Bruno] el más glorioso Dios, y sólo la plebe indocta cree en la oposición entre un Dios del más allá y el mundo de acá. Este Dios visible no necesita, como necesitó el mundo de Aristóteles, un primer motor inmóvil."<sup>18</sup> "La materia no recibe

del exterior la infinita riqueza de formas de que es susceptible, sino que la saca de sí misma, comparando la materia a una mujer que da a luz el fruto de sus propias entrañas. . . El espíritu o la vida se infiltra por todas partes, imprime movimientos a la materia, sometiéndosela a sí mismo. . . De ahí que Bruno se pronuncie expresamente contra el materialismo propiamente dicho, que considera la materia como un principio necesario y eterno. Se incurre en ese error cuando sólo se pone atención en las formas casuales de las cosas y no en las necesarias, eternas y originarias, procedentes del manantial de todas las formas, del alma del mundo." <sup>19</sup> En el nuevo monismo espiritualista propuesto por Bruno se unifican ahora las ideas de materia dinámica y de vitalidad interna de la naturaleza con las de alma del mundo, espíritu universal y Dios.

Pero Bruno fue consciente que su visión panteísta y vitalista del universo no era resultado de un proceso racional, como tampoco no es de la observación. Es producto de una intuición irracional de sello poético. Por eso se dedicó con fervor a exaltar al sentimiento y al instinto como fuentes legítimas del conocimiento, pero no controladas por la razón sino confundíendose y prevaleciendo sobre ella. Así habla <sup>20</sup> de un "pensamiento y sentimiento naturales humanos" que están en oposición directa con la "santa ignorancia", y de "la identidad fundamental del instinto (atributo aun a los seres inorgánicos), de la sensibilidad y del entendimiento."<sup>21</sup> "La sensibilidad (dice) se identifica con el mismo entendimiento, no es sino un grado o una participación de la inteligencia universal difundida en todo el universo".<sup>22</sup>

porque el materialismo no dice con su temperamento artístico. Después de todo, no ha llegado a sus geniales intuiciones sobre la constitución del mundo por el camino de una rigurosa investigación científica sino por el de la intuición. Pues que sea esa misma intuición la que ahora lo salve del monismo materialista. ¿Cómo? Proclamando la inmanencia de la razón en el cosmos. Y así Bruno, una vez más, anticipa ideas que manejará el mundo moderno.

c) La Inmanencia de la razón.

El rasgo que más inteligible hace la personalidad de Bruno es el ver en él un hombre del Renacimiento: impaciencia e incomprensión por las soluciones tradicionales, rebeldía ante las autoridades intelectuales consagradas, búsqueda atrevida y muchas veces precipitada de nuevas estructuras del pensamiento, visión mecanicista del universo, sentido artístico de la vida. Hay algo, a la vez grandioso y patético, en el comportamiento de Bruno, cuando lo vemos poner sus innegables dotes intelectuales, su erudición, su lógica y hasta sus geniales intuiciones, al servicio de su arrebat poético. Tiene uno la impresión que la gran meta que persigue, más que la verdad, es la belleza. Dice muy bien Jodl <sup>17</sup>: "Toda la alegría de la existencia y de la realidad, nuevamente conquistada por el Renacimiento auxiliado por lo clásico, se comprendía otra vez en Bruno en forma de idea filosófica, después de haber tomado cuerpo ya desde Petrarca hasta Ariosto, de Masaccio a Miguel Angel, en las más sublimes creaciones de las artes poética y plásticas. No puede concebirse

Por este camino tan inseguro - el de una intuición irracional- queda introducida la inmanencia de la razón en el cosmos. Poco importa que Bruno haya emprendido este camino por influencias neoplatónicas (Nicolás de Cusa) y hasta de la Cábala (Juan Reuchlin), porque el hecho es que Bruno da un significado muy distinto a las fórmulas neoplatónicas de que se sirve, un significado que descubrió intuitivamente por el instinto y el sentimiento poético, y ese significado puede resumirse en el de la inmanencia, tomada esta palabra tanto en el plano ontológico como en el gnoseológico.

"En el plano metafísico (u ontológico), inmanencia expresa ser-en del Absoluto en el universo o en lo finito. El panteísmo opone esta Inmanencia de Dios a la trascendencia, en cuanto que sólo admite una línea del mundo o bien un fundamento del universo, del que los restantes seres no son más que momentos de su despliegue." <sup>23</sup> "En la metafísica y teología modernas inmanencia significa la presencia (de esencia, ser, poder, etc), en oposición a la ausencia. Según el panteísmo la esencia de Dios o el Absoluto es completamente inmanente al mundo, es decir, se identifica con él." <sup>24</sup> Creemos que no es necesario insistir en que ésta es la posición de Bruno. Por definición el Dios del panteísmo no es personal sino la fuerza ordenadora o razón universal del cosmos, de la cual las razones humanas son partes.

Este tipo de Inmanentismo no será acatado sin más por todos los sistemas racionalistas, aunque en alguna forma está latente en ellos, en cuanto que, al hacer de las ideas la realidad ontológica última de todos los seres (Idealismo), sugieren que en última instancia la realidad del mundo se encuentra en el orden unitario de las ideas al que se subordina la existencia real y objetiva de los seres. En cambio, el idealismo alemán de Fichte, Schelling y Hegel, explicitará el inmanentismo metafísico en sistemas filosóficos más o menos abiertamente panteístas.

"Para la gnoseología, Inmanencia expresa dependencia de la conciencia. El objeto no es, pues, algo independiente que rebasa el acto de conocer y posee un ser propio, antes bien, es puesto por dicho acto y permanece en él de tal suerte que su único ser consiste en ser pensado." <sup>25</sup> Este tipo de Inmanentismo, que es común a todos los sistemas racionalistas, ya se encuentra en Bruno, aunque en una explicitación bastante confusa. Oigamos la explicación de Rodolfo Mondolfo <sup>26</sup>: "bajo las fórmulas neoplatónicas, que Bruno repite, se oculta en su doctrina, desde sus primeras obras hasta las últimas, un significado muy distinto del que tales fórmulas tenían: es decir, se afirma un significado conforme a la teoría della inmanencia. Siempre es la misma potencia cognoscitiva la que actúa en el sujeto, así como siempre es la misma verdad universal la que se ofrece al conocimiento: en el objeto sensible, como en un espejo; en la razón, a manera de argumentación y de discurso; en el intelecto a

manera de principio y conclusión; en la mente, como ensu misma y viviente forma. <sup>1</sup> Son todos grados de un mismo camino ascensional... Para comprender, hace falta siempre simplificar y unificar los objetos, múltiples y distintos, de nuestra percepción e inteligencia; pero en el grado más alto (La Mente) la unificación no se cumple sólo en el objeto del conocimiento, frente al cual el sujeto permanecería distinto y puesto, sino que se cumple en la misma relación del sujeto con el objeto, que se convierte en relación de mismidad e identidad. Confundidos los planos ontológicos y gnoseológico en su monismo panteísta, Bruno proyecta la inmanencia metafísica a la gnoseología, y así una vez más se convierte en precursor de ideas que abrazarán filósofos del mundo moderno. Ya sabemos que este genial intuitivo murió en forma trágica. La hoguera en que fue quemado puso fin a su inquieta vida pero no a sus ideas. En éstas, hemos visto apuntar algunos rasgos del Racionalismo, pero la sistematización del mismo se deberá a otro gran pensador, también inquieto pero mucho más aoido. Renato Descartes.

### Renato Descartes.

Cuando nació René o Renato Descartes en 1596 en la Haya de la Turenna, Francia comenzaba a restaurar sus heridas después de las sangrientas guerras de religión. Como acertadamente escriben Will y Ariel Durant, <sup>27</sup> "el absolutismo real, que en Inglaterra fue la causa de la guerra civil, en Francia fue su efecto." Enrique IV (1553-1610), el más humano e inteligente de los reyes de Francia, reaccionando contra los excesos y fanatismos pasados, se deja

guiar "por la inclinación, innata en el espíritu francés, hacia el orden y la simetría, que se puso de manifiesto con especial intensidad en el siglo XVII. Los tiempos aspiran a una configuración más clara y transparente de todas las relaciones, a la belleza y armonía de formas, y este afán trasciende tanto en la solución de las cuestiones políticas como de las eclesiásticas, influyendo poderosamente en el lenguaje y la literatura y atrayéndose la arquitectura y la pintura, todas las artes, incluso la jardinería. Otra manifestación de esa tendencia es el cultivo especial de que fue objeto en Francia la matemática." <sup>28</sup> Sin la menor duda, Descartes es un hijo de esos tiempos y, en cuanto tal, reúne en sí algunas paradojas que entonces abundaban: enseña a desconfiar de las tradiciones del pasado pero, como lo ha demostrado Etienne Gilson, <sup>29</sup> se alimenta de ellas; pretende no seguir más que las demostraciones de la razón y es un sueño el que, según su propia confesión, le ofrece "los fundamentos de la admirable ciencia", es decir, la primera inspiración de su filosofía; se muestra laico y hombre del día que desprecia a los teólogos y a las supersticiones, y también cristiano fiel a sus deberes religiosos y hasta fervoroso al punto de hacer una peregrinación al santuario de Loreto; es un meditativo dado a la reflexión, con sus tintes de misántropo que huye de amistades y del trato con sus semejantes, sin dejar de ser al mismo tiempo un gentilhombre que conoce el mundo y se complace en la conversación y en la acción. Sin embargo, hay en Descartes un rasgo de carácter que predomina sobre todos los demás: su serenidad y equilibrio racional con que juzga el mundo. Y en esto también Descartes es hombre de su tiempo.

Y así este pensador paradójico, reflejo y encarnación de su tiempo no menos paradójico, elaboró "una filosofía del comedimiento, la doctrina del hombre de mundo razonable", <sup>30</sup> que debía marcar la cultura de los siglos siguientes tanto con sus aciertos como con sus errores. La enorme aceptación y difusión que tuvo el cartesianismo se debe, no sólo al hecho de haber abordado las cuestiones filosóficas que preocupaban al mundo moderno, sino a que las trató y solucionó de acuerdo con formas satisfactorias a la cosmovisión de ese mundo.

Como en nuestros estudios de otros autores, al abordar el pensamiento cartesiano, debemos aclarar que no es nuestra pretensión el exponer todo el sistema conocido por el nombre de cartesianismo, sino únicamente investigar en qué forma se estructura el racionalismo. Afortunadamente en este caso el estudio ya está prácticamente hecho, y nada menos que por el mismo Descartes. En efecto, una lectura atenta de sus principales obras filosóficas nos permite conocer cuál fue la cosmovisión que tenía antes de elaborar su sistema, en qué consistió su toma de posición prefilosófica y las respuestas tanto ontológicas como gnoseológicas y psicológicas que aceptó como verdaderas.

Claro que la ordenación y selección de los pasajes cartesianos es nuestra. Vamos a presentar las ideas de Descartes de acuerdo con los cuadros y esquemas expuestos en nuestro primer capítulo, cuadros y esquemas que escaparon a Descartes, pues en su momento histórico se carecía de la perspectiva histórica para vislumbrarlos (no digamos ya: para formularlos). Lo que nos permite

hacer esta labor de ordenación, comentario y, en algunos casos, también de crítica, es, una vez más, la perspectiva histórica de que gozamos desde esta segunda mitad del siglo XX, a la que llegan las corrientes filosóficas más importantes produciendo sus últimas conclusiones, y no sin haber trazado numerosos meandros por los fértiles terrenos de las especulaciones filosóficas. Claro está: además nos hemos aprovechado de la consulta de comentarios que también gozaron de la perspectiva histórica y se sirvieron de ella con mucha mayor profundidad y sagacidad que nosotros. Las ideas son como semillas que al tiempo de ser sembradas son pequeñas e insignificantes, pero que, cuando germinan, pueden transformarse o en humildes plantas o en árboles frondosos. Sólo quien tiene oportunidad de contemplar las plantas y los árboles, puede apreciar toda la potencialidad de la semilla. Nuestro intento es tratar de reconstruir el momento en el que ese gran sembrador de ideas que fue Descartes plantó sus semillas y cuidó de su germinación.

a) La duda cartesiana como cosmovisión.

Descartes mismo se encarga de aclararnos que su duda universal no es la de los escépticos sino sólo el primer paso de su método. "No es que imitara yo a los escépticos que dudan por dudar, y afectan hallarse siempre irresolutos -dice<sup>31</sup>- sino que, al contrario, buscaba tierra firme, base sólida en que fundar las afirmaciones de mi fe científica". En cuanto primer paso, o

más exactamente "primer precepto" del método, la duda universal consiste "en no recibir como verdadero lo que con toda evidencia no reconociese como tal, es decir, en evitar cuidadosamente la precipitación y los prejuicios, y no aceptar como parte de mis juicios sino lo presente a mi espíritu de manera tan clara y distinta que ya <sup>no</sup> hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda".<sup>32</sup> Pero, tal como aparece descrita en las dos primeras partes del Discurso del método, la duda cartesiana es algo más: una cosmovisión. Reconstruyámosla con los datos aportados por el mismo Descartes.

Debió de ser un niño débil y enfermizo, pues hasta los veinte años conservó una palidez y una tos seca que hacían temer por su vida.<sup>33</sup> Su madre había fallecido poco después de darle a luz. Y así es natural que aquel niño sensible, inteligente y un tanto retraído, encontrara en los estudios, no sólo el medio de descollar entre sus compañeros, sino también la serenidad de alma. "Desde mis años infantiles he amado el estudio" -escribirá más tarde-.<sup>24</sup> Los ocho años que pasó en el colegio de los jesuitas en La Flecha, no sólo los dedicó a asimilar con fruición la educación que entonces se estilaba (humanidades clásicas, matemáticas y algo de filosofía), sino que se convirtió en un devorador de libros: "no satisfecho con las ciencias que me enseñaron, estudié los libros que trataban de las más raras, de las menos exploradas por los hombres de estudio"; "la lectura de los buenos libros es como una conversación

con los hombres más esclarecidos de los siglos pasados, una conversación estudiada, que sólo descubre lo mejor de todo lo que se ha pensado." <sup>35</sup> Pero, al final de sus años de colegio, se siente atormentado por "dudas que a cada momento me asaltaban" y se persuade que "no había en el mundo una doctrina capaz de satisfacerme por completo, de darme la certidumbre a que mi espíritu aspiraba." <sup>36</sup> Cuál haya sido la causa de esa inquietud, nos lo explica el mismo Descartes: la impresión producida en su ánimo por los estudios de la filosofía es que "nada quedaba fuera de discusión libre de duda... Consideré las innumerales opiniones que acerca de una misma cosa pueden tener los sabios, vi que de todas ellas sólo una podría no estar muy lejos de la verdad y desde aquel momento creí falso, o poco menos, todo lo que se presentaba a mi inteligencia aun con el carácter de verosímil." <sup>37</sup>

Un joven inteligente trataba de entender el mundo y comprobaba que las respuestas filosóficas existentes estaban sujetas a discusión: ciertamente carecían de la certeza que encontraba en las matemáticas, <sup>38</sup> ciencias que él cultivaba con especial cuidado y en las que no tardaría en descollar, pues llegó a inventar la geometría analítica. Su sensibilidad le permitía recoger las preocupaciones de su tiempo, el anhelo de ver brillar la razón sobre todas las disensiones, opiniones e incertidumbres que tanto habían dividido a los hombres; y también le hacía víctima de ese escepticismo rampante que parecía

extenderse por doquier, Pero el escepticismo no logra apoderarse de su cosmovisión, sino tan sólo minarla. Sigue creyendo en las ciencias y también en la Religión, aunque ésta la acepta más por fe que por razones; además, en alguna forma intuitiva presiente que la Verdad existe y que está al alcance de la mano, con tal de saberla buscar, pues se siente impelido por "un poderoso deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para juzgar con claridad de mis acciones y caminar rectamente por la senda de la vida".<sup>39</sup> Es a partir de esta cosmovisión amagada por la duda pero con premoniciones de una verdad filosófica accesible, desde donde toma su posición prefilosófica. Dejemos que él mismo nos la explique: "Por esas razones, en cuanto me liberté de la tutela intelectual de mis preceptores, abandoné el estudio de los libros, y, decidido a no buscar más ciencia que la que en mí mismo o en el gran libro del mundo pudiera encontrar, empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en frecuentar el trato de personas de muy diverso carácter y condición, en recoger datos y observaciones de todo lo que veía y en reflexionar sobre todas las cosas, de modo que de estas reflexiones sacara siempre algún provecho, alguna enseñanza por pequeña que fuera... Después de algunos años de estudios en el libro del mundo, adopté un día la resolución de estudiar en mí mismo y de emplear todas mis fuerzas espirituales en elegir los caminos que debía seguir."<sup>40</sup> Fue innegablemente la decisión de un espíritu, no sólo generoso, sino también moderado y prudente, que ni quería condenar, sino después de maduras reflexiones, ni destruir sin tener algo que proponer para reemplazar lo destruido. El que su esfuerzo no haya sido tan fructuoso como

él pretendía, no debe ser impedimento para admirar su grandeza de alma.

Años más tarde de su toma de posición prefilosófica, cuando ya estaba en posesión de su sistema filosófico, vuelve a la cosmovisión de sus años juveniles para presentarla como la primera regla de su método: "no recibir como verdadero lo que con toda evidencia no reconociese como tal, evitando cuidadosamente la precipitación y los prejuicios, y no aceptando como cierto sino lo presente a mi espíritu de manera tan clara y distinta que acerca de su certeza no pudiera haber la menor duda."<sup>41</sup> Cuando Descartes escribió estas palabras, sus dudas ya estaban superadas. Las podía exponer como la primera regla de su método. En realidad estaba reconstituyendo el proceso intelectual por el cual pasó de una cosmovisión carcomida por el escepticismo a sus soluciones racionalistas. Estas últimas no son, como quiere Descartes, un paso lógico de un argumento que se inició con una duda metódica, sino la respuesta muy personal de una cosmovisión íntegramente vivida. Por lo menos así lo creemos nosotros, sobre todo después de haber leído sus Meditaciones metafísicas.

La Meditación Primera plantea, no una sino varias dudas: de los sentidos; del estado de vigilia; de las "ciencias que dependen de la consideración de las cosas compuestas" (tales como la física, la astronomía y la medicina); de la existencia de la tierra, cielo, cuerpos, figuras, tamaños y lugares; de mis antiguas ideas y opiniones. Lo interesante es que Descartes trata de todos

estas dudas en la misma forma: bastará que algo ofrezca duda para que deba ser rechazado.<sup>42</sup> Ni trata de distinguir los diferentes planos de las dudas, ni tampoco los fundamentos de las mismas. Expresamente dice que "no es necesario examinarles cada una en particular, lo que sería una labor sin fin."<sup>43</sup> En esta forma está violando la segunda regla de su método, que dice: "El segundo [axioma] era la división de cada una de las dificultades con que tropieza la inteligencia al investigar la verdad en tantas partes como fuera necesario para resolverlas."<sup>44</sup>

Vamos, por ejemplo, la duda sobre los sentidos. De haber aplicado la segunda regla de su método, Descartes no hubiera sacado, de la afirmación: "algunas veces he experimentado que los sentidos engañan", la conclusión: "como el que nos engaña una vez no debemos fiarnos, no debo fiarme de los sentidos."<sup>45</sup> El argumento correcto sería el siguiente: si los sentidos me han engañado algunas vez, debo verificar en qué circunstancias me engañan y a qué se debe el engaño; tanto más que Descartes reconoce que "todo lo que hasta ahora he tenido por verdadero y cierto ha llegado a mí por los sentidos."<sup>46</sup> La subsiguiente verificación le hubiera enseñado que en realidad los sentidos no me engañan, sino que más errores provienen de las interpretaciones que yo doy a los datos aportados por los sentidos.

¿ Por qué Descartes no aplicó su mente lúcida y amiga de las distinciones a "las cosas que podemos poner en duda"? Porque en realidad no estaba planteando un problema, sino sólo describiendo una cosmovisión, un estado de ánimo. Esto se hace evidente en su hipótesis de "un genio astuto y maligno que ha empleado su poder en engañarnos." <sup>47</sup>

En cualquier planteamiento científico y racional de cualquier problema, tal hipótesis es absurda. Si la formuló la mente clara y serena de Descartes, es porque en la cosmovisión del hombre atezado por el escepticismo existe una angustia irracional, que no sólo teme los peligros cognoscibles sino que se estremece ante el misterio de lo ignorado. La raíz de esta angustia no son "las cosas que podemos poner en duda", sino que hoy que buscaría en el impacto del escepticismo de su tiempo, justificado por la comprobación de que en filosofía "nada quedaba fuera de discusión libre de duda." <sup>48</sup> Por eso, Descartes encontrará la respuesta a esta angustia, más que en la fórmula: cogito, ergo sum, en el recurso a un Dios perfectísimo, sin cuyo conocimiento "no se puede tener conocimiento cierto de ninguna otra cosa." <sup>49</sup>

Pero ya estamos abordando otro tema, el de la toma de posición prefilosófica que está a la base del sistema de respuestas cartesianas.

b) La toma de posición prefilosófica de Descartes.

Descartes mismo nos explica cuál fue su toma de posición prefilosófica. Esto no quiere decir que vislumbrara todo el proceso de cosmovisión, toma de posición y respuesta ontológica y epistemológicas, que exponemos en el capítulo primero. Descartes, como tantos otros pensadores, cree de buena fe que un sistema filosófico no es más que el resultado de una serie contenida de afirmaciones de valor objetivo y universal. La filosofía tendrá que esperar hasta la fenomenología y el existencialismo para concienciarse de la importancia que tiene la cosmovisión del observador en la formulación de su punto de vista filosófico, así como de la decisión personal en la construcción del "auto proyecto" que es en fin de cuentas todo sistema filosófico. Pero Descartes describe con tal sinceridad y claridad su proceso ideológico que, sin pretenderlo, deja patente su toma de posición prefilosófica.

Los abundantes materiales autobiográficos ofrecidos por Descartes iluminan fuera de toda duda la situación límite a partir de la cual hizo su toma de posición prefilosófica. "Pero ya en el colegio -escribe en el Discurso<sup>50</sup> aprendí que nada por raro y extravagante ha dejado de ser defendido por algún filósofo". Su situación límite, que por cierto debió de comenzar al final de su permanencia en el colegio de La Fleche, es la ya descrita como una cosmovisión amagada por el escepticismo, provocado éste por el hecho de ver toda afirmación a la vez defendida por alguien y puesta en duda por otro. Este es el hecho que ha originado el escepticismo y que, todavía

hoy, hace que tantos hombres crean de buena fe que es imposible alcanzar una verdad válida para todos. Que la tentación de dejarse arrastrar por el escepticismo debió aflorar en el joven Descartes, nos parece algo evidente. Pero aquí es cuando intervino su toma de posición prefilosófica. Dejemos que Descartes nos narre ese momento trascendental en la evolución de su pensamiento: "Hombre solo que marchaba en las tinieblas, resolví andar con tanta lentitud y circunspección que, aunque avanzara poco, evitara el menos peligro de caer. Antes de desechar alguna de las antiguas opiniones que habían penetrado en mi espíritu sin el detenido examen de la razón, empleaba bastante tiempo en formar el proyecto de la ardua empresa que escomenta y buscaba el método apropiado para llegar al conocimiento de las cosas, objeto de mis investigaciones." 51

La toma de posición prefilosófica de Descartes aparece, en primer lugar, como un acto existencial por el cual se niega a sucumbir sin más al escepticismo. Es la admirable decisión de un espíritu sano que intuye que las cosas pueden ser investigadas y, por lo tanto, conocidas, con tal que se emplee el método apropiado. Es también el acto generoso y humilde de un pensador que, animado por el "imperioso deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso", 52 quiere permanecer abierto a la verdad y por eso comprende la inanidad de toda condenación precipitada y la necesidad de que la investigación científica deba ser paciente, serena y ponderada. Como toda mente sana y equilibrada, Descartes capta que en el fondo el escepticismo es una cobardía, una huida fácil y mezquino de la responsabilidad de buscar la verdad.

En segundo lugar, la toma de posición prefilosófica de Descartes ya es un auto-proyecto por el cual se acepta a la razón como juez de la verdad. Lo quiera admitir o no, todo filósofo procede en esta forma. Son argumentos, es decir, recursos a la razón, los que fundamentan toda posición filosófica, así sea la del escéptico o la defensa del absurdo por Jean Paul Sartre. Lo interesante es que Descartes reconoce esto explícitamente. Es la razón la que tiene que decidir sobre las opiniones que deben rechazarse y las que deben conservarse: "Me propuse arrancar de mi espíritu todas las ideas que me enseñaron, para readmitirlas posteriormente o reemplazarlas por otras nuevas- o tal vez las mismas- una vez que fueran ajustadas al nivel de la razón".<sup>53</sup> Todo lo que vendrá a continuación de esta toma de posición prefilosófica, inclusive la duda metódica, ya estará sujeto al proceso crítico de la razón. Las dudas escépticas, presentes como vivencias amenazadoras en la cosmovisión, serán sujetadas a un método para convertirse así en una mera etapa de un desarrollo racional, o, si se prefiere, en la primera regla del método cartesiano.

La aceptación de la razón como juez de la verdad implica reconocimiento de que en alguna forma el orden de nuestras ideas corresponde al orden real existente en el universo. Explicábamos en el capítulo primero que esta aceptación es común a todas las posiciones que se oponen al escepticismo y al irracionalismo y que no es suficiente para distinguir al realismo del racionalismo. Decíamos que el realismo ve en la razón un instrumento que permite ir desvelando la realidad pero un instrumento débil, cuyos resultados deben cotejarse continuamente con las aporta-

ciones de las demás facultades e instintos. En cambio el racionalismo acepta la razón sin percibir ni sus límites ni su dependencia de la toma de posición prefilosófica. La distinción entre el realismo y el racionalismo hay que buscarla, por consiguiente, no en el hecho de aceptar a la razón como juez de la verdad -pues ambos la aceptan- sino en el modo como se hace esa aceptación. Ahora bien, volviendo al caso de Descartes, vemos que su toma de posición prefilosófica le sitúa de lleno en la línea del racionalismo. En efecto, él va a comprometerse con la razón viendo en ella un criterio sin límites y sin percibir su dependencia de la propia cosmovisión.

En efecto, Descartes pone condiciones a su aceptación de la razón. La primera es que debe ser una razón que valga para él, importando poco el valor que tenga para otros. La segunda que sea una razón que produzca evidencia perfecta, la misma evidencia de las matemáticas. La tercera que sea una evidencia válida para todas las ciencias. Son tres condiciones aparentemente inócuas, pero en realidad, de alcance enorme, pues, sin que Descartes se dé cuenta, van a arrastrarlo al racionalismo. La razón aceptada por Descartes ya no es el instrumento limitado, que el hombre debe aquilatar una y otra vez, sino un morsiruo devorador de la realidad, brotado de la cosmovisión muy personal del filósofo francés. Vale la pena examinar cada una de estas condiciones y el alcance que tienen en la filosofía.

En varios pasajes Descartes insiste que busca una verdad válida para él mismo. "Nunca mi propósito fue más allá del deseo de reformar mis propios

pensamientos y de construir sobre un cimiento exclusivamente mío. Si mi obra me ha agradado lo suficiente para que me decida a presentaros el modelo, no por eso trato de inducir a alguien a que la imite". <sup>54</sup> Así mi propósito no es enseñar aquí el método que cada uno debe adoptar para conducir bien su razón, sino únicamente explicar el procedimiento que he empleado para dirigir la mía." <sup>55</sup> "El primer precepto consistía en no recibir como verdadero lo que con toda evidencia no reconociese como tal, evitando cuidadosamente la precipitación y los prejuicios y no aceptando como cierto sino lo presente a mi espíritu de manera tan clara y distinta que acerca de su certeza no me pudiera caber la menor duda." <sup>56</sup> Este tono de búsqueda personal de la verdad- que, por cierto, hace muy modernas y simpáticas las obras de Descartes- tiene su talón de Aquiles: plantea el problema de la investigación científica en el terreno falso del subjetivismo ( de las verdades válidas para el sujeto), cuando el conocimiento científico es por su esencia intersubjetivo (de verdades válidas para muchos sujetos). En último término todo el sistema de Descartes va a descansar en su creencia en un Dios veraz, que no quiere que nos engañemos. Descartes encontraba una verdad válida para él pero que no convencerá a muchos otros; una verdad que a Descartes, como hombre de fe que era, le hacía mucha fuerza,

pero que de ningún modo debe ser escogida como fundamento de un sistema filosófico y mucho menos científico. Descartes solucionaba así, con una grande y portentosa afirmación, todas las dudas que el escepticismo había introducido en su cosmovisión, pero al mismo tiempo (y sin pretenderlo) le echaba a Dios la culpa de todos los excesos y errores de la razón humana. Resultaba muy cómodo el pensar que la razón humana, <sup>es</sup> estar garantizada por Dios, era capaz de lograr por sí sola un conocimiento perfecto de las cosas. Así satisfacía Descartes el más importante anhelo de su cosmovisión: el de lograr un conocimiento libre de toda clase de dudas, porque éstas desaparecían ante el acto de fe en un Dios veraz.

El impacto de esta forma cartesiana de aceptación de la razón fue desmesurado. Descartes hablaba de sí mismo, pero muchos de sus contemporáneos se descubrieron retratados. También tenían cosmovisiones amagadas por el escepticismo. En un lenguaje que todos entendían, Descartes les proponía una filosofía muy simple que dispensaba del estudio de Aristóteles y exaltaba la razón del hombre común. <sup>57</sup> Los problemas filosóficos quedaban planteados con tal sencillez que de hecho quedaban desvirtuados. Bastaría ver una cosa con una idea clara y distinta para llegar a la verdad, porque una tal idea estaba garantizada por Dios omnipotente. Ya no era necesario distinguir en la visión del hombre varios planos de penetración de la verdad (los diferentes grados de abstracción) ni calibrar todos los pasos del proceso lógico, porque

-según Descartes- la idea clara y distinta debía enfrentarnos directa e inmediatamente a la realidad misma en toda su evidencia. Las respuestas que convencieron a Descartes no persuadirán a las generaciones siguientes, pero su modo de aceptación de la razón sí perdurará. Desde Descartes el problema gnoseológico ocupará el primer plano y esto sencillamente porque, en una mente amagada por el escepticismo, lo primero que hay que justificar es la validez del propio conocimiento. La filosofía girará en torno del modo personal de aceptación de la razón, y según sean las modalidades en que se acepte, se irán levantando sistemas filosóficos. Descartes dio el ejemplo y por eso, con toda razón, es considerado el padre della filosofía moderna. Lo trágico es que ya no se calibrará a la razón en forma objetiva, midiendo sus posibilidades reales y aguilatando sus frutos, sino que, a partir de una razón aceptada con modalidades subjetivas (es decir, válidas sólo conforme a la cosmovisión del sujeto-filósofo), se pretenderá deducir todo un sistema filosófico. Como dice Maritain: "cada filósofo moderno es un cartesiano en el sentido de que se considera a sí mismo como habiendo comenzado desde lo absoluto y de tener la misión de traer a la humanidad un nuevo concepto del mundo." 58

La segunda modalidad o condición, con que Descartes acepta la razón, está íntimamente vinculada a la primera. Esta -lo acabamos de ver- es pretender alcanzar una verdad válida para mí mismo. Pues bien, en la cosmovisión de Descartes, la única razón capaz de convencerle plenamente y de acabar con las dudas infiltradas por el escepticismo debía de ser una razón dotada de evidencia plena, es decir, de máxima certeza. Descartes no distingue entre los niveles de aceptación de una afirmación científica y los grados de certeza psicológica; cree ingenuamente que toda afirmación científica debe automáticamente producir máxima certeza psicológica; y -lo que es más grave- localiza al pensar científico por la certeza psicológica: "las ciencias... no son sino los juicios ciertos apoyados en algún conocimiento precedente."<sup>59</sup> Desgraciadamente esta confusión del plano científico con la certeza psicológica es tan generalizada que, antes de seguir comentando a Descartes, debemos aclararla.

Los grados de certeza psicológica son estados de ánimo con que nos adhevimos a una afirmación. En ellos no se mide el fundamento científico de la afirmación sino nuestra menor o mayor credibilidad. Así podemos distinguir los siguientes grados de credibilidad o de adhesión psicológica a una afirmación:

- 1) Ignorancia, que es el estado de ánimo en el que reconocemos carecer de conocimiento respecto de la afirmación. - 2) Duda: aunque algo conozcamos respecto de la afirmación, preferimos suspender nuestro juicio sobre la verdad o falsedad de

la afirmación; nuestra voluntad no interviene ni en favor ni en contra de lo afirmado, sino que permanece indecisa. 3) En la sospecha, ya se inclina la voluntad en favor de una de las contradictorias, pero sin otorgarle el asentimiento. 4) En la opinión ya hay un asentimiento de la voluntad, pero acompañado del temor de equivocarnos, porque vislumbramos que la contradictoria podría ser verdadera. 5) Por último, en el estado de certeza damos un asentimiento firme y definitivo a un término de una contradicción, ya sin temor de que la opuesta pueda ser verdadera.

Ahora bien, el grado de credibilidad no depende nada más del fundamento científico o argumentos que respaldan una afirmación, sino que de hecho está influenciado por diversos factores no científicos, como son el medio ambiente, los deseos, simpatías, antipatías, tanto conscientes como inconscientes, los prejuicios de nuestra formación cultural, y las ideas y actitudes propias de nuestra posición filosófica y religiosa. Por eso, se puede tener certeza respecto de una afirmación de la que desconocemos toda su fundamentación científica. Por ejemplo, el hombre de la Edad Media creía con certeza que el sol giraba en torno de la tierra, simplemente porque así lo creían todos en su medio ambiente y porque veía todos los días surgir al sol por el oriente, remontarse en el firmamento y bajar luego hasta ocultarse en el poniente. Otro ejemplo: un hombre de poca cultura puede otorgar máxima credibilidad a lo que ve escrito en un periódico, sin ponerse a reflexionar sobre la seriedad de esa publicación y sobre las posibilidades de adecuada información de los redactores. Lo contrario también es posible; se puede negar toda

certeza a una afirmación ya admitida en el plano científico y hasta se puede tener certeza sobre la contradictoria, simplemente por prejuicios políticos, filosóficos o religiosos. Así, por ejemplo, un comunista fanático rechazará con toda certeza que Lenin tuvo amores con Inessa Armand, afirmación que todo historiador imparcial no titubeará en aceptar también con certeza psicológica. Si nos ponemos a reflexionar sobre la aceptación de nuestras afirmaciones, reconoceremos que la mayoría de ellas las admitimos por motivos muy poco científicos; porque corresponden a lo que tenemos pensado de una persona, situación o circunstancia; porque nos lo dice alguien en quien confiamos; porque lo leemos en nuestro periódico favorito; o, sencillamente, porque es lo que queremos creer. La raíz de todas estas sospechas, opiniones y certezas psicológicas, que constituyen un alto porcentaje de las vivencias de nuestra vida cotidiana, hoy que buscamos en nuestra naturaleza. El ser humano podría definirse también como un animal crédulo, ya que es propio de nuestra naturaleza racional, no sólo el buscar respuestas al mundo que nos rodea sino también el quedar satisfechos con aquellas que más fácilmente contestan nuestras inquietudes. El estado de ignorancia nos repugna, y el estado de duda sólo es reconocido por los temperamentos más equívocos. Lo natural es inclinarnos hacia algún término de una contradictoria, es decir, aventurar por lo menos una sospecha, cuando no es que ya nos hemos formado una opinión. Esta tendencia del ser humano a exagerar la credibilidad de sus afirmaciones aumenta cuando se trata de aseveraciones en las que uno se siente involucrado (como son las de índole filosófica, religiosa y política) y disminuye en la medida en que el problema afecta menos vitalmente (por ejemplo, un problema matemático

o de física).

Por todo lo explicado, creemos que ya está suficientemente aclarado el hecho de que nuestros estados de credibilidad tienen, en la mayoría de los casos, una ligazón muy tenue con el mundo de la ciencia. En un hombre de alguna cultura esa ligazón se hace a través del nivel de divulgación de la cultura, cuya base de credibilidad no es más que el argumento de autoridad, por el cual se concede fe a los libros estudiados y a hombres que reconocemos mejor informados que nosotros. <sup>60</sup> En realidad, la educación de sujetar nuestros grados de certeza psicológica a su correspondiente fundamentación científica exige mucha disciplina, y es una disciplina que sólo se logra practicando uno mismo la seria investigación científica.

La investigación científica intenta llegar a la verdad del contenido de nuestras afirmaciones, prescindiendo de los movimientos afectivos que las acompañan, o, por lo menos, tratando de controlar la vida afectiva y demás elementos (como el medio ambiente) que pueden influir en nuestra aceptación o rechazo de una afirmación. Aunque nunca será posible un control completo de esos elementos, porque todo hombre es fruto de su cultura y no puede evitar partir de una cosmovisión que no esté influenciada por circunstancias históricas temporales, el conocer estos influjos y los posibles prejuicios derivados del medio ambiente ya es un paso muy constructivo para reducir los elementos subjetivos del acercamiento <sup>iento</sup> a la verdad. Por otra parte, el conocimiento de

otras perspectivas que se han dado en la historia es una gran ayuda para descubrir las limitaciones de la perspectiva propia. <sup>61</sup> En efecto, la ambición de toda ciencia es llegar a un tipo de afirmaciones donde lo subjetivo quede reducido al mínimo y donde lo objetivo quede explicitado para todo sujeto que quiera conocerlo.

Pero lo objetivo, es decir, la realidad tal como es independientemente de que sea conocida o no por un sujeto, no se desvela de golpe ni en su totalidad a los que se acercan a conocerlo. El proceso de desvelamiento es lento y laborioso; para que sea posible, es necesario abordar al objeto que se pretende conocer de acuerdo con un método o camino de investigación que tome en cuenta la índole o naturaleza de ese objeto; también es necesario cotejar todos los pasos del proceso y sus resultados con otros conocimientos. Por eso se dice con verdad que el conocimiento científico es metódico y sistemático.

Por otra parte, no se debe concebir al conocimiento científico como algo esencialmente diferente del conocimiento vulgar, como un saber misterioso y esotérico. El conocimiento científico parte del conocimiento vulgar y se esfuerza por depurarlo, eliminando las falsas explicaciones y acercándose metódica y sistemáticamente a las causas reales y objetivas. Este acercamiento gradual al conocimiento de las relaciones reales y objetivas de los seres se hace a través de fases o peidanos por los que una afirmación va adquiriendo mayor fundamentación científica. Se pueden distinguir los siguientes: 1) Ignorancia, que aquí

ya no es un estado de ánimo sino la simple comprobación de que no existe ninguna explicación del fenómeno estudiado. 2) La hipótesis ya aventura una posible explicación pero sin la pretensión de que sea verdadera: es una suposición que se hace con el fin de poder seguir investigando (por eso se le llama también "hipótesis de trabajo"), La investigación ulterior puede conducir o a demostrar que la hipótesis es absurda, -y entonces se la descarta- o que tiene alguna coherencia -y entonces se pasa a la fase siguiente-. 3) La teoría es una hipótesis que la investigación ha demostrado posee coherencia. Todavía no se pretende que la teoría sea la respuesta definitiva, pero sí que posee lógica, es decir, que carece de contradicciones. Tendrá que ser enfrentada a la realidad para ver cómo funciona en ella. 4) Si la teoría pasa la prueba del enfrentamiento con la realidad, entonces ya podemos hablar de doctrina, que es una afirmación que por su general aceptación se enseña en las escuelas (del latín docere, enseñar). En la práctica y en los tiempos modernos es imposible que todas las escuelas enseñen lo mismo, a no ser que se trate de afirmaciones a las que se les reconoce el carácter de verdades científicas. Por eso, el término "doctrina" se suele reservar para aquellas afirmaciones defendidas por una escuela de pensamiento; por ejemplo, doctrinas escolásticas, doctrina marxista, doctrina francesa. La doctrina es más que una teoría, puesto que ha sido aceptada por toda una escuela de pensamiento; es menos que una verdad o afirmación científica porque aún no ha sido plenamente demostrada. 5) La verdad o afirmación científica, es aquella afirmación que no sólo ha resistido las pruebas de la lógica y del enfrenta-

miento con la realidad sino que ha sido demostrado como la única y firme explicación posible de un fenómeno. Es propio de la verdad científica no sólo el resistir nuevos planteamientos e investigaciones, sino el quedar corroborada por ellos; por ejemplo, la ley de la gravedad no sólo ha resistido los embates de la física moderna sino que ha sido corroborado, entre otras cosas, por toda la exploración espacial. Claro está, el auténtico tiene que estar abierto a la posibilidad de que una afirmación reconocida como científica pierda su rango ante los resultados de una nueva investigación. Esto es lo que hace a los científicos tan humildes, pues saben que no hay conocimiento, por firme y definitivo que parezca, que no pueda en algún momento ser demostrado erróneo. Esta es una limitación inherente al conocimiento humano: el acercarse a la realidad desde perspectivas limitadas y que, como tales, pueden ser equivocadas o por lo menos incompletas,

Lo lógico y debido es que estas cinco fases del acercamiento científico a la verdad sean respectivamente el fundamento de los cinco grados de credibilidad psicológica. Por ejemplo, la hipótesis debería producir el estado de duda, donde no se inclina uno a ningún término de una contradicción, y la doctrina debería engendrar el estado de opinión, puesto que toda una escuela de pensamiento apoya esa respuesta. Sin embargo, en la realidad no nos comportamos en esta forma sino que, por la tendencia ya explicada a la credibilidad, tendemos a precipitarnos nuestro grado de credibilidad. Por ejemplo, el científico que propone una hipótesis suele acompañar su propuesta con el estado de ánimo de sospecha, sino es que ya psicológicamente no está en el de opinión. Por eso decíamos que

la educación de sujetar nuestro grado de credibilidad a su correspondiente fundamentación científica exige mucha disciplina, mucho control de nuestra parte afectiva.

Después de todo lo explicado, ya debe aparecer en forma evidente el error de explicar lo científico por el grado psicológico de certeza. Este último debe ser el resultado de la investigación científica, y no lo contrario. Sin embargo, este es el error en que incurrió Descartes. Para él, "no podríamos equivocarnos si sólo juzgáramos de las cosas que percibimos clara y distintamente", <sup>62</sup> porque es verdadero... todo lo que percibimos claramente; lo cual nos libra de las dudas antes expuestas". <sup>63</sup> Por eso juzgó que "podía adoptar como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas". <sup>64</sup> Y, para explicar en qué consiste el conocimiento claro y distinto, acude a las verdades de la geometría. De ellas nos dice: "esa certeza que todo el mundo les atribuye no se funda más que en el hecho de concebirlas con absoluta certeza". <sup>65</sup> Y concluye: "Lo mismo despiertos que dormidos nunca debemos persuadirnos más que por la evidencia de nuestra razón." <sup>66</sup> Con que Descartes, para aceptar la razón, pone como condición que esa razón deba producir evidencia, la misma o mayor evidencia que producen las matemáticas: "no recibir como verdadero sino lo que me pareciese más claro y más cierto que las mismas demostraciones de los geómetras." <sup>67</sup>

Jacques Maritain ha visto muy claro en la ambición intelectual de Descartes: a lo que aspira es nada menos que a un conocimiento angélico. "Aspira a realizar una concentración tal de evidencia que toda la cadena de las conclusiones sea caída en la sola intuición del principio: ¡sólo eso es digno de la Ciencia! ¡A!

no lograr su empeño, otro hubiera desesperado y declarándose vencido; pero Descartes ha creído encontrar en las certezas iniciales del cogito y de la prueba ontológica (de Dios) una argumentación tan pronta y directa como la simple visión intuitiva: ha creído también, porque colocaban al filósofo bajo la iluminación siempre actual de la idea de Dios, subsanar la imposibilidad en que estamos de tener la evidencia actual y actualmente probante de todas las conclusiones precedentemente establecidas que nos sirven de premisas.

¿Qué quiere esto decir sino que, para Descartes, el solo arquetipo auténtico del Saber es el Saber angelical? El Angel no razona ni discurre no tiene más que un acto de intelecto que es ver y a la vez juzgar: ve las consecuencias, no derivadas del principio de manera sucesiva, sino inmediatamente en el principio: no sufre la actualización progresiva del saber, que constituye el movimiento lógico propiamente dicho: si su pensamiento se pasea, lo hace por saltos intuitivos, de acto perfecto en acto perfecto, de plenitud inteligible en plenitud inteligible, según la discontinuidad de un tiempo todo espiritual, que no es una sucesión de puntos sin duración, como el tiempo que Descartes atribuye a nuestro mundo, sino la permanencia de un instante estable que dura inmóvil mientras no deje su lugar a otro instante inmóvil de contemplación. Tal es el límite ideal, el tipo puro de la razón concebida a la manera de Descartes."<sup>68</sup>

Conocer con evidencia, conocer con plenitud, y no sólo las cosas menudas, como los datos que nos proporcionan los sentidos, sino las grandes verdades filosóficas: el sentido de la vida, la existencia de Dios, el orden del

universo, mi alma, la justicia. ¿Qué más quisiéramos todo los hombres ¡ Pero, ¿podemos alcanzar esa clase de conocimiento, dadas las limitaciones de nuestra naturaleza? Sería maravilloso poder alcanzar un conocimiento cierto y seguro de todas las cosas, de tal suerte que desapareciera toda posibilidad error. Pero ese conocimiento no está al alcance de la especie humana es su peregrinar sobre la tierra. La ciencia humana es la obra común de muchos esfuerzos individuales, cada uno de ellos aportando algo, unos sus experiencias, otros sus análisis lógicos, otros más la revisión de trabajos anteriores. Descartes, impaciente, quiere prescindir de los pobres frutos del trabajo rutinario. Por eso se vuelve contra la lógica aristotélica y repudia el silogismo. En vez de los largos y complicados razonamientos, propone una ciencia intuitiva de contemplación directa de la verdad, una ciencia innata que no deba nada a los sentidos, una ciencia independiente de las cosas. Es la tentación del angelismo, descrita por Maritain, pues sólo Dios y los ángeles pueden conocer en esa forma.

Pero todavía hay más. Descartes impone a la razón una tercera condición: sólo admitirá una razón tan evidente que sea válida para todas las ciencias. En realidad se trata de una conclusión de las otras dos condiciones. Si lográramos poseer una razón plenamente válida para nosotros y dotada de una evidencia perfecta, la luz de esa razón inundaría todos nuestros conocimientos. No más distinciones, ni de los grados de credibilidad, ni de la fundamentación científica, ni de la certeza propia a cada ciencia. Y así Descartes escribe que "los conocimientos que no rebasan el alcance del espíritu humano están todos ellos concatenados con vínculos tan maravillosos pueden inferirse unos de otros por consecuencia tan

necesarias que no es menester mucha habilidad ni destreza para encontrarlos, con tal que, luego de empezar por lo más simples, sepamos dirigirnos gradualmente hasta los más elevados." <sup>69</sup> Los hombres, "comparando en mal hora las ciencias, que consisten totalmente en un conocimiento del espíritu, con las artes, (que varían de acuerdo con la diversidad de los objetos a los que se adaptan), creyeron también lo mismo de las ciencias, y distinguiendo unas de otras según la diversidad de sus objetos, pensaron que debía ser cultivada cada una separadamente prescindiendo de todas las demás. En lo cual, ciertamente, se engañaron, Pues no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, ... no hace falta cohibir los espíritus con limitación alguna..." <sup>70</sup>

Una vez más los deseos de una ciencia angélica se imponen en Descartes a las posibilidades de la realidad. "Si nuestro conocimiento es como una traslación de la verdad creadora en nuestro espíritu creado, si la sabiduría -cuyos gérmenes innatos llevamos en la naturaleza de nuestra alma- es un mero despliegue de nuestro entendimiento, la ciencia humana debe ser una, con la unidad misma del entendimiento. No más diversidad específica de las ciencias. Y de ahí también, no más diversidad específica de luces que reglen el juicio, ni diversos grados de certeza. Todo esto es verdad tratándose del ángel, cuyas certidumbres son todas de un solo grado, del grado de perfección de su propio inmaterialidad y de su luz innata. El resultado, en Descartes, es la más radical nive-

lación de las cosas del espíritu. Un solo y mismo tipo de certeza, dura como la Ley, se impone al pensamiento. Todo lo que se resista a esta reducción debe rechazarse. Exclusión absoluta de todo lo que no es matemáticamente evidente, o considerado como tal. (Conocimiento inhumano o fuerza de querer ser sobrehumano)." 71 En efecto, Descartes no sólo comete el error de confundir los grados de certeza psicológica con los grados de fundamentación científica, sino que no percibe que la fundamentación científica engendra diversas formas de credibilidad según sea la metodología propia de cada ciencia. O, en otras palabras, cada ciencia tiene su propio tipo de certeza. No es lo mismo la certeza del matemático que la del historiador, ni la del físico que la del filósofo. Esta diferencia en los tipos de certeza se debe a que cada ciencia fundamenta sus afirmaciones de acuerdo con el método que le es propio y a que ese método, por su propia naturaleza, tiende a engendrar un tipo especial de credibilidad. Dos ejemplos ilustrarán lo que explicamos: los métodos empleados por las matemáticas y por la historia. Toda la fundamentación matemática se reduce al análisis deductivo, por el cual se descompone un todo conceptual en contenidos parciales (llamados "notas") en él implícitamente pensados, porque los contenidos parciales están comprendidos en la universalidad del todo conceptual. La conclusión deducida dependerá por una parte de la credibilidad que se otorga al todo conceptual y por otra de que quede patente el proceso deductivo. Descartes se dio cuenta de que el análisis deductivo era el método propio de las matemáticas y de que era el método que engendraba

el tipo máximo de certeza. Lo explica así: "la aritmética y la geometría son mucho más ciertas que las demás disciplinas, a saber: porque sólo ellas versan acerca de un objeto tan puro y simple que no hace falta admitir absolutamente nada que la experiencia haya hecho incierto, sino que consisten totalmente en un conjunto de consecuencias que son deducidas por razonamiento. Son, pues, las más fáciles y claras de todas..."<sup>72</sup>

Esta certeza la atribuye Descartes a "la deducción, o sea, la simple inferencia de una cosa de otra, (la cual) puede, sin duda, ser omitida si no es vista, pero nunca ser hecha mal aun por el entendimiento menos razonable."<sup>73</sup>

Descartes, que era un muy buen matemático, tiene razón en lo que escribe sobre el método matemático y su certeza. En lo que se equivoca es en exigir ese método y ese tipo de certeza para todas las ciencias. Oigámoslo, antes de criticarlo: "Mas de todo esto se ha de concluir, no que sólo se debe aprender aritmética y geometría, sino únicamente que los que buscan el recto camino de la verdad, no deban ocuparse de ningún objeto acerca del cual no puedan tener una certeza igual a la de las demostraciones aritméticas y geométricas."<sup>74</sup> Y esto es sencillamente imposible, porque las otras ciencias son incapaces de engendrar certeza matemática, como lo veremos en el ejemplo de la ciencia de la historia.

El método que sigue todo historiador, para reconstruir los hechos del pasado, se reduce en último término a un cotejo de testimonios, cada uno de los cuales debe ser valorado en su credibilidad. Como dijo A.W. Schlegel,<sup>75</sup> el principio insoslayable y absoluto de la historia es el siguiente: "Todo examen

histórico entraña la sencilla pregunta de si algo ha acaecido o no; de sí ha sucedido tal y como se relata o de otro modo, y lo contrario no puede ser nunca, a un tiempo, verdadero". Ahora bien, es evidente que, por mucha credibilidad que uno conceda a un testimonio, nunca se podrá alcanzar la certeza propia de la deducción matemática. Por eso tradicionalmente los filósofos han distinguido entre certeza metafísica y certeza moral. La primera descansa en necesidades absolutas de los seres (y la deducción matemática es una consecuencia del orden absoluto propio a un sistema matemático), en tanto que la certeza moral se basa en relaciones causales que de ningún modo son necesarias y absolutas, como son todas las acciones causales producidas por la libertad humana. La historia investiga precisamente los acontecimientos que deben su existencia peculiar a las acciones libres de los hombres. Por consiguiente, esa causalidad nunca podrá ser conocida como si esos acontecimientos tuvieran necesariamente que suceder, sino como que de hecho sucedieron aunque hubieran podido no suceder en esa forma, debido a que la libertad humana hubiera podido o evitarlos o hacer que sucedieran en otra forma. Dado un determinado complejo de testimonios, un historiador es capaz de afirmar -pero sólo con certeza moral- que algo efectivamente aconteció en determinada forma y debido a la intervención de determinadas libertades humanas. Si esa afirmación está suficientemente fundada en los testimonios existentes, de tal suerte que se demuestre que sólo pudo acontecer eso y no en otra forma, será una afirmación científica. Por todo lo dicho concluiremos con las palabras de José Antonio Maravall <sup>76</sup>: "Los grados de diferencia en exactitud que van de la Física a la Historia serán siempre tantos que más que como una diferencia de grados habrá que considerarla

en todo momento como una diferencia de clase. Eso es cierto; pero no menos cierto es también que la exactitud no es criterio suficiente para reconocer el nivel de la ciencia. Frente a la tesis de Huitzilinga [para quien, la historia, al no poder llegar a afirmaciones dotadas de la exactitud y certeza propias de las ciencias física y matemáticas, ya no es ciencia] y otras similares, la nuestra será esta: la Historia es una ciencia que tiene, como cualquier otra, sus principios propios, y según ellos, se nos muestra cierta dentro de un sistema determinado de relaciones, válida en una esfera de hechos de la experiencia humana." Es decir, la realidad que tratan de conocer las ciencias es tan compleja y tiene aspectos tan diferentes que no puede ser desvelada por un solo camino o método, sino que debe ser acercada desde diversos enfoques. Es natural que cada enfoque y camino tenga una credibilidad diferente y logre resultados de desigual exactitud. Como vimos, esto no lo entendió Descartes, el cual pretendía acercarse a todos los objetos a aspectos de la realidad como si todos ellos fueran susceptibles de ser conocidos por el método matemático.

A la larga, la exigencia de un mismo método (el matemático) para todas las ciencias va a producir un resultado totalmente inesperado para Descartes: dejarían de ser considerados científicos todos los conocimientos de tipo humanístico. "Ahí se origina, no sólo el desprecio brutal y ostensible de Descartes por las humanidades, el griego y el latín, ... la historia, la erudi-

ción, todo el dominio inmenso de los estudios positivos y morales, que sus sucesores trastornarán más tarde al querer hacer de ellos una matemática de lo contingente, sino que éste es el principio y el origen de la profunda inhumanidad de nuestra ciencia moderna." <sup>77</sup> A la larga de la tercera condición que pone Descartes a su aceptación de la razón, nacerán la ciencia y la filosofía deshumanizadas defendidas por las corrientes científicistas tan en voga hoy.

¿Cómo llegó Descartes a construir su sistema filosófico a partir de su toma de posición prefilosófica? Esto es lo que trataremos a continuación. Pero advertimos que nuestro interés se dirige al espíritu que anima su sistema, y no a los detalles del mismo.

### c) La estructuración del sistema filosófico de Descartes.

En la sección que ahora comenzamos, tenemos un propósito bien delimitado. Pretendemos, sirviéndonos del caso y del mismo testimonio de Descartes, ofrecer un ejemplo de cómo la estructuración de un sistema filosófico está en estrecha dependencia de la cosmovisión y de la toma de posición prefilosófica del pensador. No nos interesa, por lo tanto, entrar en la exposición detallada del sistema, que los lectores podrán encontrar en tantas excelentes historias de la filosofía. Queremos, más bien, llegar a aquellas afirmaciones filosóficas que son centrales y en torno a las cuales se articula todo el sistema cartesiano, pero no nos interesa elaborar un catálogo de ellas sino entender el espíritu que las anima. La conclusión de la sección tiene que ser la siguiente-

te: si se parte de una cosmovisión limitada y de una toma de posición prefilosófica indebida, forzosamente se obtendrá un sistema filosófico erróneo. En el caso de Descartes, lo erróneo se sintetiza en la palabra "racionalismo".

Recapitemos brevemente lo explicado <sup>hasta</sup> ahora. Descartes, como tantos hombres de su tiempo (y del nuestro), vivía una cosmovisión amagada de escepticismo. Poseía la salud mental suficiente para percibir que el dejarse llevar por el escepticismo, lejos de solucionar algo, es más bien un acto de cobardía o de pereza intelectual que rehuye la búsqueda responsable de la verdad. Entonces se decide por la razón, pero por una razón a la que impone condiciones: que le convenza plenamente, con máxima evidencia o certeza (matemática) y que sea válida en todas las ciencias. Este es el planteamiento que tanto éxito encontró en su tiempo y que vino a revolucionar a la filosofía. Para quienes carecían de la perspectiva histórica necesaria para percibir las consecuencias de las novedades introducidas por Descartes, este planteamiento no tenía más que cualidades. La filosofía se replanteaba como un saber vital y ya no como un mero ejercicio de habilidades dialécticas. Además, era -como lo mencionábamos más arriba- una filosofía del comedimiento, que recurría al sentido común y a la razón, y ¿qué cosa más razonable que la razón? Aunque los

críticos contemporáneos de Descartes si fueron capaces de descubrir y denunciar algunos errores ontológicos, gnoseológicos y de teoría psicológica del conocimiento del sistema cartesiano, <sup>78</sup> carecieron de la penetración suficiente para advertir que las dos grandes novedades introducidas por Descartes eran, por una parte, el intento de crear un sistema filosófico que respondiera a las inquietudes de una determinada cosmovisión y, por otra, una nueva y precisa idea del conocimiento científico. Por falta de perspectiva histórica, los contemporáneos de Descartes no estaban en posición de comprender el alcance y las desviaciones de estas novedades. Y justamente lo que hace Descartes es estructurar su sistema filosófico como respuesta a su muy particular cosmovisión y sirviéndose para ello de su también muy particular concepto de la ciencia.

No es ningún secreto, para los comentaristas de Descartes, que la estructuración del sistema filosófico cartesiano se inició con un sueño que el pensador francés dice haber tenido la noche del 10 de noviembre de 1619. Militaba por entonces en el ejército de Maximiliano de Baviera, que tenía sus cuarteles de invierno en Neuberg sobre el Danubio. <sup>79</sup> La mente del joven soldado-filósofo (contaba entonces con veintitrés años) se hallaba excitada por preocupaciones religiosas, científicas y filosóficas; "su biógrafo no vacila en enunciar que su cerebro estaba sobremanera excitado." <sup>80</sup> En estas circunstancias tuvo un sueño, cuya descripción detallada en tres partes el mismo Descartes se cuidó de anotar. Después recordaría esta experiencia como un éxtasis sobrenatural, al cual atribuiría "el descubrimiento de los fundamentos de la Ciencia admisible". <sup>81</sup>

En qué consistió exactamente su descubrimiento? Se ha especulado que se trataba de la invención de la geometría analítica, o de la fusión de las diversas ciencias matemáticas en una sola, o del hallazgo de las cuatro leyes del Método. Pero estas hipótesis parecen deber descartarse, porque "las grandes obras matemáticas y el descubrimiento de la geometría analítica son posteriores a la invención de la Ciencia admirable, y, por ende no deben ser confundidos con ella. La 'ciencia admirable' representa algo mucho más profundo y universal".<sup>82</sup> Y, en cuanto a las cuatro leyes del Método, éstas son ya un desarrollo sistematizado del sistema cartesiano y suponen el descubrimiento de los principios del mismo. Por otra parte, no hay que olvidar que entre el sueño y la publicación del Discurso todavía transcurrirán cerca de dieciocho años. Lo cual significa que el descubrimiento del sueño no consistió en el de una doctrina ya acabada, sino más bien en el de la intuición central de esa visión que después será estructurada en sistema. Y esto es lo que parece confirmar la lectura del Discurso: "Con motivo de las guerras, que aún no han terminado, estuve en Alemania algún tiempo. Después de la coronación del emperador, emprendí el viaje de vuelta, a fin de reunirme a mi ejército; pero el invierno, que comenzaba entonces, me obligó a hacer un alto en el camino y, no encontrando

un compañero que amenizara las horas con una conversación ingeniosa, ni teniendo afortunadamente preocupaciones ni pasiones que me turbaran, me encerré en mi habitación y me entregué por completo a mis pensamientos." <sup>83</sup> Y sigue Descartes exponiendo los presupuestos de su sistema. Ahora bien, Fernando II fue elegido emperador del Sacro Imperio Germánico el 28 de agosto de 1619 y coronado como tal en Francfort poco tiempo después. Era de esta coronación de la que volvía Descartes y se hallaba en Ulm se paso a Neuburg, para reunirse con su guarnición, cuando tuvo la inspiración que le reveló "los fundamentos de la Ciencia admirable".

En el sueño, Descartes vio a un personaje desconocido - que después interpretó como "el Espíritu de la Verdad" - presentarle dos libros: un diccionario, que representaba "todas las ciencias reunidas" y un Corpus poetarum que significaba la "Filosofía y Sabiduría unidas entre sí". Según su biógrafo Baillet, Descartes se convenció que el Espíritu de la Verdad "quería abrirle, por medio de este sueño, el tesoro de todas las ciencias" y que le marcaba para siempre como el artífice que debería construir de todas piezas la nueva Sabiduría o Ciencia admirable.

Lo que hay que notar es que Descartes no llega a su descubrimiento por ninguno de los caminos o métodos que hoy llamaríamos científicos. Se trata de una iluminación en la que predominan los aspectos afectivos e intuitivos. Así lo reconoció el mismo Descartes. La anotación de su diario dice textualmente:

"cum plenus forem Enthusiasmo, et mirabillis Scientiae fundamenta reperirem...".

Ya se sabe que el vocablo latino "Enthusiasmo" conserva el mismo sentido que el del vocablo griego "enthusiasmós", que es el de transporte afectivo, o religioso, inspiración, arrebató; se empleaba para designar el arrebató místico de las sibilas al dar sus oráculos, la inspiración divina de los profetas y también la inspiración arrebatada del escritor o del artista.<sup>64</sup> Por consiguiente, la traducción de las citadas palabras del diario debería ser la siguiente: "cuando me hallaba transportado por la inspiración y descubrí los fundamentos de la ciencia admirable..." Este carácter irracional del descubrimiento queda acentuado por las posteriores explicaciones de Descartes y de sus comentadores.<sup>65</sup> Ya hemos dicho que lo recordará como un éxtasis sobrenatural, por el cual se sintió obligado a dar gracias a Dios con una peregrinación a pie desde Venecia hasta el santuario de la Virgen de Loreto. Fue "la cosa más importante de su vida", la comunicación del Espíritu de la Verdad por la cual quedó patente el tesoro de todas las ciencias, donde "la mente humana no desempeña parte alguna". Según Baillet, "se fatigó tanto su cerebro que éste se inflamó y cayó en una especie de éxtasis que tuvo tal efecto sobre su espíritu ya decaído, que estaba en un estado propicio para recibir impresiones de sueños y visiones". Charles Adam habla de "un desbordamiento repentino dado un ataque de misticismo"; Gastón Milhaud, de una "crisis mística"; Maxime Leroy, de un estado no sólo de crisis intelectual sino moral.

Al insistir sobre el carácter irracional del descubrimiento de la Ciencia admirable, no intentamos ridiculizar a Descartes. En su defensa se pueden citar las palabras de Louis Dimier: <sup>86</sup> "Todos aquellos que dotados con cierto grado de imaginación han conocido a la edad de veinte años esas fiebres y ardores de un pensamiento que trata de tomar forma, que se medura y se manifiesta, al leer este episodio de Baillet volverán a recordar memorias firmes y encantadoras". Es que no creemos se pueda reconstruir el descubrimiento de la Ciencia admirable sino es subrayando su carácter irracional. En otras palabras, la intuición central del sistema cartesiano no se puede justificar por vía racional, pero sí se puede explicar como un proceso vivido existencialmente por aquel joven de veintitrés años, dotado de ardiente imaginación y terriblemente inquieto por encontrar explicaciones del mundo y de la Verdad.

Por fines de claridad, vamos a proceder en el siguiente orden: primero, desarrollaremos nuestra interpretación de la intuición central del sistema cartesiano; luego, veremos cómo ella embona como una respuesta adecuada a la cosmovisión y toma de posición prefilosófica de Descartes; por último, consideraremos la estructuración del sistema cartesiano como un desenvolvimiento de la intuición central ante las condiciones prefilosóficas impuestas por Descartes.

A nuestro modo de ver, la intuición central descubierta por Descartes y que él bautizó como "los fundamentos de la Ciencia admirable", no es más que la percepción de la lógica inherente al monismo espiritualista e imanen-

tista. Este, que en Giordano Bruno había recibido una formulación panteísta, en Descartes va a revestir la forma de una teoría de la ciencia. Mientras que para Bruno lo importante es el monismo inmanentista en el plano ontológico y por eso su teoría del conocimiento queda un tanto impreciso, para Descartes pasa exactamente lo contrario. El filósofo francés ve en el monismo inmanentista la gran solución gnoseológica capaz de satisfacer sus inquietudes prefilosóficas, mientras que es muy dudoso que haya percibido toda la repercusión de su planteamiento gnoseológico en el plano ontológico; más aún -como lo explicaremos más adelante- creemos que subjetivamente se oponía a un monismo inmanentista ontológico, aunque de hecho cae en él.

¿Cuál es, pues, la intuición central del sistema cartesiano? Es la visión de que la verdad forma un gran todo, una unidad racional que fluye desde Dios a todos los seres pero que, por su naturaleza esencialmente ideal, puede ser captado por el ser humano con tal que éste ponga los medios adecuados. En el sueño, Descartes vislumbró esta visión: "todas las diversas ciencias agrupadas", "la Filosofía y la Sabiduría ligadas entre sí", "el tesoro de todas las ciencias", quedan patentes ante Descartes gracias al "Espíritu de la Verdad", y así brotará "la Ciencia admirable". Más tarde trabaja en el "Proyecto de una Ciencia Universal destinada a elevar nuestra naturaleza a su más alto grado de perfección", y el prefacio de su proyecto será el Discurso del método. Es lógico que esta verdad unitaria sólo pueda ser

descubierta por el esfuerzo de un solo hombre.<sup>87</sup> Desde y por su sueño Descartes se siente llamado a ser ese hombre que debe revelar la Ciencia universal. "Si os parezca exageradamente vanidoso, tened en cuenta que siendo una, sólo una, la verdad de cada cosa, el que la encuentra sabe todo lo que puede saber..."<sup>88</sup>

Que lo que pretendía Descartes era darnos una teoría de la ciencia, es decir, en el plano gnoseológico, nos parece algo evidente. La preocupación central de todas sus obras filosóficas siempre gira en torno de las dos preguntas que se plantea la gnoseología:<sup>89</sup> ¿qué puede conocer científicamente el hombre? y ¿cuál debe ser el método para conocer científicamente? La meta que se propone es muy clara: "buscar el verdadero método para alcanzar el conocimiento de todas las cosas de que mi espíritu sea capaz".<sup>90</sup> Según Descartes, el contenido de sus Meditaciones metafísicas es el siguiente: "En primer término expondré en estas meditaciones los mismos pensamientos que me han persuadido de que he llegado a un conocimiento cierto y evidente de la verdad, para ver si de este modo logro persuadir a los demás".<sup>91</sup> Pero también es evidente que Descartes no percibe claramente el plano gnoseológico y mucho menos sus límites y relaciones con el plano ontológico. Su actitud es la de quien cree que, con sus respuestas gnoseológicas, se hacen inútiles (porque ya quedan resueltos) los planteamientos ontológicos. Más aún, Descartes está subjetivamente persuadido que hace metafísica. Y de hecho lo hace, porque una y otra vez se lanza

al terreno ontológico con afirmaciones que son propias de ese plano. Lo que no ve es que esas afirmaciones son consecuencias de sus puntos de partida gnoseológicos y que muchas de ellas se derrumbarían en el momento en que abandonara su inmanentismo gnoseológico. Y -obsérvese- tampoco lo vieron sus contemporáneos, por lo menos los autores de la objeción a las Meditaciones metafísicas, como tampoco lo ven algunos de sus comentaristas actuales; por ejemplo, Roger Lefevre, el cual sin embargo reconoce que "Descartes modifica sin cesar el exterior de su doctrina para propagar con mayor seguridad su certeza interior, que nunca se desmiente sino que avanza simplemente".<sup>92</sup> El problema está en que, aunque a Descartes en fin de cuentas lo que subjetivamente le interesan son los contenidos de sus certezas (y el contenido es muchas veces de orden ontológico), el hecho es que todo su sistema gira en torno de lo que se debe admitir como cierto (y eso es una cuestión gnoseológica).

Lo que está en juego en todo esto no es simplemente una cuestión de interpretación del pensamiento de Descartes, sino el negocio mucho más serio del cambio de enfoque que la filosofía moderna va a tomar precisamente debido a la orientación que le va a imprimir Descartes. A partir de él la epistemología o gnoseología toma precedencia sobre la ontología. Y esto corresponde al "giro de espíritu de los sabios salidos del Renacimiento. Su trabajo, indiferente a las querellas de las sectas filosóficas

o religiosas, se efectúa según reglas bien definidas. Las verdades que alcanzan son producidas por estas reglas y como proporcionadas a su prudencia".<sup>93</sup>

"Desde que Descartes proyectó su duda sobre el conocer humano, no ha cesado la especulación en torno al fundamento de ese saber. Todas las grandes figuras aportan su estudio a este tema y de ahí reciben comúnmente su caracterización un Locke, un Hume, un Kant, y en el Neokantismo la filosofía apenas es otra cosa que teoría del conocimiento y del método. A partir de esta problemática, se diversifican los espíritus y se discriminan las direcciones de escuela. Lo que era metafísica en la Edad Media es ahora gnoseología o teoría del conocimiento. Es verdad que no faltó en tiempos más antiguos tal especulación; pero se situó más bien al borde de la sistemática, presuponía siempre la Metafísica y sacaba de ésta sus principios y consecuencias. Ahora se convierte en el gozne de toda la filosofía. La metafísica misma está en función de la gnoseología. Nada lo dice más claro que la Crítica de la razón pura de Kant".<sup>94</sup>

Recordemos que el inmanentismo gnoseológico consiste en hacer depender la verdad de los seres de la conciencia y pensamiento del sujeto que los conoce y no de una realidad que se impone y trasciende al sujeto. La realidad de los seres coincide con las ideas, es decir, con el ser pensado o conocido. El inmanentismo gnoseológico altera el orden propuesto por la filosofía tradicional: no se conoce un ser porque existe, sino que existe porque

es conocido. Esta posición recibe también el nombre de "idealismo gnoseoló  
gico", en cuanto que del plano gnoseológico ya se pasa al plano ontológico.  
En el primero, sólo se reconoce como verdadero aquello que reúne determinado  
dos requisitos del conocer (esos requisitos son los que se atribuyen como necesarios  
al conocimiento científico); en el segundo, sólo se admite como real al ser  
que ha sido aprobado como verdadero. Mientras que el inmanentismo gnoseoló  
gico únicamente toma posición en el plano de la teoría del conocimiento, defen  
diendo que la verdad depende toda del sujeto y ya no de la relación del cono  
cimiento de éste con una realidad que le trasciende, el idealismo gnoseoló  
gico añade algo más: una interpretación del ser en general, según la cual la  
realidad del ser consiste en ser pensado, en ser idea (de allí el nombre de  
"idealismo"). Esta interpretación ya es del plano ontológico, como lo explicába  
mos en el capítulo primero.

Ambas especies de inmanentismo se implican recíprocame  
nte. No vemos cómo pueda darse el uno sin caer en el otro. Y es que  
tiene que haber coherencia entre los planos gnoseológico y ontológico. Pero  
es posible que, o por falta de perspectiva histórica o por confundir ambos plano  
s, un pensador trate de plantear sus problemas en uno solo de ellos, ignorando  
las implicaciones en el otro. En efecto, sólo ahora, tras varios siglos de  
aclarar planteamientos metodológicos y de ver evolucionar las ideas, nos es posi  
ble formular claramente los inmanentismos gnoseológico y ontológico. Ya vimos

cómo este último representaba para Giordano Bruno antes que nada una respuesta para poder entender el cosmos. En Descartes, el imanentismo gnoseológico va a jugar un papel definitivo, al convertirse en la solución ideal a la teoría de la ciencia a la cual el filósofo francés aspira. Su cosmovisión le había preparado para aceptarlo, porque, aunque en ella se había negado a sucumbir al escepticismo, el precio que estaba dispuesto a pagar por esta negativa era muy alto: sólo aceptaría afirmaciones que le convencieran plenamente. En esta forma ya se preparaba a colocar a la verdad del lado de la conciencia subjetiva del sujeto conoscente.

Insistamos sobre esto último: ya desde su cosmovisión Descartes está limitando las posibilidades de llegar a una teoría correcta de la ciencia. Lo explicaremos con una comparación. Para poder llegar al conocimiento de la física, el físico debe adoptar una cosmovisión adecuada, que consiste fundamentalmente en considerar a las relaciones entre las cosas como sujetas a una causalidad cuantificable estricta en la que no caben los imponderables. Mientras el alquimista medieval se movió en una cosmovisión que admitía causalidades mágicas, era totalmente imposible llegar a la física moderna. Esto significa que la metodología de ésta no es posible sin una cosmovisión abierta a la causalidad cuantificable estricta y cerrada al mundo de la magia por lo menos en lo que concierne a las relaciones físicas. Pues bien, la cosmovisión cartesiana, al admitir como único conocimiento verdadero y científico aquél

que produzca evidencia matemática en el sujeto conoscente, se abre a una teoría científica del conocimiento matemático pero se cierra a admitir como científico todo conocimiento que produzca menor evidencia que el matemático. Por consiguiente, cuando Descartes pone como absoluta condición de una teoría general del conocimiento científico que satisfaga las tres condiciones prefilosóficas enraizadas en su cosmovisión, necesariamente tiene que desembocar en una matemática universal.

Ahora bien, ya con anterioridad Galileo y sobre todo Leonardo Da Vinci habían apuntado hacia una matemática universal. Este último había escrito: "Ninguna investigación humana puede llamarse verdadera ciencia si no ha pasado por la demostración matemática".<sup>95</sup> Pero la intuición general de estos dos inspirados sabios italianos sólo pretendía aplicarse al mundo físico. Ahora Descartes ambiciona adaptarla a todo género de conocimientos, incluso a los filosóficos. Así dirá: Omnia apud me mathematice fiunt. Todo conocimiento en mí se transforma en matemático. Y, en efecto, el conocimiento matemático cumple plenamente las dos primeras condiciones que él impuso a la verdad: le satisface plenamente y produce máxima evidencia. Sólo falta extenderlo a las demás ciencias. Y aquí es donde interviene su descubrimiento del Inmanentismo gnoseológico. ¿Por qué no concebir al orden de la verdad científica como un plano unitario, que por una parte estructura todos los seres en forma matemática y por otra se halla latente en la conciencia humana? Tal creemos que es el des

cubrimiento de la Ciencia admirable. Sólo faltará explicar cómo el hombre puede acceder a ese orden y cómo se justifica ontológicamente la existencia del mismo. Ya conocemos las explicaciones de Descartes: se penetra en ese orden por la intuición de las ideas claras y distintas (la primera de las cuales es el Cogito ergo sum) y se justifica por la idea de Dios como garante de ellas. Y así quedará estructurado el racionalismo. La verdad ya no debe resultar del cotejo de nuestro pensamiento con la realidad, sino que está latente toda ella en nosotros mismos, esperando a ser descubierta por nuestra razón por medio de las ideas claras y distintas. La ilusión del conocimiento angélico parece haber tomado cuerpo. Acaso no podemos, sin ningún recurso a la experiencia, descubrir en nuestro pensamiento el orden de las relaciones matemáticas? Pues, apliquemos el mismo método analítico deductivo a todas las ciencias, y por él penetraremos en el orden de la verdad científica. Descartes no llegará hasta desconocer la necesidad de la experiencia,<sup>96</sup> pero ésta permanecerá extrínseca al orden del conocimiento científico; su función será únicamente la de proponer hipótesis al científico, para que éste, ya en el orden de las ideas claras y distintas, seleccione entre las diversas deducciones posibles aquellas que corresponden mejor al mundo de la verdad intuida con claridad y evidencia, que es el mundo de la verdad inmanente garantizada por --  
Dios.

Sí, el inmanentismo gnoseológico viene a satisfacer las condiciones impuestas prefilosóficamente por Descartes a una teoría de la verdad científica. Pero volvemos a la cuestión definitiva: ¿se da en la realidad esa verdad inmanente en todas las cosas? Para poder contestar afirmativamente esta pregunta, Descartes se ve obligado a pasar del plano gnoseológico al ontológico, y así, insensiblemente y sin pretenderlo, acaba abriendo las puertas al inmanentismo ontológico. Es lo que veremos a continuación.

d) Descartes como padre del racionalismo ontológico moderno.

En el capítulo primero, cuando proponíamos una clasificación de las posiciones ontológicas, definíamos al Racionalismo ontológico como la respuesta que, reconociendo el orden de los seres, sitúa este orden, no en una existencia independiente del conocimiento humano, sino en la misma razón humana que supone semejante en todos los hombres. Definido así el Racionalismo ontológico, vemos que coincide con el inmanentismo ontológico o idealismo inmanentista.

Algunos, sobre todo del campo empiricista, han confundido esta posición con el idealismo platónico. Sin embargo, la diferencia de fondo es notable y conviene ser destacado para aclarar que los ataques válidamente dirigidos contra el idealismo inmanentista no afectan necesariamente al platónico. Entre quienes es más común esta confusión, es entre los pensadores

de filosofía marxista, los que engloban en un mismo ataque al Idealismo platónico, al realismo aristotélico y al racionalismo ontológico. Para aclarar posiciones, veremos primero la diferencia que existe entre por una parte el Idealismo platónico y el realismo aristotélico y por otra el racionalismo. Después consideraremos cómo Descartes abandona insensiblemente la primera posición para caer en la segunda.

Son comunes a Platón y a Aristóteles -como lo explicábamos en el capítulo segundo- las siguientes posiciones: a) "objeto del pensamiento no puede ser sino lo que es inteligible o puede transcribirse en términos de inteligibilidad";<sup>97</sup> b) luego, a lo inteligible en el pensamiento corresponde una inteligibilidad en la realidad del ser; c) desde el punto de vista gnoseológico, la verdad consiste en la correspondencia o adecuación de lo que yo pienso con la inteligibilidad del ser; d) pero, desde el punto de vista ontológico, se puede hablar de una "Verdad en sí" que es la inteligibilidad propia de todos los seres, que existe aunque yo no lo conozca o la conozca mal; la Verdad en sí "no es puesta o producida o creada por nuestro pensamiento, sino que es antes e independiente de él, objeto trascendente respecto al mismo pensamiento";<sup>98</sup> e) de hecho y por perfecto que sea nuestro pensamiento y dada la riqueza de la Verdad en sí, siempre "lo que el intelecto conoce es una imagen refleja e inadecuada de la Verdad en sí: el mundo inteligible pensado por el hombre no es el Mundo Inteligible en sí; hay participación, pero precisamente por esto

distancia entre la idea en sí y la idea pensada, intervalo entre lo inteligible en sí y lo inteligible reflejado en el intelecto";<sup>99</sup> f) "por consiguiente, el pensamiento 'descubre' o 'conquista' la verdad que busca",<sup>100</sup> en un esfuerzo continuo para desvelarla, en un desvelamiento que nunca será total; g) el conocimiento humano de la Verdad en sí es mediato: entre la realidad y el intelecto está la imagen de aquella reflejada en este último, imagen que por analogía nos da a conocer lo inteligible de la realidad o Verdad en sí sin agotar nunca su esencia; h) lo inteligible en mi pensamiento se rige por las leyes de la lógica, lo cual no me permitiría descubrir la verdad a no ser que el orden lógico no tenga correspondencia con el orden de lo inteligible de la Verdad en sí; o, en otras palabras, el intelecto humano es capaz de verdades objetivas y universales porque existe la verdad objetiva y universal antes e independientemente de él, ordenada conforme a una inteligibilidad racional de la cual es una participación el orden lógico de mi pensamiento: "sólo si la Verdad es objeto eterno de la mente y no su producción, hay verdad; sólo si existe la Verdad en sí, divina, existe la verdad en nosotros, humana".<sup>101</sup>

Hasta aquí tenemos una estructura de pensamiento que comparten platónicos y aristotélicos, pero que van a seguir explicando ya en forma diferente. Los primeros van a poner el acento en el carácter divino --y por consiguiente, eterno, inmutable e ideal-- de la Verdad en sí. Los segundos se fijan sobre todo en cómo se plasma la Verdad en sí

en la realidad y mantienen que sólo existen seres individuales y particulares (lo eterno, inmutable e ideal, son formas que el pensamiento humano abstracto de lo individual particular). Ya explicábamos esto en el capítulo segundo. En lo que ahora queremos hacer hincapié es que la visión introducida por Descartes va más allá de la polémica entre platónicos y aristotélicos y viene a enfrentarse y tratar de reemplazar el fondo común a ambos. Esta visión -ya lo hemos dicho- es la del monismo inmanentista. Veremos ahora cuáles son las posiciones que éste toma frente a las ocho afirmaciones comunes a platónicos y aristotélicos.

Para el monismo inmanentista: a) el objeto del pensamiento sigue siendo lo inteligible; b) pero la inteligibilidad de la realidad es lo mismo que lo inteligible del pensamiento; esta unidad de lo inteligible, presente a la vez en el pensamiento y en los objetos conocidos por él, es lo que bautiza a la posición con el nombre de "monismo"; c) luego, desde el punto de vista gnoseológico, la verdad ya no consiste en una correspondencia de lo que se piensa con el ser de lo pensado, sino en una mere verificación de la inteligibilidad de lo que se piensa, pero ya no tratando de trascender lo que se piensa por medio de la experiencia, sino -como dice Descartes<sup>102</sup> por "un conjunto de consecuencias que son deducidas por razonamiento"; tal es el "inmanentismo gnoseológico"; d) esto lleva de mano a que, en el plano ontológico, se niegue la Verdad en sí trascendente respecto del mismo pensamiento; sólo hay una verdad y es la del

pensamiento; por eso se subordina la ontología a la gnoseología, o -si se prefiere- se niega todo valor a los planteamientos ontológicos y sólo se reconoce la validez de los planteamientos gnoseológicos; e) por consiguiente, la verdad, toda la verdad, se encuentra en potencia en el sujeto que piensa; f) y la conquista de la verdad ya no consiste en un desvelamiento de algo que trasciende al pensamiento, sino en lograr "una concepción del puro y atento espíritu, tan fácil y distinta, que no quede en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos, o, lo que es lo mismo, una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón";<sup>103</sup> g) luego el conocimiento humano ya no necesita ser mediato, como quiere la tradición platónica-aristotélica, sino que puede ser inmediato;<sup>104</sup> la inmediatez respecto de la verdad se puede lograr por medio de la "intuición", que es "no la fluctuante fe de los sentidos o el juicio falaz de la imaginación que sintetiza torcidamente, sino el concepto de la mente pura y atenta . . . que nace de la sola luz de la razón";<sup>105</sup> es lo que hoy llamaríamos una intuición de esencia, por ejemplo, la que tenemos al percibir al triángulo como una figura de tres lados; gracias a este tipo de intuición nos comunicamos -según Descartes- inmediatamente con la verdad y así logramos un conocimiento de especie angélica; h) la verdad es ahora asunto de la mente, pero no porque ésta refleja o participa del orden de la Verdad en sí, sino porque la mente tiene la posibilidad

de descubrir en sí misma el orden de las esencias, es decir el orden de la verdad única que le es immanente.

Como se ve, el monismo Inmanentista ha desplazado radicalmente el plano de la Verdad ontológica: esta ya no se da en los seres (la Verdad en sí) sino en la mente humana, en la razón humana. Probablemente sin pretenderlo, llega a una visión ontológica nueva de los seres: éstos pierden su consistencia propia de realidades que existen objetivamente independientemente del conocimiento y en vez de ella adquieren una nota esencial, la de ser conocidos por la razón humana: esse est percipi, la naturaleza de los seres consiste en ser percibidos. Es el triunfo del Racionalismo ontológico.

Decimos que la visión ontológica racionalista se adquiere probablemente sin pretenderlo, porque ni Descartes ni en general sus seguidores se atreven a negar explícitamente la existencia de esa realidad cuya naturaleza no depende de nuestra razón. Eso sería contradecir las evidencias más existenciales de nuestro ser. A lo más que llegan es o a declararla incognoscible (así los neokantianos) o sin valor para nuestro conocimiento científico. Pero en todo caso la Verdad deja de ser objetiva para convertirse en un hecho subjetivo de la conciencia. Y en esto la corriente racionalista nacida con Descartes va a dar la mano al empirismo. Hablando de Locke y de Hume, escribe Michele Federico Sciacca: "La idea no es el objeto inteligible

Intuído por el intelecto y con el que la razón juzga sobre todas las cosas; es subjetiva lo mismo que la sensación de la que deriva, de la que es una débil representación subjetiva; de donde se sigue la negación de la verdad objetiva: si la verdad es en su totalidad el resultado de una formación por parte del hombre, será como toda cosa humana, subjetiva, mudable y contingente".<sup>106</sup> Y hablando de Descartes, escribió Juan Bautista Vico: "Ciertamente no duda que existe . . . Pero la certeza de que piensa, la defiende ya no como auténtica ciencia sino como un hecho de conciencia".<sup>107</sup> Con estas palabras el sabio napolitano puso el dedo en la llaga del problema del cartesianismo: éste había comenzado con la pretensión de erigir una teoría del conocimiento científico, pero, por adherirse al Inmanentismo, desemboca en la descripción de hechos de conciencia psicológica, tan subjetivos como los descritos por el empirismo. Así, a la larga, las dos grandes corrientes filosóficas modernas -Empirismo y Racionalismo-, que aspiraban a dar bases sólidas a la ciencia nacida en el Renacimiento, van a coincidir en un mismo desenlace: la negación de la ciencia como conocimiento de lo objetivo. Intentaremos ahora reconstruir el tortuoso camino seguido por Descartes, que lo arrastra insensiblemente a tan funesta conclusión.

Habíamos dejado la exposición de las ideas de Descartes en el momento en que abraza el Inmanentismo gnoseológico como la respuesta adecuada a las condiciones que profilosóficamente -desde su cosmovisión- había impuesto a una teoría del conocimiento científico. Parece que Descartes ha logrado su objetivo: los fundamentos de

esa Ciencia admirable, cuyas evidencias deslumbradoras producen certeza completa y se pueden extender a todas las disciplinas del conocer humano. Pero, ¿cuál es el criterio que señala para detectar esa verdad unitaria, presente en el mundo y en potencialidad de ser despertada en nuestro espíritu? Ya lo sabemos: las ideas claras y distintas; "es verdadero lo que percibimos claramente",<sup>108</sup> "que no podríamos equivocarnos si sólo juzgáramos de las cosas que percibimos clara y distintamente".<sup>109</sup> Es decir, un hecho de la conciencia psicológica es el criterio de la verdad. Y en cierto modo así tenía que ser, puesto que la respuesta de Descartes debía de contestar, no un riguroso planteamiento científico, sino un problema psicológico: el de una cosmovisión amagada por el escepticismo y que anhela un conocimiento cierto sin la menor sombra de duda. Y ¿dónde encuentra Descartes esas ideas claras y distintas? En tres afirmaciones de índole muy diferente: la existencia de mí yo como una cosa que piensa, los principios matemáticos y la existencia de un Dios perfecto y veraz. El planteamiento tradicional de una ciencia de lo objetivo exige para estos tres objetos métodos de acercamiento diferente: el yo se conoce por una intuición intelectual de carácter existencial; el conocimiento matemático se logra por deducciones a partir de axiomas que existencialmente se dan por válidos; y

el de la existencia y naturaleza de Dios puede ser alcanzado por un ra  
zonamiento filosófico (de últimas causas) que, a partir de la observau  
ción de perfecciones existentes, deduce la necesidad ontológica de un  
Ser que las haga posibles. Pero Descartes pretende haber encontrado un  
método mucho más sencillo, que no necesita de las complicadas operaciou  
nes de la lógica:<sup>110</sup> "Y en esto consiste el secreto de todo el método,  
en advertir con diligencia en todas las cosas lo más absoluto";<sup>111</sup> o, diu  
o en otras palabras del mismo Descartes, "teniendo la intuición disu  
tinta de cada cosa",<sup>112</sup> de aquellas "muy pocas naturalezas puras y  
simples que podamos intuir desde un principio y por sí mismas, indepenu  
dientemente de cualquiera otra, o por las experiencias mismas, o por  
cierta luz connatural en nosotros".<sup>113</sup> Y los ejemplos que da Descaru  
tes de lo absoluto de las naturalezas puras y simples son puras ideas absu  
tractas, que, según él, son "las primeras semillas de la verdad, deposiu  
tadas por la naturaleza en el espíritu humano, y que ahogamos en nosou  
tros leyendo y oyendo cada día tantos y tan diversos e r r o r e s".<sup>114</sup>  
Escribe Descartes: "Llamo absoluto a lo que contiene en sí la naturau  
leza pura y simple de que aquí es cuestión; por ejemplo, todo aquello  
que es considerado como independiente, simple, universal, uno, igual,  
semejante, recto u otras cosas de esta índole . . ."<sup>115</sup> En resumen, el  
criterio de verdad es el estado psicológico que consiste en estar cierto

de poseer una idea clara y distinta de lo absoluto abstracto de una naturaleza pura y simple. Y esto es posible porque "tiene, en efecto, la mente humana no sé que cosa divina, en la cual de tal modo han sido arrojadas las primeras semillas de pensamientos útiles, que muchas veces, aun desde adas y ahogadas por estudios que se le oponen, producen espontáneo fruto".<sup>116</sup> Estas semillas son las ideas innatas, entre las cuales hay que mencionar ante todo la idea de una substancia infinita o Dios: "La idea de Dios es muy clara y muy distinta, contiene más realidad objetiva que ninguna otra, es la más verdadera y la que menos podemos tachar de sospechosa".<sup>117</sup> Luego está la idea de mi yo como "una cosa que piensa" (res cogitans): "viendo . . . que no podía concebir mi no existencia . . . comprendí que yo era una substancia, cuya naturaleza o esencia era a su vez el pensamiento . . .";<sup>118</sup> "En suma, qué soy? Una cosa que piensa".<sup>119</sup> Y, por supuesto, "todas las cosas que yo concibo clara y distintamente, es decir, todas las cosas comprendidas, hablando en general, en el objeto de la Geometría especulativa, existen verdaderamente".<sup>120</sup> En efecto, "aun cuando duerma, todo lo que se presenta a mi espíritu con evidencia, es absolutamente verdadero. . . Ahora que conozco a Dios tengo el medio de adquirir una ciencia perfecta relativa a infinidad de cosas, tanto a las que están en El como a las que pertenecen a la naturaleza corporal en tanto puede servir de objeto a las

demostraciones de los geómetras, las cuales no la consideran desde el punto de vista de su existencia".<sup>121</sup>

Insensiblemente Descartes se ha ido desviando del planteamiento gnoseológico al ontológico. Esta deriva se puede reconstruir en los pasos siguientes: a) la verdad la encuentra por medio de las ideas claras y distintas; b) luego éstas deben tener un contenido que no puede ser falso ni, por lo tanto, inexistente: en efecto, "siendo la verdad lo mismo que el ser, es evidente que todo lo verdadero es alguna cosa".<sup>122</sup> c) pero la existencia de que se trata no puede ser la existencia física de la naturaleza corporal, porque ésta la conozca por mis sentidos (que son engañosos) y no por ideas claras y distintas; d) pero tiene que ser una existencia que sea aplicable a Dios, a mí y a pensante y a las afirmaciones de los geómetras; e) luego esa existencia debe ser la del mundo de las esencias abstractas, el mundo de lo absoluto de las naturalezas puras y simples; f) y es en ese mundo donde se encuentra la realidad última (ontológica) de los seres; g) por consiguiente, a mis ideas claras corresponde el ser objetivo de las cosas pensadas, o mejor, "el orden y la disposición que Dios ha establecido en las cosas creadas";<sup>123</sup> h) y el ser objetivo de la cosa pensada no es simplemente el término de mi pensamiento que desaparece con él, sino "es la cosa misma pensada en cuanto que se encuentra como objeto del entendimiento".<sup>124</sup> Años más tarde, Jorge Berkeley (1685-1753) acuñará la fórmula: esse est percipi, la esencia de los seres consiste en ser percibidos.

Así, por arte de magia, Descartes crea un nuevo mundo: entre el plano de las realidades que nos son trascendentes y cuya existencia no depende de nosotros y el plano de las ideas mero producto de nuestras operaciones mentales, se da el plano de las esencias que a la vez existen sin nosotros y en nuestra percepción (tales como las relaciones matemáticas). Es en este último plano donde se da la realidad objetiva, que es a la vez verdad immanente en el universo y en nuestra razón. Ha nacido el Racionalismo ontológico, con consecuencias incalculables: desde ahora la verdad -y lo mismo habrá que decir de la justicia- se buscará toda ella en el sujeto, puesto que allí está en forma immanente. Y así, por conceder Descartes a la razón humana la posibilidad de encontrar toda la verdad en el sujeto consciente, llega a la misma conclusión de los empiricistas, que menosprecian la razón: hacer depender la verdad de los procesos subjetivos de la conciencia humana.

e) Mirada de conjunto a modo de balance.

Abarquemos ahora con una mirada de conjunto las ideas centrales que estructuran el sistema de Descartes.

En el punto de partida tenemos una cosmovisión que, por una parte, todo lo pone en duda y así refleja el escepticismo de su época (a pesar de las declaraciones en contrario del mismo Descartes) y, por otra, conserva la firme esperanza que la verdad es accesible a la razón humana, con tal que se siga el método adecuado. Del fondo mismo de la cosmovisión

brotan las condiciones que debe tener el método: debe ser una razón que valga para él, importando poco el valor que tenga para otros: una razón que produzca evidencia perfecta, la misma evidencia de las matemáticas; y tal que sea válida igualmente para todas las ciencias. Descartes se exhibe así como lo que realmente era: un hombre de cultura independiente, más preocupado en desarrollar su propio y original pensamiento y en encontrar respuestas a sus personales inquietudes que de conservar y enriquecer la sabiduría legada por las generaciones pasadas. Descartes no pertenece al mundo universitario, para el cual la investigación de la verdad es un proceso paciente y laborioso de carácter intersubjetivo; es más bien uno de esos francotiradores del pensamiento que lanzan ideas brillantes que, por concretizar aspiraciones del momento cultural y por encerrar algún nuevo aspecto de la verdad, tienen una acogida entusiasta; su aportación deja así una huella profunda pero un tanto anárquica, porque no podrá producir frutos limpios de penosidad mientras no sea reducida a sus justos límites dentro del cuadro de la sabiduría lograda por las generaciones anteriores. Lo nuevo —o relativamente nuevo— descubierto por Descartes es la potencialidad que tiene la razón humana, cuando es empleada conforme a métodos científicos, para descubrir la verdad, que podrá incluso formular en forma matemática. La adhesión a esta especie de razón, a la cual se han impuesto tres condiciones muy explícitas, la explicábamos como la toma de posición prefilosófica de

Descartes.

Luego vienen las respuestas de Descartes, que se iniciá con el descubrimiento de los fundamentos de la Ciencia admirable, que, a nuestro modo de ver, es el descubrimiento del Inmanentismo gnoseológico. En efecto, éste venía como anillo al dedo a satisfacer todas las exigencias prefilosóficas de Descartes, tanto de su cosmovisión como de su tema de posición prefilosófica. Ya vimos cómo de una cosmovisión amagada por el escepticismo nació la decisión prefilosófica de seguir a la razón, pero sólo a una razón tan evidente que, además de lograr el pleno convencimiento propio, debe producir por lo menos la certeza de las matemáticas y tal que sea capaz de iluminar a todas las ciencias. También vimos que este tipo de razón no se da entre los hombres y que corresponde al conocimiento angélico. Pues bien, el inmanentismo gnoseológico viene a salvar las ambiciosas aspiraciones de Descartes, ofreciéndole la ilusión de que sí podrá alcanzar el conocimiento angélico. En efecto, si la verdad se encuentra toda de parte del sujeto, bastará que éste se ponga en el trance o situación debida para que la verdad sea alcanzada. Porque, para el inmanentismo gnoseológico, el criterio de verdad ya no consiste en un cotejo de lo que está en el pensamiento con la realidad fuera del mismo, sino en la pura coherencia de lo pensado, coherencia que debe ser evidente y no dar cabida a duda alguna. Así, en fin de cuentas, el criterio de verdad está a la merced de un estado subjetivo de la conciencia.

Descartes formula sus respuestas en el plano gnoseológico, pero, para defenderlas, tiene que tomar posición en el plano ontológico. Su postura subjetiva es la de quien cree que con sus respuestas gnoseológicas ya quedan eliminados los demás problemas. De allí la subordinación de la ontología a la gnoseología, que en pensamientos posteriores se transforma en eliminación de la primera.

La postura ontológica a la que se ve arrastrado Descartes es la siguiente: la realidad última de los seres se da en el plano de las esencias pensadas y no en una realidad independiente de nuestro pensamiento. Lo real queda así subordinado al pensamiento de una razón humana tan poderosa que de hecho deja de ser humana para convertirse en angélica. Ha triunfado el Racionalismo ontológico, cuyas repercusiones se harán sentir en el campo del Derecho.

## NOTAS

### Introducción

- 1.- Diccionario jurídico. Claridad, 5a. ed., Buenos Aires, 1961, pág. 236.
- 2.- Editorial Porrúa, S.A., México, D.F., 1966, págs. 3-130.
- 3.- Cicerón, Las Leyes (trad. de Roger Labrousse). L. I, V, 17. Universidad de Puerto Rico, Madrid, 1956, pag. 17.

### Capítulo I

- 1.- Les grands courants de la philosophie du droit et de l'état, 2a. ed., A. Pedone, París, 1968, pág. 19. La traducción es nuestra.
- 2.- Lino Rodríguez-Arias Bustamante, Ciencia y Filosofía del Derecho, Eds. Jurídicas Europa-América, Buenos Aires, 1961, pag. 9.
- 3.- Ibidem.
- 4.- Walter Brugger, S.J., Diccionario de Filosofía (trad. por José María Velez Cantarell), 2a. ed. española hecha sobre la 6a. ed. alemana, Herder, Barcelona, 1958, artículo "Racionalismo", pág. 395.
- 5.- Wilhelm Dilthey, "Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos", en el vol. VIII de las Obras de Wilhelm Dilthey, titulado Teoría de la concepción del mundo (trad. de Eugenio Imaz), 2a. ed. en español, Fondo de Cultura Económica, México, 1954, pág. 117.
- 6.- Id., pág. 125.
- 7.- W. Dilthey, "La conciencia histórica y la concepción del mundo", en el volumen VIII, ya citado, de sus obras, pág. 28.
- 8.- Véanse, por ejemplo: Franz Boas, The Mind of Primitive Man, ed. revisada, Free Press, Nueva York, 1965, en especial el capítulo II; Paul Radin, El hombre primitivo como filósofo (trad. de la 3a. ed. en inglés por Abelardo Maljuri), 2a. ed., EUDEBA, Buenos Aires, 1968, en especial la segunda parte; Robert Redfield, The Primitive World and Its Transformations, 10a. Impresión, Cornell University, Ithaca, Nueva York, 1968, capítulo IV.

Claude Lévi-Strauss, El pensamiento salvaje (trad. de Francisco González Aramburo), - Fondo de Cultura Económica, 1a. ed., México, 1964.

9. The Primitive World and Its Transformations, ed. cit., pág. 100 (la traducción es nuestra).

10. Id pág. 101

11. Josef Santeler, artículo "Relativismo", en el ya citado (cfr. nota 4) Diccionario de Filosofía de Brugger, pág. 405.

12. Jean-Paul Sartre, La náusea (trad. de Aurora Bernádez), Ed. Diana, México, 1949, págs. 175 y sig.

13. Id, pág. 21.

14. Id, pág. 191.

15. Rosario Castellanos, a propósito de la crítica a la novela Estuche de muerte, Revista Visión, Vol. 37, No. 6 (12 de septiembre de 1969), pág. 81.

16. Jean-Paul Sartre, El ser y la nada (trad. de Juan Valmar), 2a. ed., Losada, Buenos Aires, 1968, pág. 591.

18. "Acaso, después de todo, fue una ligera crisis de locura" (id, pág. 14).

19. La náusea, ed. cit., pág. 197.

20. Bernard Delfgaauw explicando a Heidegger en Qué es el existencialismo - (trad. por Francisco Carrasquer), Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1967, pág. 80s.

21. El ser y la nada, ed. cit., pág. 688.

22. Bernard Delfgaauw explicando a Karl Jaspers en Qué es el existencialismo, ed. cit., pág. 60.

23. Delfgaauw explicando a Gabriel Marcel, op. cit., pág. 32.

24. Jean Wahl explicando a Heidegger en Historia del existencialismo (trad. de Bernardo Guillén), Dédalo, Buenos Aires, 1960, pág. 30.

25. William A. Luyten, Fenomenología existencial (trad. de Pedro Martín y de la Cámara), Eds. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1967, pág. 14.

26. Id, pág. 286.

27. Delfgaauw, explicando a Marcel, op. cit., pág. 38.

28. Según Delfgaauw, *op. cit.*, pág. 80.
29. Pensamientos (trad. por Juan Domínguez Berrueta), # 438.
30. Id., # 466.
31. Pascal, Id., # 461.
32. Metafísica, Libro IV, c.1 (1003a, 21).
33. Según cita de Emerich Coreth, S.J. en su Metafísica (trad. de Ramón de Arellano), Ariel, Barcelona, 1964, pág. 30.
34. En su Razón y naturaleza (trad. de Eduardo Leodel, 2a. ed., Paidós, Buenos Aires, 1964), cap. III, II.
35. Véase nuestra Metodología del Trabajo Jurídico, Escuela de Derecho, Universidad Iberoamericana, México, D.F., 1968, págs. 49-52.
36. Aristóteles, en su Metafísica (L.V., c.5) explica así el carácter de necesario: "La necesidad envuelve la idea de algo inevitable... La necesidad es, por consiguiente, a nuestros ojos aquello en cuya virtud es imposible que una cosa sea de otra manera". Utilizamos la edición de esta obra presentada por Francisco Larroyo en la colección "Sepan cuantos..." (Porrúa, México, D.F., 1969).
37. Metafísica, L. II, c.3.
38. Johan Hessen, Teoría del conocimiento (trad. por José Gago), 6a. ed., Ed. Losada, Buenos Aires, 1963, pag. 47.
39. Hessen, op. cit., pág. 61.
40. Wilhelm Dilthey, Introducción a las ciencias del espíritu (trad. de Julián Marías), Revista de Occidente, 2a. ed., Madrid, 1966, pag. 31.
41. Ibidem.
42. Dilthey, op. cit., pág. 95.
43. Johan Hessen, op. cit., pág. 98.
44. Ejemplo de un articulado sostenedor de esta posición es Morris Raphael Cohen (1880-1947) en su libro Razón y naturaleza (trad. de Eduardo Leodel), 2a. ed., Paidós, Buenos Aires, 1965. Véanse en particular las págs. 84-96.
45. Las escuelas psicológicas de Wurzburg y de la Gestalt han probado con experimentos: 1) que la percepción humana no es una simple fotografía de lo percibido, sino que está acompañada de una interpretación; y 2) que el todo del acto de conocimiento es más que la suma de las partes percibidas. Estas dos tesis vienen a ser una comprobación de la naturaleza unitaria y constitutiva del conocimiento humano.

46. Op. Cit., pág 99 y sig.
47. En su Ética, citado por Hessen, op. cit., pág. 101
48. William Luyten, La fenomenología es un humanismo (trad. de Pedro Martín y de la Cámara), Carlos Lohle, Buenos Aires, 1967, pág. 9.
49. Homo viator, Editions Montaigne, Aubler, Paris, 1947, pág. 196. Utilizo la traducción de Ely Zanetti y Vicente P. Quintero (Prolegomenos para una metafísica de la esperanza, Ed. Nova, Buenos Aires, 1954, pág. 150).
50. Como muchos otros autores, Gabriel Marcel llama "idealismo" a lo que nosotros preferimos llamar "racionalismo". Creemos que conviene conservar el término "idealismo" para designar la corriente del pensamiento que asigna a las ideas una posición dominante en el conjunto del ser. Platón entre los griegos, el Mahayana budista, Fichte, Schelling y sobre todo Hegel son, para nosotros, pensamientos idealistas.
51. En estas y en las líneas que siguen estamos resumiendo la fenomenología existencial tal como la expone William Luyten en su obra Fenomenología existencial (trad. de Pedro Martín y de la Cámara, Ediciones Carlos Lohle, Buenos Aires, 1967) y en el Capítulo V de su Fenomenología del Derecho natural (mismos traductor y editor, Buenos Aires, 1968).
52. P.D. Medawar, Induction and intuition in scientific thought. Methuen & Co., Londres, 1969, pág. 8 y sig. (la traducción es nuestra).
53. Id., pág. 44.
54. Id., pág. 25.
55. Estas palabras fueron pronunciadas por Einstein en una conferencia dada con ocasión del sexagésimo cumpleaños de Max Planck.
56. Hay traducción del original en alemán al inglés, preparada por el mismo autor con la ayuda de Julius Freed y Lun Freed, con el nombre de The Logic of Scientific Discovery (ed. revisada, Hutchinson of London, Londres, 1968).
57. Op. cit., pag. 46.
58. Véase nuestra Introducción al estudio del Derecho, Porrúa, 1966, cap. VIII, en especial pág. 157 y sigs.
59. Geometría, in fine.
60. Tres ensayos: el Derecho y la equidad; la justicia; la sabiduría. Cuaderno 7 del Centro de Estudios Filosóficos, U.N.A.M., México, 1960, pág. 3 y sig.

## CAPITULO II

1. Werner Jaeger, Paidala: los Ideales de la cultura griega (trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces). 1a. reimpresión en un solo volumen, Fondo de Cultura Económica, México, 1967, pág. 7 y sig.

2. Id., pág. 13.

3. "No es impropio hacer incipié en las características patentes en los mejores vasos de estilo ático protogeométrico y señalar que cada una de sus cualidades fue desde entonces una marca de la civilización griega: la síntesis de partes claramente delimitadas, que tiene una cualidad dinámica; la deliberada simplificación de la forma y de la decoración en una estructura capaz de infinitas variantes; el énfasis puesto en los principios racionales de armonía y proporción, tal como el mundo occidental ha comprendido desde entonces esos principios; el sentido de orden por el cual la imaginación es disciplinada por los poderes de la mente" (Chester G. Starr, A History of the Ancient World, Oxford University Press, Nueva York, 1965. pág. 194. La traducción es nuestra).

4. "Homero es el representante de la cultura griega primitiva. Hemos apreciado ya su valor como fuente de nuestro conocimiento histórico de la sociedad griega más antigua" (W. Jaeger, op. cit., pág. 51).

5. Véase Ilíada, XIX, 85 y sigs.

6. Op. Cit., pag. 63.

7. Ilíada, XIX, 421 y sigs.

8. Véase el cap. I, el Racionalismo como cosmovisión.

9. W. Jaeger, op. cit., pág. 10.

10. El pensamiento del Derecho y del Estado en la Antigüedad desde Homeros hasta Platón, Librería Jurídica Valerio Abeledo, Buenos Aires, 1956, pág. 20.

11. Ilíada, XX, 4.

12. W. Jaeger, op.cit., pag. 64.

13. Henry Sumner Maine, Ancient Law, Beacon Press, Boston, 1963, pág. 5 y sig.

14. Historia de la Filosofía del Derecho, t.1, 2a. ed., Editori Nacional, Madrid, 1968, pág. 45.

15. Jose Corts Grau, op. cit., pág. 37.

16. Se conoce como el "Viejo Oligarca" al autor anónimo de un panfleto, publicado hacia 425 a.C., que llevaba el título de la Política de los atenienses.

17. José Corts Grau, Los humanismos y el hombre, Conferencia pronunciada el 20 de abril de 1966, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966, pág. 4.

18. En particular en su obra Los orígenes de la tragedia, que en su versión primitiva tenía por título Sócrates y la tragedia griega.

19. La muy erudita obra de E.R. Dodds que lleva por título Los griegos y lo irracional (trad. de María Araujo, Revista de Occidente, Madrid, 1960) destaca y prueba - ciertamente la existencia del elemento dionisiaco - irracional entre los griegos pero de ningún modo lo presenta como operando fuera del elemento apolíneo-racional sino más bien dentro - del mismo, precediéndolo, animándolo y corrigiendo las tendencias racionalistas, aunque, - como es natural, algunas veces se desenfrena y produce efectos que le son propios.

20. Esta afirmación que tal vez a primera vista puede parecer excesiva, en realidad no es más que el eco del pensamiento del gran helenista Werner Jaeger. En la nota (2) de su estudio titulado Alabanza de la ley (trad. de A. Truyol y Serra, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953, pág. 18), escribe: "La ley y el derecho son descritos como constituyendo el centro de la cultura griega y se estudian en el desarrollo histórico - del espíritu helénico en mi obra Paideia ...".

21. W.K.C. Guthrie, Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles (trad. de Florentino M. Torner), Fondo de Cultura Económica, 4a. ed. en español, México, 1967, pág. 77.

22. "Lo que en la vida de cada uno de nosotros nos importa es el alma y sólo el alma... el cuerpo no es sino una sombra o imagen que nos acompaña... la llamada alma se encamina hacia los dioses para dar cuenta de sí" (Las leyes, 959). - La doctrina platónica sobre el hombre está además expuesta en La República, el Timeo, el Fedón y el Fedro.

23. Platón, diálogo Teetatos, XXX, 186.

24. Platón, diálogo Alcibíades, 129, a (según la paginación de Stephanus).

25. Id., 133, b.

26. Id., 133, c.

27. Platón, La República, 441, e.

28. Id., 425, e.

29. Id., 544, d.

30. Platón, Los leyes, 644, e.
31. Id., 645, b.
32. Id., 698, a.
33. Id., 712, a.
34. Id., 708, d.
35. Id., 714, a.
36. Id., 715, b.
37. Ilíada, XVI, 796 y XXIII, 44, donde "themis esti" equivale al latino "fas est"; Odisea, XIV, 58, donde "themis" equivale al destino, a las fuerzas inexorables que lo presiden todo ("no me es permitido por el Hado"); Odisea, II, 68, donde Themis es una diosa.
38. Odisea, IV, 689 y sig; XIV, 58 y sig; XXIV, 255.
39. W.K.C. Gorte, Los filósofos griegos de Tales a Aristoteles, ed-  
cit., pág. 12.
40. Odiseo, XIX, 109-111.
41. Odisea, XIV, 56.
42. Teogonía, 135 y 902.
43. Las obras y los días, 274 y sigs. (la traducción es nuestra).
44. Véase el Dictionnaire grec - français de A. Bailly (Librairie Hachette, 11a. ed., París, s.f. en la palabra "dike" .

45. Por ejemplo, en Esquilo (Euménides, 538 y sigs. Suplentes, 709), "la suprema ley de la conducta es venerar a la Justicia (Themis)" (cita de Juan Llambías de Acevedo, op. cit., pág. 63).

46. Por ejemplo, en Esquilo: Agamemnon, 257. Siete contra Tebas, 444; Euménides, 610; y en Sófocles: Edipo en Colona, 545 y 760. y Troyanas, 1069.

47. Werner Jaeger, Paldela, ed. cit., pág. 107.

48. Llambías de Acevedo, op. cit., pág. 30.

49. Solón, fragmento 24, 15-16, según la recopilación de Prehma (citado por Alfred Verdross, La filosofía del Derecho del mundo occidental, trad. por Mario de la Cueva, Centro de Estudios Filosóficos, U.N.A.M., México, 1962, pág. 16).

50. Paldela, ed. cit., pág. 108 y sig.

51. La Constitución de Atenas, 2.

52. Vidas paralelas - Solón.

53. Werner Jaeger, op. cit., pág. 113.

54. Tal parece que es el sentido que le da Aristoteles en su Decesto, III, 5 y en su Físico, III, 5.

55. Física, 24, 13, según El pensamiento antiguo de Rodolfo Mondolfo (trad. de A. Tri, Editorial Losada, Buenos Aires, 1942, t. I, pág. 42).

56. Física, III, 4, según R. Mondolfo, op. cit., pág. 43
57. Citado por W. Jaeger, op. cit., pág. 158
58. Id., pág. 159.
59. Ibidem
60. José Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía, 4a ed., Editorial - Sudamericana, Buenos Aires, 1958, artículo "Armonía", pág. 108 y sig. - La referencia de Aristóteles se encuentra en su Metafísica, A 5, 986 y sigs.
61. W. Jaeger, op. cit., pág. 163.
62. Fragmento 22 de Architas, extraído de Stobeo, según apéndice de Juan B. Bergua, Pitagoras, Ediciones Ibericas, Madrid, 1958, pág. 539.
63. Pitágoras según cita de Alfred Verdross, op. cit., pág. 22
64. En la Gran Moral, L. 1. c 1, y en la Ética a Nicomaco, E 5, 1132b?
65. En Les degrés du savoir o Distinguer pour unir.
66. Véase en particular el diálogo Teetes en el tercer tomo de la edición de la Universidad Nacional (México, 1922) de los Diálogos de Platón, pág. 98.
67. Parménides, Sobre la Naturaleza (trad. de José Antonio Miguez), estrofa 1, verso 8.
68. Id., 1, 27.
69. Para la identidad de la Diosa, la Luz y la inspiración divina (o Demonio), véase a García Bacca, El Poema de Parménides, U.N.A.M., México, 1943, pág. 15, nota.
70. Parménides, 1, 3; y según traducción de García Bacca: "en todo, por sí mismo, guía al mortal vidente".
71. Id., 1, 28.
72. Id., 1, 29.
73. Id., 1, 32.
74. Id., 1, 30.
75. Id., VI, 4-5
76. Id., X, 5-7.

78. Según Aristóteles (Metafísica, I, 5) y Diógenes Laercio, Parménides fue discípulo de Jenófanes, de Aminias y de Dióqueas. Esto es lo generalmente aceptado por los historiadores de la filosofía.

79. K. Reinhardt en su libro Parménides (Bonn, 1916) según W. Jaeger, - op. cit., pág. 168, nota 25.

80. Augusto Messer, Historia antigua y medieval, Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, 1937, pág. 28, nota (1).

81. Parménides, op. Cit., VIII, 12-13; para Jenófanes, véase en sus Fragmentos y testimonios (Aguilar, Buenos Aires, 1964), el testimonio 34 de Plutarco.

82. Metafísica. A 5, 986 b.

83. Rodolfo Mondolfo, El pensamiento antiguo, t. I, pág. 47.

84. Diálogo Teetetes o de la Ciencia.

85. Juan Antonio Míguez en la nota 2 a la pág. 21 de su edición ya citada de los Fragmentos de Parménides, Zenón, y Meliso. A mayor abundamiento cita a Jean Zaffropulo quien, entre otras cosas, dice: "ya desde la Antigüedad, numerosos historiadores reconocieron el carácter profundamente pitagórico de la escuela de Elea".

86. Por ejemplo, el fragmento 41 de Heráclito: "La sabiduría es una sola: conocer la razón, por la cual todas las cosas son dirigidas por todas".

87. Heráclito, fragmento 50: "Si atienden no a mí sino a la razón, estarán de acuerdo en que la sabiduría consiste en que lo Uno es todo".

88. Aristóteles, Física, III, 4, según cita de R. Mondolfo, op. cit., t. I, pág. 43.

89. Aristóteles, Retórica, II, 23, 1399, según cita de R. Mondolfo, op. cit., pág. 75.

90. Jenófanes, fragmento 23.

91. Simplicio, Física, 22, según R. Mondolfo, op. cit., pág. 75.

92. Jenófanes, fragmento 24.

93. Jenófanes, fragmento 25.

94. Parménides, según R. Mondolfo, op. cit., pág. 78 y sig.

95. Parménides, II, 2y 4.

96. Id., II, 3.

97. Aristóteles, Metafísica, IV, 3, 1005b.

98. Parménides, IV, 1.
99. Id., II, 7-8.
100. Id., VI, 1-2.
101. Id., III, 1.
102. Historia de la Filosofía, t.1, pág. 21.
103. Parménides, XVIII, 1.
104. Id., I, 30.
105. Id., VIII, 38.
106. Id., VIII, 14-15.
107. Heráclito, fragmento 91 según la numeración de Diels. Nos servimos de la traducción de Luis Ferre, en la edición Aguilar (2a. ed., Buenos Aires, 1963) de los Fragmentos de Heráclito.
108. "Las cosas que más oprecio son las que veo, oigo y aprendo" (fragmento 55).
109. "Explicación" a los Fragmentos de Heráclito, ed. cit., pág. 32 y sig.
110. Fragmento 1.
111. Fragmento 94.
112. Fragmento 51.
113. Oswaldo Spengler, en su Heráclito (Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1947) es probablemente el más notable disidente, pues de hecho viene a negar que Heráclito admitiera la idea de cosmos: el flujo no sólo describiría el acontecer de las cosas sino que sería la misma esencia del universo.
114. Luis Ferre, op. cit., pág. 49
115. Id., pag. 31.
116. Id., pág. 52.
117. Id., pág. 53.
118. Heráclito, fragmento 41.
119. Fragmento 101.

## NOTAS 12

120. - Paldola, págs. 176, 177 y 178.

121. Luis Farre (op. cit., pág. 68) hace suya la interpretación de W. Jaeger, Olof <sup>1890</sup>Guido, Guido Calogero, Johannes Bapt. von Lotz y otros.

122. Heráclito, fragmentos 40, 42, 56, 57, 81.

123. - Fragmento 56. Véase el 107.

124. Fragmentos 28, 70, 1 y 46.

125. - Fragmento 78.

126. Fragmento 93.

127. Fragmentos 101 y 116.

128. Fragmentos 114, 113 y 2.

129. Fragmento 115. Véase <sup>1890</sup>también el 45.

130. Fragmento 32.

131. Fragmento 41. Véase también el 50.

132. Fragmento 18. Véase <sup>1890</sup>también los fragmentos 22 y 25.

133. - Fragmento 17.

134. - Fragmento 1.

135. Fragmento 29.

136. ~~Fragmento 54.~~

137. - Fragmento 67 a.

138. Fragmento 45.

139. - Fragmento 102.

140. - Fragmento 28.

141. - Fragmento 23.

142. - Fragmento 86.
143. - Luis Farre, op. cit., pág. 71 y sig.
144. Paldola, pág. 179.
145. Fragmento 4.
146. Fragmento 102.
147. Fragmento 54. Véase el 124.
148. - Fragmento 89.
149. - Fragmentos 32, 76, 77, 83, 86 y 92.
150. Fragmento 35.
151. Fragmento 40.
152. - Fragmento 41.
153. - "Exposición" ya citado, pág. 83 y sig.
154. Fragmentos 1, 2, 7, 17, 19, 28, 29, 34, 56, 74, 78, 102, 104, 107, 108, y 124.
155. - Fragmento 112.
156. - Fragmento 73.
157. Fragmento 89.
158. - Fragmento 114.
159. Fragmento 29. Véase también el 24.
160. - Fragmento 5 y 14.
161. - Fragmentos 4, 13, 37, y 110.
162. - Elementos de Geometría, VI, 30; véase también II, 11. En escultura, el primero en proponer un canon fue Policleto; después triunfó el de Fidias.

163.- The Life of Greece (vol. II de The Story of Civilization), 20a. Impresión, Simon and Schuster, Nueva York, 1966, pág. 313.

164.- Entre sus teorías que resultaron prescientes se encuentran las siguientes: la luna recibe su luz del sol y es el cuerpo celeste más cercano a la tierra; los eclipses del sol se explican por la interposición de la luna y los de ésta por la interposición de la tierra; los vientos son producidos al calentar el sol masas de la atmosfera; la cantidad de materia nunca cambia; todos los seres del universo están formados por la agregación de partículas homogéneas y los seres orgánicos fueron originalmente producidos por la combinación de la tierra, la humedad y el calor, y después son generados unos de otros; el desarrollo de la especie humana se debe a su posición erecta que le permite liberar las manos para manejar cosas; el sol no es un dios sino una masa pétreo incandescente; las crecidas de las aguas del Nilo son el resultado de las lluvias primaverales de Etiopía.

165.- Diógenes Laercio (L. 11, Anaxágoras, 6-7) nos da varias versiones sobre el juicio y su resultado.

166.- Aristóteles, Metafísica, A3, 984 b 15.

167.- Diógenes Laercio, IX, 50 ¶

168.- Diálogo Teetetes, según cita de Antonio Gómez Robledo, Sócrates y el Socratismo, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, pág. 82.

169.- Ibidem.

170.- Metafísica, A 6, 987 b.

171.- Metafísica, M 4, 1078 b.

172.- Op. Cit., pág 84.

173.- Paldeta, pág 444.

174.- Platón, Gorgias, 483 E.

175.- Platón, Protágoras, 337 C.

176.- Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, II, 9, cfr. Critón. 48 ▲.

177.- Platón, Critón, 51 E.

178.- Platón, Critón, 52 A.

179.- Id, 52 E.

NOTAS 15

180. Id., 50 D-E; 54 B.
181. Id., 53 D.
182. Id., 51 C; cfr. 52 A.
183. El pensamiento de Sócrates (trad. de Mateo Hernández Barros), Fondo de Cultura Económica, México, 1961, pág 42.
184. Platón, Apología de Sócrates, 32 B-C.
185. Jenofonte, Recuerdos, 11, 33- 38; Platón, Apología, 32 C- E.
- 186.- Platón, Critón, 53 C.
187. Cfr. Aristóteles, Política, 1279 A; 1253 A y Ética nicomaquea, V, VII.
188. Véase cómo explica la fórmula socrática W. K. C. Guthrie, Los filósofos griegos, ed. cit, págs. 75 y sigs. y Johannes Hirschberger, Historia de la Filosofía, t.I, págs 43 y sigs.
189. Diógenes Laercio, L.111, 19.
190. Aristóteles y su polémica contra Platón (trad. de Manuel Grenell), Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1948, pág 52.
191. Platón, Apología, 29 D.
192. Aristóteles, Metafísica, A 6, 987 b; Jenofonte, Recuerdos, IV, 6,1.
193. Aristóteles, Metafísica, M 4, 1087 b.
194. Diógenes Laercio, L. V, "Aristóteles", 1.
195. Op. cit., L.111, 1,3 y 6.
196. Cfr. W. H. Sheldon, S.S. Stevens y W.B. Tucker, The varieties of human physique, Haper, Nueva York, 1940.
197. Werner Jaeger, Aristóteles<sup>le</sup> Fundamentals of the history of his development, Oxford University Press, 2a ed, 1962, pág 322 (la trad. es nuestra).

198. Ernesto Meneses Morales, Psicología general, Porrúa, México, 1967, pág 402.
199. Op. cit., L. V, "Aristóteles", 1.
200. Ismael Quilés, S.J., Aristóteles. Vida, escritos y doctrina, Espasa Calpe, 3<sup>a</sup> ed, ed., Madrid, 1963, pág. 23.
201. Antonio Tovar, Un libro sobre Platón, Espasa-Calpe, Madrid, 1956, págs 17 y 18.
202. Platón, Carta VII, 324 b.
203. Id., 325 b-c.
204. Id., 324 d-e.
205. Id., 326 a-b.
206. Platón, Apología, 31 E.
207. Werner Jaeger, Paideia, pág. 479 y sig. - Cfr. Apología, 31 D-33A; 360 y Carta VII, 325 e-326 d.
208. Platón, Gorgias, 527 d.
209. Diógenes Laercio, L.V, "Aristóteles", 16.
210. Werner Jaeger, Aristotle, ed cit., pág. 13.
211. Cfr. Platón, Timeo, 29 c.
212. Antonio Tovar, op. cit., pág 33.
213. Werner Jaeger, Aristotle, ed. cit., pág 14.
214. G.E.R. Lloyd, Aristotle: the growth and structure of his thought, University Press, Cambridge, 1968, pág. 42.
215. Antonio Tovar, op. cit., pág 33.
216. Werner Jaeger, Paideia, pág. 484.
217. Platón, El Banquete.

218. Werner Jaeger, Paideia, pág. 485.
219. Platón, Las Leyes, 715 e; cfr. 716 c y 717 a.
220. Id, 643 a.
221. Aristóteles, Metafísica, II, 1, 993 a 30-b 8.
222. Id, 996 b 12 - 19.
223. D. Roland Gosselin, Aristóteles (trad de José Ferrer), América, México, 1943, pág. 50.
224. - Aristóteles, Metafísica, I, 3, 983 a 27 - 28.
225. Id, II, 1, 993 b 27-31.
226. - Aristóteles, De la generación de los animales, II, 1.
227. - Alfredo Foullée, Aristóteles y su polémica contra Platón (trad. de Manuel Granell), Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1948, pag 64 y sig.
228. Id, pág. 65.
229. - Id, pág. 54.
230. - A. Foullée, op. cit., pág. 63 y sig
231. - Platón, Las Leyes, 957.
232. - Platón, Fedón, 66.
233. - Id, 79 d.
234. - Platón, La república, 523 y sig; Teetetes, 185 y sig.
235. - Fedón, 75 b.
236. - Johannes Hirschberger, op. cit., t. I, pág. 64.
237. - Aristóteles, Analíticos posteriores, A, 2, #1.
238. - Id, #16,
239. - Id, A, 6, #1.
240. - Johannes Hirschberger, op. cit., t. I, pág 117. Añade dicho autor: "Así se comprende por sí

misma toda la significación del silogismo que abarca e ilumina toda la teoría aristotélica de la ciencia."

241. Platón, La república, VI, 487 b-c.

242. Véase el Timeo, 51 e.

243. Platón, La república, II, 597 c; y Fedro, 265 d.

244. George H. Sabine, Historia de la teoría política (trad. de Vicente Herrero), Fondo de Cultura Económica, 3ed., México, 1965, pag 100.

245. Alfredo Fouillée, op. cit., pág 136.

246. Id., pág. 137.

247. Platón, La república, 508 e; " lo que proporciona la verdad e los objetos del conocimiento y la facultad de conocer el que conocemos la idea del Bien, a la cual debes concebir como objeto del conocimiento, pero también como causa de la ciencia y de la verdad... juzgarás rectamente si consideras esa idea como otra cosa distinta y más hermosa que ellas".

248. Platón, Fedón, 79 d.

249. Platón, Carta VII, 326, a-b.

250. Aristóteles, Ética nicomaquea, I, VI, 3.

251. Aristóteles, Metafísica, XI, 7, 1072 b, 9-14: "El motor inmóvil es, pues, un ser necesario; y en tanto que necesario, es el Bien, y por consiguiente un principio de que dependen el cielo y toda la naturaleza".

252. Aristóteles, Ética nicomaquea, I, VI, 16.

253. Aristóteles, De cielo, 291 B.

254. Aristóteles, Physica, 199 B.

255. Aristóteles, Política, 1253 A, 15-18.

256. Aristóteles, Ética nicomaquea, I, VII, 15.

257. Id., I, III, 244.

258. Id., I, VII, 18.

259. Id., I, III, 4.

- 260.- Cfr. id., 11, 11, 3 y 11, IV, 3.
- 261.- Cfr. Aristóteles, Política, 1279 A, 17 21.
- 262.- Política, 1253 A, 37-38.

### Capítulo 111

1. - I, 84.

2. - Johannes Hirschberger, Historia de la Filosofía, Herder, Barcelona, 1959<sup>9</sup>, t. I, pág. 363s. - El historiador y pastor protestante Walter Nigg observa, en su libro The Heretics (Knopf, 1962), que los protestantes no tienen ninguna razón de mirar desde arriba a la intolerancia de los católicos. - La Reforma Protestante trajo la libertad a los reformadores pero no a aquellos que disintieron de ellos. La actitud de Lutero en las persecuciones de los Anabaptistas, de Calvino en la condenación a muerte de Miguel Servet y de los monarcas Ingleses respecto de los católicos, son pruebas que la intolerancia es un mal del tiempo. - No se debe juzgar la validez de una doctrina por la inflexibilidad con que algunos fanáticos la defienden. Otro es el caso de una doctrina que lleva en sí misma los gérmenes de la intolerancia y de una despiadada persecución de sus enemigos.

3. - "... el ataque de los literatos revolucionarios dirigióse con las armas de la agitación y de la imprenta, tanto contra las ordenaciones de la Iglesia, necesitadas de reforma, como contra la Iglesia de los juristas. Ha de decirse aquí ya que ese extracto de la polémica ni procedía de limpios sentimientos, ni, principalmente, comprendía ni atinaba los cometidos prácticos, sociales y políticos de la jurisprudencia. Sustituía el culto de una autoridad práctica por el culto de una autoridad literaria" (Franz Wieacker, Historia del Derecho Privado de la Edad Moderna, trad. de Francisco Fernández Jardón, Aguilar, Madrid, 1957, pág. 57).

4. - Hirschberger, op. cit., t. I, pág. 392.

5. - El Príncipe, cap. XV.

6. - Citado por Jean Touchard, Histoire des Idées Politiques, Presses Universitaires de France, t. I, París, 1959, pág. 256.

7. - El Príncipe, cap. XVII.

8. - De Indis, Rel. 1, 19.

9. - "Dios ordena a todos los hombres de manera que el estamento inferior no debe elevarse por encima del superior, como hicieron tanto Satán y el primer hombre, que intentaron elevarse por encima de sus respectivos estados... En otro caso surgiría una confusión moral pernicioso; los hombres se odiarían mutuamente si el estamento se degradara hasta el inferior y éste se elevara hasta aquél. Dios divide a su pueblo sobre la tierra en estamentos diferentes..." (De una carta de Santa Hildegarda, siglo XII).

10. Estas ideas las defiende explícitamente Dante en su De Monarchia.

11.- Pierre Messard, El Desarrollo de la Filosofía Política en el siglo XVI, Universidad de Puerto Rico, México, 1956, pag. 510.

12.- Ibidem.

13.- Juan Bodino, Methodus ad facilem historiarum cognitionem, Prefacio.

#### Capítulo IV

1.- Eduardo Pallares, Diccionario de Filosofía, artículo "Empirismo", Porrúa? México, 1964, pag. 189.

2.- En su Cours d'Históire de la Philosophie du Droit, fascículo 11, Les cours de droit, París, 1962-1963. El título del mencionado fascículo es "La formación de la pensée juridique moderne (Le Franciscanisme et le Droit)".

3.- De scientia Christi, q. 4, conclusión (en Opera omnia, t.V, pag. 23), según cita de Hirschberger, op. cit., t.I, pag. 291.

4.- Op. cit., fasc. 11, págs. <sup>179</sup>~~177~~-189.

5.- Michel Villey, op. cit., pag. 181.

6.- Id., pag. 183.- Las cursivas son del autor citado.

7.- Hirschberger, op. cit., t.I, pag. 337.

8.- Op. cit., pag. 202.

9.- Hirschberger, op. cit., t.I, pag. 344, según Quodlibeta septem, 1, q. 13.

10.- Primer Libro del Comentario a las Sentencias, d, 2, q. 8E, según cita de Hirschberger, op. cit., t.I pag. 347.

11.- Op. cit., pag. 216.- Véase en las págs. 211-272 del fascículo II tantas veces citado de Villey una exposición más amplia de la filosofía jurídica de Ockham.

12 12.- Thomas Hobbes, Leviatón (trad. de Manuel Sánchez Sarta), Fondo de la Cultura Económica, México, 1940, parte I, cap. 6, pag. 42.

13. - Hobbes, op. cit., parte I, cap. 15, pág. 116s.

14. - Thomas B. Macaulay, Essays, Nueva York, t. III, pág. 491, según cita de Will Durant (The Story of philosophy, Pocket Books, Nueva York, 1958, pág. 142), él mismo gran admirador de Bacon, el punto de dedicarle todo un capítulo, de los once en que expone toda la historia de la Filosofía.

15. - Luis Escolar Barano, en "Prólogo" a los Ensayos de Francis Bacon, Aguilar, Buenos Aires, 1961, pág. 12. - Cfr. en el mismo sentido el juicio de Basil Willey en The English Moralists (Morton, N.Y. 1967).

16. - Citado por Hugh G. Dick en su "Introduction" a los Selected Writings de Francis Bacon, Modern Library, Random House, Nueva York, 1955, pág. X.

17. - Francis Bacon, Selected Writings, ed. cit., pág. 429,

18. - Véase El Liberalismo Europeo, trad. de Victoriano Migúelaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1939, págs. 15, 17 y 18.

19. - De dignitate et augmento scientiarum, IV, 1

20. - Con otra intención viene a decir lo mismo Hugh G. Dick en su "Introduction" a los Selected Writings of Francis Bacon (Modern Library, Nueva York, 1955, pág IX): "La contribución de Bacon es menos un sistema filosófico que una irresistible convicción y una visión de poeta".

21. - Novum organum, I, XXXVIII. En este número comienza la exposición de la doctrina de "los ídolos", que termina en el afortunado número LXIX.

22. - Id, LXX.

23. - Id, C.

24. - "Prefacio" a la Instauratio Magna<sup>2A</sup>, en Selected Writings of Francis Bacon, ed. cit., pág 137.

25. - Luis Escolar Barano en su "Prólogo a los Ensayos de Bacon, Aguilar, Buenos Aires, 1961, pág. 12.

26.- Citado por J. Farrán Mayoral, en su traducción de la Historia de la Filosofía de Will Durant, 5a. ed. Joaquín Gil, Buenos Aires, 1961. pág. 120, nota 113. Esta cita está tomada de los últimos párrafos de la Introducción al Estudio de la medicina experimental de Claude Bernard (véase la traducción castellana de dicha obra por José Joaquín Izquierdo, 2a. ed., U.N.A.M., México, 1960. págs. 409 y 410). También en la misma obra y traducción se encuentran (pág. 182) los siguientes juicios de Bernal: "Bacon sintió la esterilidad de la escolástica, y comprendió bien y presintió toda la importancia de la experiencia para el porvenir de las ciencias. No tenía, sin embargo, nada de sabio, y no comprendió el mecanismo del método experimental. Bastaría citar para probarlo, los infuertes ensayos que hizo. Bacon recomienda huir de las hipótesis y de las teorías; sin embargo, hemos visto que éstas son auxiliares tan indispensables del método, como lo son los andamios al edificar una cosa. Bacon tuvo, como siempre sucede, admiradores extremados y detractores; yo diré sin ponerme de un lado ni del otro, que aún reconociendo el genio de Bacon, no creo mucho más que J. de Maistre que haya dotado a la Inteligencia humana de un nuevo instrumento, y que me parece con M. de Rémusat, que la inducción no difiere del silogismo. Creo, por otra parte, que los grandes experimentadores han aparecido antes que los preceptos de la experimentación, <sup>o</sup> ~~han~~ mismo que los grandes oradores han precedido a los tratados de retórica. Por consiguiente, no me parece justo decir, hablando de Bacon, que él inventó el método experimental, método que Galileo y Torricelli practicaron tan admirablemente, y del cual Bacon jamás pudo servirse".

27.- Selected Writings, ed. cit., pág. 435.

28.- De corpore, I, I, 6, según cita de Frederick Copleston (A History of Philosophy, vol. 5, parte I, Image Books, Garden City, Nueva York, 1964, pág. 13) que hemos traducido.

29.- La Edad Media interpretaba la sentencia paulina (Rom. XIII, 1) "no hay autoridad que no sea instituida por Dios" en el sentido que, puesto que es imposible la subsistencia de una sociedad civil sin una autoridad que la gobiernay sea obedecida por ella; todo poder humano tiene su origen último en Dios. De esto se deducía que el rey y la potestad pública han sido instituidos en beneficio del pueblo y no para procurar su propio provecho (véase, entre otros documentos, el título preliminar del Fuero Juzgo o Liber Juriclorum hacia el año 654). El rey estaba sometido a las leyes del reino y "sólo será rey si hiciere derecho, y si no lo hiciere no será rey" (Fuero Juzgo, L.I.). Al rey que se extralimitaba se le tenía por tirano, con la consecuencia que era lícita la rebelión o insurrección contra él. Las Cortes fueron un órgano de control de las más importantes decisiones del monarca, sobre todo en materia de impuestos y de guerra. En la práctica el rey procedía muchas veces ignorando a las Cortes, pero éstas no tardaban en protestar. Juan Bepayto Pérez (Institu-

clones de Derecho Histórico Español, vol III, <sup>ch</sup> Bosch, Barcelona, 1931, pág. 80) cita la queja de las Cortes de Oca a en 1469, las que recuerdan a su rey que "según las leyes de nuestros reynos quando los reyes han de hacer alguna cosa de gran importancia no la deven hacer sin consejo o sabiduría de las ciudades o villas principales". Verdaderamente maravilloso es el juramento que pronunciaban los miembros de las Cortes de Aragón en el acto de coronar a su rey: "Nosotros, que valemos por separado tanto como y tú, te elegimos rey de acuerdo con las siguientes condiciones: que siempre existirá entre tú y nosotros uno [el preboste de justicia de Aragón] que será superior a tí".

30.- Citado por Richard Peters, Hobbes, Peguin Books, Londres, 1967, pág. 27.

31.- Id, pág. 26, según la Vita <sup>biográfica</sup> autográfica de Hobbes, LXXXVI, - Se recordará que la madre de Hobbes dio prematuramente a luz a su turbulento hijo el 5 de abril de 1588, cuando llegó la noticia de que se acercaba a las costas inglesas la Armada Invencible.

32.- En la "Introducción" a su edición del De Cive or the Citizen, Appleton-Century-Crofts, Nueva York, 1949, pág. XIX.

33.- Leviatán, P.I, XIV, pág. 106 en la traducción del Fondo de Cultura Económica cfr. De Cive, C.I, 12.

34.- Will and Ariel Durant, The Age of Luis XIV (T. VIII de The Story of Civilization), Simon and Schuster, Nueva York, 1963, pág. 553.

35.- Leviatán, P.I, c. VI, pág. 42.

36.- Id, P.I, c. XI, pág. 79.

37.- Id, P.I, c. I, pág. 7.

38.- Los primeros de ellas fueron contemporáneos de Hobbes que contribuyeron no poco a hacerle difíciles sus últimos años. Mencionemos, entre ellos, al Doctor Seth Ward, a Alejandro Ross, a Richard Baxter, a George Lawson, a Roger Coke y al jesuita holandés Moranus, aunque la crítica más vigorosa desde el punto de vista jurídico parece ser la que circuló en un manuscrito debido a la pluma del Lord Justicia Mayor Sir Matthew Hale, quien acusó a Hobbes de "extraordinaria y notoria ignorancia" de las leyes de Inglaterra.

39.- En su "Introduction" al De Cive or the Citizen, Appleton-Century-Crofts, Nueva York, 1949, pág. XXI-XXX.

40.- Aunque fueron los griegos los primeros en usar la ficción de un estado de naturaleza, es probable que Hobbes se inspirara más directamente en Mariana. En efecto fueron seguramente las ideas de Mariana sobre el tiranicidio las que provocaron la reacción en defensa del derecho absoluto de los monarcas. Véase el Prefacio al De Cive (ed. cit., pág. 9) y los párrafos 4 y 5 del Cap. XVIII de la Segunda Parte de Leviatán.

41.- De Cive, Prefacio, ed. cit., pág. 10 y sig.

42.- Fernando Tönnies en Vida y doctrina de Tomás Hobbes (trad. por E. Imaz), Revista de Occidente, Madrid, 1932, pág. 233 y sig.

43.- Leviatán, Parte II, Cap. XVII, ed. cit., pág. 140 y sig.- Véase todo el capítulo V del De Cive. 2

44.- Id, pág. 137 y sig.

45.- En el multicitado "Prefacio" al De Cive, pág. XXV.

46.- De Cive, Cap. XII, I, pág. 129.

47.- El XIII,

48.- De Cive, Cap. XIII, 2, pág. 142. William A. Luyten hace las dos siguientes afirmaciones sobre la doctrina de Hobbes: "la seguridad es la única razón por la cual las personas se cometen a alguien"; "no se preocupa tanto por la justicia como por la seguridad del Derecho" (Fenomenología del derecho natural, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1968, págs. 73 y 75).

49.- De Cive, Cap. VI, 13, nota (pág. 77 y sig.)

50.- Frederick Copleston, S.J., A History of Philosophy. Vol. 5, Part. I, Image Books, Garden City, New York, 1964, pág. 79 y sig.

51.- "Introduction" a su edición crítica de los Two Treatises on Government de Locke, University Press, Cambridge, 1964, pág. 66.

52.- Paul Hazard, La crisis de la conciencia europea (1680-1715), trad. por Julián Morías, Eds. Pegaso, Madrid, 1941, págs. 210-211.

## NOTAS 25

53. - Laslett, en la citada "Introduction", pág. 19.
54. - Id., pág. 20
55. - Cita de George Gordon Collin, Historia de los filósofos políticos, trad. por Luis Fabricant, 2a. ed., Peuser, Buenos Aires, 1956, pag. 314.
56. - Citado por Collin, op.cit., pág. 314.
57. - An Essay concerning human understanding, ed. con introducción por A.D. Woozley, Collins, Fontana Library, Londres y Glasgow, 1964, pág. 56.
58. - Copleston, op. cit., pág. 80.
59. - Essay, L.I, c.1, 2.
60. - Gilbert Ryle, "John Locke" en Crítica, Revista hispanoamericana de filosofía, Vol I, No. 2 (Mayo, 1967), México, pág. 10 y sig.
61. - Op. cit., pág. 5.
62. - Essay, L.11, c.1, 24.
63. - Essay, L.11, c.1, 4.
64. - Ibidem.
65. - Cfr. Essay, L.11, c.1, 23.
66. - W.R. Sorley, Historia de la filosofía inglesa, trad. de Teodora Efrón y Julieta Gómez Paz, Lozada, Buenos Aires, 1951, pag. 130.
67. - Essay, L.11, c.2, 1.
68. - Id., L.IV, c. 2, 1.
69. - Id., L.11, c. 23, 2, - Puede leerse todo el capítulo 23 para conocer con más detalle el pensamiento de Locke al respecto.
70. - Id., L. 11, c, 18, 2.
71. - Id., L.1, c.2, 15.

- 72.- Hirschberger, Historia de la filosofía, Herder, Barcelona, 1956, t.11, pág. 93.
- 73.- Essay, L.I, c.3.
- 74.- Id, L.II, c.28, 5.
- 75.- Id, L.I, c. 3, 12.
- 76.- Id, L. IV, c.3, 6
- 77.- George Berkeley, Tratado sobre los principios del conocimiento humano, trad de Riserè Frondizi, 3a. ed., Losada, Buenos Aires, 1968, #92, pág. 175.- En este lugar no se menciona expresamente a Locke pero no hay duda que Berkeley está pensando en él, pues contra él dirige todo el Tratado mencionándolo muchas veces en forma explícita.
- 78.- Locke, Essay, L.II, c.1, 24.
- 79.- Berkeley, Tratado, #3.
- 80.- Riserè Frondizi, "Estudio preliminar" a su traducción del Tratado de Berkeley, ed. cit., pág. 23 y sig.
- 81.- George H. Sabine, Historia de la teoría política, 3a. ed. en español, trad. de Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, pág. 386.
- 82.- Historia de los filósofos políticos, ed.cit., pág. 320.
- 83.- Two treatises, II, 11, 14-15.
- 84.- Id, II, 11, 4.- Aprovechamos la traducción de José Carner (Fondo de Cultura Económica, México, 2aed. española, 1941) de los textos del Ensayo sobre el gobierno civil, que es el título del segundo tratado.
- 85.- Id, II, 11, 6.
- 86.- Id, II, 11, 8; II, 111, 16-20; II, VII, 87; II, XV, 172.
- 87.- Id, I, IX, 86.

88.- Id, 11, 11, 6.

89.- Id, 11, VII, 89; 11, VIII, 95-97.;

90.- Hischberger, op. cit., E. 11, pág. 95.

91.- Id, 11, XI, 134.

92.- Id, 11, VIII, 96.

93.- Id, 11, IX, 131.

94.- Las explica muy bien George H. Sabine en su Historia de la teoría política, ed. cit., págs. 386-388, 392-394, y 396-398.

95.- La educación universal se hizo obligatoria en Wuttemberg, desde 1565; en Holanda, en 1618; en Weimar, en 1619; en Escocia, en 1696; en Francia, en 1698. En cambio, en Inglaterra no fue sino hasta 1876 cuando las clases aristocráticas y buérguesa, controladoras de la monarquía constitucional, hicieron la educación universal de los pobres.

96.- Paul Hazard, El pensamiento europeo en el siglo XVIII, trad. de Julian Marías, Eds. Guadarrama, Madrid, 1958, pag. 93. El autor se refiere en estas palabras a la cultura teológica francesa, pero creemos que no es falsear su pensamiento el hacerlas extensivas a las culturas filosófica y política predominantes en ese tiempo y no nada más en Francia.

97.- Bertrand Russell, History of Western Philosophy, 9a. Impresión, George Allen & Unwin, Londres, 1965, pag. 617.

98.- Paul Hazard, op. cit., pág. 109.

99.- Cfr. Paul Hazard, op. cit., pág. 68.

100.- Paul Hazard, la Crisis de la conciencia europea, ed. cit., pág. 225.

101.- Frederick Copleston, S.J., A History of Philosophy, Vol. 5, Parte 11, Image Books, Garden City, Nueva York, 1964, pag. 63.

- 102.- Hume, Treatise of Human Nature, L.I, Parte IV, 2.
- 103.- Ibidem.
- 104.- Id, L.I, Parte IV, 6.
- 105.- Will y Ariel Durant, The Story of Civilization Vol IX, The Age of Voltaire. Simon & Schuster, Nueva Yor , 1945, pag. 143.
- 106.- Hume, An Enquiry concerning Human Understanding, Sección VIII, Parte I, 73.
- 107.- Id, Sección VII, Parte II, 60.
- 108.- Tratado de la naturaleza humana, L.I, Cuarta Parte, Sección I, según la traducción de Juan Segura Ruiz (Hume, Del conocimiento, Aguilar, 4a.ed., Buenos Aires, 1965, pág.137).
- 109.- Enquiry, Sección XII, Parte III, 132.
- 110.- Tratado, según Juan Segura Ruiz, op.cit., pág. 136.
- 111.- Treatise, L.I, Parte IV, 7, citado por Copleston, op. cit., pág. 119.
- 112.- Enquiry, Sección IV, Parte II, 32.

#### Capítulo V.

1.- Las Rélecciones Theologicae, Único testimonio impreso del magisterio del Padre Vitoria, se deben al celo de sus discípulos y de sus hermanos de hábito. El ilustre dominico se opuso a que se publicaran durante su vida. Se trata de trece disertaciones, de las cuales dos tratan de los asuntos de Indias y del derecho de la guerra, y una de la potestad civil.

2.- Citado por José M. Gallegos Rocafull, El hombre y el Mundo de los Teólogos Españoles de los Siglos de Oro, Stylo, Mexico, 1946, pag. 12. según palabras de Menéndez Pelayo.

3.- José M. Gallegos Rocafull, op.cit., pág. 10.

4.-Francisco de Vitoria, Derecho Natural y de gentes (trad. de Luis Getino, O.P), Emecé, Buenos Aires, 1946, "Relección Segunda de los Indios o del Derecho de Guerra," #27, pág. 230. Citaremos en adelante esta Relección así: De iure belli.

5.- Op. cit., "Relección Primera de los Indios", De los títulos no legítimos..., #1, págs.164-169.

6.- De iure belli, #60, pág.249.

7.- De iure belli, #1, pág.217.

8.- De iure belli, #60, pág. 249.

9.- De iure belli, #13 y 14, pág. 223.

10.- Gallegos Rocafull, op.cit., pág. 28.

11.- José M. Gallegos Rocafull, La Doctrina Política del P.Francisco Suárez, Jus, México, 1948, págs. 14-15.

12.- Tractatus de Legibus, libro II, capítulo V, párrafo 2, página 100 del tomo V de San Francisco Suárez Opera Omnia, edición de Luis Vives en 28 tomos. El Tractatus de Legibus et Legislatore Deo se encuentran en los tomos V y VI (París, 1856). Los textos citados pertenecen todos al tomo V. Las traducciones de los mismos son nuestras, pero hemos tomado en cuenta para ellas las versiones e interpretaciones de las tres obras siguientes: Luis Recaséns Siches, La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez, 2a.ed., Jus, México, 1947; José M. Gallegos Rocafull, La Doctrina Política del P.Francisco Suárez, Jus, México, 1948; y Francisco Cuevas Cancino, La Doctrina sobre el Derecho Natural, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1952. Estos tres autores han usado la traducción al español de Jaime Torrubiano Ripoll (10 vols., Ed. Reus, Madrid, 1918-1921).

13.- Tractatus de Legibus, II, V, 5 (t.V., pág.101).

14.- La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez, ed.cit., pág. 144. La letra cuniva es del autor.

15.- Tractatus de legibus, II, V, 12 (pág.103).

16.- Id., II, V, 9, (pág. 102).

17.- Id., II, V, 10, (pág. 102.).

18.- Tractatus de Anima, L.II, c.II, 2 (en el t.3 de la Opera Omnia, ed. Luis Vives, París, 1853, pág. 575). La traducción es nuestra.

19.- Id., L.III, c.I, 7 (pág. 615), aunque todo el capítulo desarrolla el tema.

20.- Id., L.IV, c.III, 3, 5, y 15 (págs. 722, 723 y 726).

21.- Disputationes metaphysicæ, I, sección VI, 27, según la traducción de J. Adúriz, S.J., en la ed. Espasa-Calpe Argentina (Col Austral, No. 381), 2a.ed., Buenos Aires, 1946, pág. 213.

22.- Tractatus de Anima, L. IV, c. III, 19 (pág. 728).

23.- Id., L.IV, c. V, 2 (pág. 734).

24.- Id., L.IV, c. VII, 3 (pág. 739).

25.- Id., L. IV, c. II (págs. 715 a 721). Esta posición de Suárez ha dado pie a que se le acuse de nominalista.

26.- Id., L.III, c.II, 1, (pág. 616).

27.- Id., L.IV, c.III, 19 (pág. 728).

28.- Id., L.IV, c.III, 25 (pág. 730).

29.- Cfr. Id., L.IV, c. III, 26 (pág. 730).

30.- Cfr. Ernesto Meneses Morales, Psicología General, Porrúa, México, 1967, cap. XVIII, especialmente las págs. 256 a 264.

31.- Disputationes metaphysicæ, I, sección II, 13 (trad. por J. Adúriz, S.J.). - Jacques Maritain desarrolla magistralmente la doctrina escolástica de los tres grados de abstracción en su obra Los Grados del Saber (trad. por Alfredo Frossard, Decisión de Broffer, 2 tomos., Buenos Aires, 1947).

32.- Id., I, sección 1, 5,

33.- Id., I, sección I, 26.

34.- Id., VIII, Introd. (según usando la traducción de la Colección Austral, esta vez del #1209). Además de la distinción mencionada, Suárez también se refiere a la "verdad en la significación".

35.- Id., VIII, sección II, 12.

36.- Id., VIII, sección VII, 27.

37.- En la 1a. parte de las Suma Teológica, q. 16, a 5.

38.- En la Suma contra Gentes, L.I. c. 60, donde explica una definición de Avicenna.

39.- Historia de la Filosofía, ed. cit., t. I. pág. 412 y sig.

40.- Hirschberger, op. cit., t. I, pág. 414.

41.- Tractatus de legibus, L. II, c. V, 9 (pág. 102).

42.- Id., L. II, c. V, 14 (pág. 103).

43.- Id., L. I, c. III, 10 (pág. 9).

44.- Id., L. II, c. V, 14 (pág. 103).

45.- Id., L. II, c. V, 10 (pág. 102).

46.- Id., L. II, c. IV, 10 (pág. 99) y c. V, posim (págs. 104 e 112).

47.- Hirschberger, op. cit., t. I, <sup>pág 414</sup> ~~o~~ XII, 5 (pág. 54).

48.- Tractatus de legibus, L. I, c. XII, 5 (pág. 54).

49.- Id., L. I, c. IV, 7 (pág. 15).

- 50.- Id., L.I, c.11, 5 (pág. 95).
- 51.- Id., L.II, c.XIV, 6 (pág. 134).
- 52.- Ibidem.
- 53.- Digesto, L.I, c.I, #10, 1.
- 54.- Tractatus de legibus, L.II, c.VII, 11 y 12 (pág. 115).
- 55.- Id., L.II, c. XVI, 4 (pág. 154).
- 56.- Id., L.II, c. XVI, 3 (pág. 154).
- 57.- Id., L.II, c. XVI, 9 (pág. 156).
- 58.- Id., L.II, c. XVI, 6 (pág. 155). La cursiva es nuestra.
- 59.- Ibidem.

### Capítulo VI

1.- Véase, a propósito de este último, el capítulo XVI de El otoño de la Edad Media de Johan Huizinga (trad. por José Gacs, Revista de Occidente, 7<sup>a</sup>. ed.; Madrid, 1967, págs. 333-355).

2.- Ya hemos dicho que se llega al de interpretación racionalista de la verdad en forma inconsciente. No creemos que la definición racionalista que acabamos de dar sea defendida y ni siquiera expuesta por alguno de los filósofos racionalistas de los siglos XVII y XVIII: pero la viven intuitivamente. La explicitación tendrá que esperar mucho tiempo; se halla ya perfectamente clara en el libro The Nature of Truth de Brand Blanshard (n. 1892).

3.- La primera obra publicada (en 1663) por Espinoza se titulaba Renati des Cartes principia philosophiae more geometrico demonstrata. Recogía en ella la aspiración cartesiana de formular una "matemática universal".

4.- Reglas para la dirección del espíritu, 5.

5.- Frederick Copleston, S.J., A History of Philosophy. Vol 4. Modern Philosophy: Descartes to Leibniz. Image, Nueva York, 1953, pág. 23 y sig. (La traducción es nuestra).

6.- " En los países católicos y calvinistas la educación era controlada por los eclesiásticos; en Inglaterra y en tierras luteranas era administrada en su mayor parte por clérigos controlados por el Estado. En casi todas las universidades, con excepción de la de Padua, se exigía a profesores y alumnos que aceptaran la religión oficial y se limitaba estrictamente a la libertad académica tanto por parte del Estado como de la iglesia. Las diferencias religiosas acabaron con el carácter internacional de las universidades: los alumnos españoles se limitaban a España, los ingleses ya no se matriculaban en la universidad de París, y la de Oxford hasta 1871 continuó la práctica de exigir a todos los aspirantes a grados la aprobación de los Treinta y Nueve Artículos de la Iglesia establecida. El pensamiento original tendió a desaparecer de las universidades y a refugiarse en academias privadas y en estudios no institucionalizados". (Will y Ariel Durant, The Story of Civilization, Vol VII. The Age of Reason Begins. Simon and Schuster, Nueva York, 1961, pág. 583 y sig. La traducción es nuestra).

7.- Lo mismo hay que decir de la Universidad de Oxford. Cuando en 1583 habló allí Giordano Bruno sobre la inmortalidad del alma y sobre el sistema de Copérnico, fue abucheado. Más tarde llamará a esa universidad "la viuda de la correcta enseñanza" (vedova de la buona lettere), "un ojaio de pedantería, ignorancia de la más obstinada y presunción, con mezclas de ordinario rústica que acabaría con la paciencia del santo Job".

8.- Esto lo ha probado, entre otras, el erudito y profundo libro de Etienne Gilson, Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien (J. Vrin, París, 1930).

9.- No debemos olvidar, sin embargo, que esta tradición permitió en su seno una gran variedad de respuestas filosóficas.

10.- Johannes Hirschberger, Historia de la Filosofía (trad. de Luis Martínez Gómez), t.1, Herder, Barcelona, 1959, pág. 387.

11.- Bertrand Russell, History of Western Philosophy, George Allen and Unwin, Londres, 1965, pág. 514, La traducción es nuestra).

12.- Fré

ledetich, ed. Historia de la Filosofía Moderna (trad. de J. Rovira Armengol).

13.- Estos datos de la vida de Bruno están tomados del excelente estudio de Rodolfo Mondolfo sobre el mencionado autor en su libro Figuras e Ideas de la filosofía del Renacimiento (2a.ed., Losada, Buenos Aires, 1968, págs. 36-102).

14.- Rodolfo Mondolfo, op. cit., pág. 39.

15.- Este es el tercer grado de abstracción o abstracción metafísica, explicada por Santo Tomás en la Suma Teológica, I, q. 85, a.1.

16.- Friedrich Jodl, Historia de la filosofía moderna (trad. de J. Rovira Armentgol), losada, Buenos Aires, 1951, págs. 86 y 87.

17.- Op. cit., pág. 83.

18.- J. Hirschberger, op. cit., t.L, pág. 388.

19.- F. Jodl, op.cit., pág. 92.

20.- Cfr. Cavalla del cavallo pegaso, 11, 248 (citado por R. Mondolfo, op. cit., pág. 64).

21.- R. Mondolfo, op. cit., pág. 68.

22.- Ibidem.

23.- Johannes B. Lotz, artículo "Inmanencia" en el Diccionario de Filosofía de Walter Brugger, S.J.

24.- Wilbur Long, artículo "inmanence" en el Dictionary of Philosophy de Dagobert D. Runes, Littlefield, Adams & Co., Ames, Iowa, 1960 (la trad. es nuestra).

25.- J.B Lotz, artículo citado.

26.- Op. cit., págs. 69 y sig.

27.- The Story of Civilization. Vol VII, The Age of Reason Begins. Simon and Schuster, Nueva York, 1961, pág. 365.

28.- Friedrich Jodl, op.cit., pág. 137 y sig.

29.- En Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien (J.Vrin, Paris, 1930).

30.- F.Jodl, op. cit., pág. 138.

31.- Discurso del método, III. Para esta obra, lo mismo que para las Meditaciones metafísicas, nos hemos servido de la traducción de Manuel Machado (véase Bibliografía), que ocasionalmente modificamos de acuerdo con el texto francés. Citaremos estas obras por sus iniciales que son respectivamente DM y MM. Sigue en cifra romana el número de la parte o de la meditación.

32.- DM, II

33.- Descartes, Lettres á la princesse Elisabeth (citado por Charles Renouvier, Descartes, trad. de Manuel Granell. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1950, pág 23).

34.- DM, I

35.- Id.

36.- Id.

37.- Id.

38. Las ciencias matemáticas eran las que más me agradaban, por la certeza y evidencia de sus razonamientos" (DM, I).

39.- DM, I

40.- Id.

41.- DM, II

42.- "Debo rechazar, no sólo lo que aparece manifestamente erróneo, sino también todo lo que me ofrezca la más pequeña duda" (MM, I)

43.- MM, I

44.- DM, II

45. - MM, I.

46. - Id.

47. - Id.

48. - DM, I.

49. - Descartes, Los principios de la Filosofía, Principio 13. - Cfr. DM, IV y MM, III o VI.

50. - DM, II.

51. - DM, II.

52. - DM, I.

53. - DM, II.

54. - DM, II.

55. - DM, I.

56. - DM, II.

57. - La pretensión de Descartes de haber logrado una filosofía para el hombre común, o, más exactamente, para "un hombre discreto [que] no tiene la obligación de haber leído todos los libros ni de haber oprimido con cunero toda la que se enseña en las escuelas", está explícito en su escrito incompleto Investigación de la verdad por la luz natural.

58. - Jacques Maritain, El sueño de Descartes (trad. de Arnoldo Luis Svaneschi), Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1934, pag. 117.

59. - Descartes, "Investigación de la verdad por la luz natural", en Das opúsculo, trad. de Luis Villoro, U.N.A.M., México, 1957, pág. 61.

60. - Una mayor explicación del nivel medio o de divulgación, así como de los niveles vulgar y científico, la hemos dado en nuestro Metodología del

Trabajo jurídico. Técnicas del seminario de Derecho. Escuela de Derecho, Universidad Iberoamericana, México, D.F., 1968, num. 68 a 81.

61.- Nuestro trabajo es precisamente un intento de lograr una mejor perspectiva del problema actual "razón-Derecho-justicia", examinando perspectivas pasadas. Pero reconocemos partir de una concepción. Sin embargo, creemos que nuestra concepción tiene un ventaja sobre algunas concepciones del pasado y es que estamos en una posición histórica que nos permite  juzgar ideas y concepciones del pasado por los efectos que han producido.

62.- Descartes, Tabla de los principios de la filosofía, primera parte, principio 43.

63.- Id. principio 30.

64.- DM, IV.- Cfr. MM, III.

65.- Ibidem.

66.- Ibidem. - Cfr. MM, V.

67.- DM, V.

68.- Jacques Maritain, Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau (trad. de Rafael Pividal, h.), Librería Editorial Santa Catalina, Buenos Aires, 1945, págs. 77 y 80.

69.- Descartes, Investigación de la verdad por la luz natural, pro  
mio.

70.- Descartes, Reglas para la dirección del espíritu, Regla I.

71.- Jacques Maritain, Tres reformadores, pág. 83.

72.- Descartes, Reglas para la dirección del espíritu, Regla II.

73.- Ibidem.

74.- Ibidem.

- 75.- Citado por José Antonio Maravall, Teoría del saber histórico, 3a. ed., Revista de Occidente, Madrid, 1947, pág. 62.
- 76.- Op. cit., pág. 60 y sig.
- 77.- Jacques Maritain, op. cit., pág. 85 y sig.
- 78.- Véanse las "Objecciones" que siguen a las Meditaciones Metafísicas.
- 79.- Pero el sueño parece <sup>haber</sup> tenido lugar en Ulm, a unos ciento diez kilómetros al suroeste de Neuburg.
- 80.- Jacques Maritain, El sueño de Descartes, pág. 9.- El biógrafo aludido es Baillet (véase Charles Adam y Paul Tannery, Oeuvres de Descartes, vol. X, pág. 101).
- 81.- De su diario, hoy perdido, pero del cual se han salvado algunos papeles gracias a Leibniz.
- 82.- Jacques Maritain, El sueño de Descartes, pág. 14.
- 83.- DM, II.
- 84.- Véase, por ejemplo, esta palabra en el Diccionario Ideológico de la lengua española de Julio Casares, o en el Dictionnaire arca-français de A. Bailly.
- 85.- Las referencias que siguen están todas tomadas de El sueño de Descartes de Jacques Maritain.
- 86.- Citado por Jacques Maritain, op. cit., pág. 134, nota 9.
- 87.- Cfr. DM, II.
- 88.- DM, II.
- 89.- Véase la sección 5 del capítulo primero.
- 90.- DM, II.
- 91.- MM, prefacio.

92.- Roger Lefèvre, La métaphysique de Descartes, 2a. ed., Presses Universitaires de France, París, 1966, pág. 16 (la traducción es nuestra).

93.- Pierre Ducassé, Las grandes filosofías (trad. de Adolfo A. de Alba), 3a. ed., Diana, México, 1969, pág. 67 y sig.

94.- Johannes Hirschberger, op. cit., t. II, pág. 13.

95.- Fragmentos publicados por J. Péladan (París, 1919), según cita de A.-D. Sertillanges (Le Christianisme et les Philosophies, Aubier, París, 1941, t. II, pág. 28). La traducción del francés es nuestra.

96.- Véase, por ejemplo, la quinta de las Reglas para la dirección del espíritu.

97.- Michele Federico Sciocco, "Los dos idealismos y la autodisolución del pensamiento moderno", en Estudios sobre filosofía moderna (trad. del italiano por Juan José Ruiz Cuevas), Luis Miracle, Barcelona, 1966, pág. 21.-Recomendamos especialmente este estudio para el tema que ahora nos ocupa.

98.- Sciocco, ibidem.

99.- Id, pág. 22.

100.- Ibidem.

101.- Id, pág. 23.

102.- Descartes, Reglas para la dirección del espíritu, Regla II.

103.- Id, Regla III.

104.- "El principal error y el más ordinario que encontramos en los juicios, consiste en creer que las ideas que están en mí, son semejantes o conformes a las cosas que están fuera de mí; si considerara las ideas como modos o formas de mi pensamiento sin pretender referirlas a cosas exteriores, apenas tendría ocasión de equivocarme" (Descartes, MM, II).

105.- Reglas para la dirección del espíritu, Regla III.

106.- Sciocco, op. cit., pág. 25.

107.- De Antiquissima Italorum sapientia, I, 3, según cita de M.F. Sciocco en "Consideraciones sobre el verum ipsum factum" de Vico con referencia a Kant y a Fichte" en Estudios sobre filosofía moderna, ed. cit., pág. 344. La traducción del latín es nuestra.

108.- Descartes, Los principios de la filosofía, Parte I, principio 30.

107.- Id., principio 43.

110.- "Y por lo que toca a las otras operaciones de la mente que la dialéctica pretende dirigir con la ayuda de estas primeras, son aquí inútiles, o mejor, deben ser contados entre los obstáculos, porque nada puede añadirse a la luz de la razón que en algún modo no la oscurezca" (Reglas..., Re  
gla IV).

111.- Reglas. . . , Regla VI.

112.- Id., Regla IX.

113.- Id., Regla VI.

114.- Id., Regla IV.

115.- Id., Regla VI.

116.- Id., Regla IV.

117.- MM, III.

118.- DM, IV.

119.- MM, II.

120.- MM, VI.

121.- MM, V.

122.- MM, V.

123.- MM, VI.

124.- MM, Respuestas a las primeras objeciones, ad primas<sup>11</sup>.