

TEMA 6. EL PROBLEMA DEL MÉTODO

En el siglo XVI comenzó a producirse en Europa una revolución científica cuyo motor principal fue la publicación, en 1543, de *“Sobre las revoluciones de las esferas celestes”*, la obra en la que Nicolás Copérnico planteaba el modelo heliocéntrico que acabaría sustituyendo al modelo geocéntrico de la astronomía tradicional. Pero no se trató de un simple cambio de teoría, sino de una forma nueva de hacer ciencia, basada en la experimentación y en la matematización de los fenómenos físicos. La Física, que hasta ese momento había sido una parte de la Filosofía (denominada “Filosofía Natural”) acabó separándose de esta y convirtiéndose en una disciplina independiente en el siglo XVII. Pero en el transcurso de los dos siglos que tardó en formarse definitivamente la nueva ciencia, la Filosofía hubo de replantearse la cuestión del conocimiento y de cuál era el método adecuado para obtenerlo. Esta cuestión epistemológica estaba íntimamente unida a cuestiones metafísicas y religiosas. El modelo físico vigente a finales de la Edad Media era la Física aristotélica, que se basaba en una metafísica igualmente aristotélica, una metafísica que había sido adaptada por los escolásticos (en especial por Sto. Tomás de Aquino) a los dogmas cristianos. El pensamiento de Aristóteles, que había sido sospechoso para la Iglesia en el siglo XIII, estaba tan asimilado por esta en el siglo XVI que lo que ahora se consideraba herético era su cuestionamiento. De este modo la nueva ciencia, que en sus inicios había sido compatible con el pensamiento metafísico y religioso, terminó convirtiéndose, en el siglo XVIII, en una forma de explicación de la realidad que se mantenía al margen de las cuestiones religiosas y que negaba la misma posibilidad de la metafísica como forma de conocimiento. Esta doble cuestión, la de la elección del método epistemológico y sus consecuencias para la metafísica y las creencias religiosas asociadas a esta, fue uno de los problemas fundamentales de la Filosofía Moderna.

1. Los inicios de la ciencia moderna.

La ciencia había empezado a cambiar en el siglo XIV a partir de la influencia de la filosofía nominalista. La **Escuela de Oxford** (también conocidos como mertonianos o calculadores) con **Thomas Bradwardine** (1290-1349) a la cabeza, aplicó las matemáticas a la física aristotélica, estudiando las relaciones cuantitativas del movimiento y la aceleración. Aunque no realizaron verdaderos experimentos, su concepción matematizante de la ciencia es un claro precedente del método experimental que posteriormente desarrollará Galileo. Por otra parte, la **Escuela de París**, en la que se incluyen **Juan Buridan** (1300-1358) y **Nicolas de Oresme** (1323-1382) y que también se encuadraba en el movimiento nominalista, puso en cuestión algunos de los principios de la física aristotélica (a diferencia de los mertonianos),

aunque aceptaban su modelo general del Universo. En concreto, la Escuela de París cuestionó la aplicación aristotélica del principio de causalidad al movimiento, aplicación que afirmaba que todo lo que se mueve es movido por una causa externa. La aceptación de este principio implicaba que para que un móvil se mantuviera en movimiento continuo, tenía que recibir una fuerza externa continua que lo moviera. El problema físico del movimiento de los proyectiles ponía en cuestión esta interpretación, ya que el proyectil continúa moviéndose después de perder contacto con la fuerza que lo impulsa (por ejemplo, una bala no necesita mantenerse en contacto con el cañón para continuar su trayectoria). La Escuela de París propuso una teoría, conocida como teoría del ímpetus, según la cual la causa motriz imprimía una fuerza al móvil (el ímpetus, que ya no era externo sino interno) que ejercía una acción constante sobre este. Aunque la teoría del ímpetus no ponía en cuestión que el movimiento continuo estuviese producido por una fuerza continua, y no reconocía la ley de la inercia¹, como no la reconoció Aristóteles, suponía al menos la aceptación de que las fuerzas que movían a un objeto podían ser internas y no externas (aunque procedieran en última instancia de una fuerza externa como un motor o la gravedad). Oresme llegó a emplear la teoría del ímpetus para afirmar que era posible que la fuese la Tierra, y no el Sol, el que se moviera, aunque acabó concluyendo que ninguno de los dos modelos, el geocéntrico tradicional o el heliocéntrico, era empíricamente demostrable. Finalmente, la **Escuela de Padua**, que se mantuvo activa desde el siglo XIV hasta el siglo XVI, reunió la influencia del averroísmo latino, de los mertonianos y de la teoría del ímpetus y defendió un modelo de física que, a pesar de ser todavía aristotélico, reunía la crítica a algunos principios básicos del aristotelismo con la matematización de los mertonianos, convirtiéndose en el antecedente medieval más claro de la ciencia moderna.

Sin embargo, la revolución científica moderna no fue iniciada por los aristotélicos sino por pensadores radicalmente enfrentados al aristotelismo. La fuente principal de la nueva ciencia fue la teoría heliocéntrica de Nicolás Copérnico(1473-1543), dada conocer públicamente en 1543. El modelo de Copérnico suponía el rechazo frontal del modelo aristotélico del Universo, ya que implicaba no solo que la Tierra se movía, sino también que no existía diferencia entre los mundos sublunar y supralunar. El hecho de concebir los movimientos celestes como explicados por las mismas leyes que los movimientos sobre la superficie terrestre, y un solo tipo de materia común a todo el Universo, suponía que podía unificarse el estudio de la astronomía y el estudio de la mecánica, y por tanto inauguraba la concepción actual de la Física. Astronomía y mecánica avanzaron una de la mano de la otra a través de los descubrimientos de Galileo, Tycho Brahe y Johannes Kepler hasta que finalmente fueron unificadas por la teoría de la gravedad de Newton, en el siglo XVII, considerada como la madurez de la nueva ciencia.

Pero la teoría heliocéntrica no fue el único motor de la revolución científica, ya que muchos problemas técnicos (como la necesidad de calcular las trayectorias de los proyectiles, establecer las coordenadas en los nuevos viajes marítimos transatlánticos, calcular la resistencia de los materiales para las obras de ingeniería, etc.) influyeron en el desarrollo de la ciencia, así como el estudio del magnetismo y la electricidad, emprendido por William Gilbert (1544-1603). De este modo, pueden encontrarse dos raíces diferentes para el desarrollo de la nueva ciencia: por un lado, la tradición académica, en la que el tema central era la astronomía y los problemas de mecánica relacionados con ella, siendo en este caso el modelo copernicano, opuesto al tradicional modelo aristotélico, el motor principal del cambio. Por otro lado, la tradición artesanal de los ingenieros, cuyo objetivo directo era la resolución de problemas técnicos y no la confección de un modelo completo del Universo (con sus consecuencias metafísicas incluidas), que era el objetivo de la tradición académica. En la tradición artesanal, el motor del cambio fueron los nuevos retos planteados por los

¹ . La ley de la inercia, descubierta por Galileo Galilei, fue la clave para la resolución de este y otros problemas de física, y suponía apartarse definitivamente del modelo aristotélico.

descubrimientos geográficos, las nuevas armas y las nuevas formas de producción protocapitalistas, campos en los que la influencia del modelo aristotélico era mucho menor. En toda Europa la ciencia avanzó gracias al desarrollo de ambas tradiciones, pero su peso relativo variaba de un lugar a otro, siendo predominante el planteamiento académico en Italia y Alemania, y el planteamiento artesanal en Inglaterra, lo cual contribuye a explicar los diferentes métodos científicos propuestos en cada una de estas zonas. De todos esos modelos vamos a estudiar solo dos: el modelo basado en la inducción de Bacon, que no tendrá éxito de manera inmediata, pero será un antecedente muy relevante para la ciencia del siglo XIX, en particular para la biología, y el modelo deductivo y experimental de Galileo, que será el adoptado por la nueva Física y el método más típico de la ciencia moderna hasta la actualidad.



1.1. El método cualitativo-inductivo de Bacon

A comienzos del siglo XVII Francis Bacon (1561-1626) publicó la primera obra enteramente dedicada a la cuestión del método científico. En sentido estricto, Bacon no era un científico, sino un filósofo. Profesionalmente, se dedicó a la diplomacia, el derecho y la política, llegando a ser lord canciller de Inglaterra entre 1618 y 1621. Cuando era estudiante en la Universidad de Cambridge, Bacon ya consideraba que la filosofía aristotélica estaba desfasada tanto en sus objetivos (explicar la realidad de manera puramente teórica, dejando al margen la utilidad práctica de la ciencia, es decir, la tecnología) como en sus métodos, basados fundamentalmente en la deducción (sobre todo en el silogismo aristotélico) en perjuicio de la inducción y la experiencia directa. Bacon se propuso crear un método general para todas las ciencias que resolviera las deficiencias del viejo método aristotélico sobre una nueva base. Bacon realizó una crítica de las dos tradiciones de pensamiento científico que se habían desarrollado de forma separada: por un lado, una tradición artesanal, centrada en la experiencia y la utilidad técnica, pero que no sistematizaba en teorías sus descubrimientos. Por otro, la tradición de la filosofía, culta y académica, basada en la ciencia aristotélica, que según Bacon se había vuelto estéril al dedicarse a la especulación y dejar de lado la experiencia concreta, aunque tenía a su favor la capacidad de sistematización de la que carecía la tradición artesanal. Bacon consideró que el verdadero método científico pasaba por la unión de ambas tradiciones, de tal modo que la tradición culta aportara la interpretación teórica y sistemática, y la tradición artesanal la experimentación y la aplicación práctica. Bacon plasmó estas ideas en su obra “*Novum organum*”, publicada en 1620. Resulta evidente la referencia al “*Órganon*” de Aristóteles, la obra que durante toda la Edad Media había constituido el manual sobre razonamiento y método científico por excelencia. Ya desde su título, Bacon está dejando clara su intención de que esta nueva metodología sustituya a los métodos de la ciencia antigua y medieval.

El “*Novum organum*” comienza estableciendo el objetivo de la ciencia, que no es sino el dominio de la naturaleza por parte del hombre, para lo cual es preciso el conocimiento de

dicha naturaleza², ya que esta solo puede ser dominada obedeciendo sus leyes naturales, es decir, conociendo cuales son las causas eficientes que producen determinados efectos. Como puede verse, toda la investigación científica se dirige, según Bacon, a lograr efectos prácticos que mejoren las condiciones de vida del ser humano, esto es, se dirigen a la tecnología útil, y no al conocimiento por el mero conocimiento, como decía Aristóteles. Si el conocimiento teórico es importante, lo es solo porque es necesario para desarrollar las aplicaciones prácticas, pero no porque sea un valor en sí mismo, como consideraba la ciencia tradicional.

¿Cómo lograr dicho conocimiento científico? Según Bacon, el silogismo aristotélico (es decir, la lógica empleada en su tiempo) es completamente inútil para esta tarea, ya que el silogismo consta de conceptos, y estos conceptos son producto de una abstracción apresurada, y por tanto confusos, de tal modo que el silogismo solo sirve para perpetuar los errores del pasado, pero no para enmendarlos ni para descubrir verdades nuevas. Bacon acusa a la filosofía tradicional de realizar generalizaciones precipitadas al partir de los casos sensibles concretos e intentar llegar enseguida a los axiomas más generales, para a continuación intentar deducir todo el conocimiento a partir de dichos axiomas (realmente, esto es lo que Platón pretendía en la analogía de la línea). Por contra, Bacon propone un proceso inductivo mucho más lento, en el cual a partir de los hechos y los datos sensibles se extraigan axiomas menos generales, los que sean inmediatamente alcanzables, para luego, a partir de estos axiomas y gradualmente, ir produciendo los axiomas más generales (los axiomas menos generales serían el objeto de la física, y los más generales el objeto de la metafísica, no existiendo así una separación radical entre ambas, sino tan solo una diferencia de grado). Si las premisas no se han establecido de forma segura con este método, sino que han sido producidas con una inducción apresurada, el tratamiento que de ellas haga la deducción no logrará sino extender los errores de tales premisas.

Bacon considera que el nuevo método no puede simplemente añadirse a los conocimientos obtenidos por la filosofía tradicional, ya que los conceptos de esta, como hemos visto, están viciados por una inducción negligente. Lo que propone, al igual que hará más adelante Descartes, es comenzar de nuevo, rechazar todos los conceptos heredados y reconstruir todo el conocimiento desde un principio con el nuevo método. Bacon denomina a tales prejuicios “ídolos”, y los clasifica en cuatro grupos:

- i) “Ídolos de la tribu” son los errores que se producen por tendencias propias de la naturaleza humana, tales como quedarse en las apariencias sensibles sin profundizar en las causas ocultas de los fenómenos (e ignorando aquellas realidades que no son directamente observables), creer en las ideas heredadas y rechazar la evidencia que habla contra dichas ideas (lo que hoy se denomina “sesgo de confirmación”), o creer aquello que nos es agradable creer, y tomar por verdadero lo que nos gustaría que fuese verdadero (lo que hoy se denominaría falacia idealista), o la tendencia a creer que existe algo permanente en fenómenos que están en constante cambio (lo que no es sino la base del concepto aristotélico de substancia), o a antropomorfizar la

² . Bacon dice que “conocimiento y poder humano viene a ser lo mismo”. Esta cita es el origen del tópico “el conocimiento es poder”.

naturaleza, atribuyéndole cualidades que en realidad son humanas, como las intenciones, que son el origen de la creencia en causa finales, propias del ser humano, y no de la naturaleza (Bacon rechazó las causas finales no solo en la física, sino también en la metafísica).

- ii) “Ídolos de la caverna(o la madriguera)” son los errores que proceden del temperamento, educación y experiencia de cada individuo particular, que le llevan a interpretar los fenómenos desde sus prejuicios personales.
- iii) “Ídolos de la plaza del mercado”, que son los errores introducidos por las convenciones del lenguaje. Dichas convenciones (esto es, el significado de los términos) proceden de las concepciones comunes y antiguas que se tenían sobre un fenómeno, y constituyen por tanto un obstáculo para la expresión de concepciones nuevas. Bacon especifica, además, que el lenguaje permite hablar de objetos que no tienen referencia (es decir, que no existen), y al permitirnos hablar de ellos crea la ilusión de que se trata de entidades reales (explícitamente, Bacon cita al Motor Inmóvil como una de dichas entidades ficticias). Por último, el lenguaje natural está repleto de términos ambiguos que pueden referirse a distintos significados o que no están correctamente definidos.
- iv) “Ídolos del teatro”, que son las antiguas doctrinas filosóficas que han contaminado el pensamiento puramente científico produciendo teorías erróneas. Bacon clasifica estas falsas doctrinas en tres grupos: el primero de ellos, al que llama “filosofía sofística”, incluye aquellas doctrinas que emplean la dialéctica (en este contexto se refiere al razonamiento deductivo, y sobre todo al silogismo) para alcanzar conclusiones sobre la naturaleza a partir de premisas que realmente no están demostradas, dejando a un lado la experiencia y distorsionando la realidad para que coincida con los principios de su filosofía. El principal representante de este grupo es, según Bacon, Aristóteles³. El segundo grupo es el de la “filosofía empírica”, a la que pertenecen aquellos que solo emplean unas pocas observaciones asistemáticas y la mera experiencia (y no el método inductivo ideado por Bacon) para extraer sus conclusiones. En este grupo se encuentran, según Bacon, algunos filósofos naturales coetáneos suyos, y en concreto incluye en este grupo a William Gilbert⁴. Por último, la “filosofía supersticiosa” es aquella que introduce cuestiones teológicas en la filosofía natural (es decir, en el

³. Irónicamente, Aristóteles había utilizado en el “Órganon” el nombre de la corriente sofista, de la que era enemigo declarado, igual que Platón, para denominar a los argumentos falaces. Ahora Bacon utiliza ese término con su significado de “error de razonamiento” que le dio Aristóteles, para calificar la propia doctrina de Aristóteles.

⁴ . W. Gilbert (1544-1603), a diferencia de Bacon, si realizó importantes contribuciones a la ciencia. Estudió la electrostática y el magnetismo, y llegó a afirmar que la Tierra se comportaba como un imán. Sobre esta base, produjo una teoría según la cual los planetas orbitarían alrededor del Sol gracias a la interacción de fuerzas magnéticas.

estudio de la materia física), tal como hicieron, en opinión de Bacon, Platón y los pitagóricos.

Como puede verse, los dos primeros ídolos de la filosofía (la sofista y la empírica) son en realidad dos visiones parciales del método científico: la de aquellos que intentan reducir el método a la deducción, y la de aquellos que hacen inducciones asistemáticas (esto es, las tradiciones académica y artesanal ya citadas). Frente a ellas, Bacon propone un método de inducción que se base en la planificación, y no en la mera observación. Este método consta de dos partes: la primera consiste en una recopilación de casos positivos (se da el fenómeno) y negativos (no se da el fenómeno) a los que se añaden casos en los que el fenómeno está presente en diferentes grados. Por ejemplo, si queremos averiguar en qué consiste el calor, lo que haremos será reunir los casos en que el calor está presente (los rayos del Sol, el fuego, etc.), los casos en que está ausente (los rayos de la Luna, el agua, etc.), y los casos en que el calor está presente en diferentes grados (por ejemplo, el calor en los animales aumenta cuando estos hacen ejercicio). Con todos estos casos se construye una tabla comparativa⁵ a partir de la cual podemos encontrar la causa del calor, ya que dicha causa debe ser un fenómeno que está presente en todos los casos positivos, ausente en todos los casos negativos, y presente en diferentes grados en los casos graduados. Lo que está proponiendo Bacon no es sino emplear conjuntamente los métodos de inducción que actualmente se denominan método de concordancia (“si en todos los casos se da un efecto, la causa del efecto es una característica presente en todos los casos”), método de diferencia (“si en un caso se da el efecto y en otro no, la causa de dicho efecto es una característica que se encuentra en el caso en que hay efecto, y que no se encuentra en el caso en que no hay efecto”) y método de variación concomitante (“si un fenómeno varía y otro varía en la misma proporción, bien directa o bien inversamente, ambos fenómenos están conectados por algún vínculo causal: o bien uno es la causa del otro, o bien ambos son efecto de una tercera variable”).⁶ El método de Bacon procede fundamentalmente por exclusión: cualquier característica que esté ausente cuando se encuentre presente el efecto, o que no varíe cuando el efecto varía, no puede ser la causa de dicho efecto. Con las características que quedan, podemos plantear una causa posible provisional, que es la conclusión de la primera parte del método.⁷

La segunda parte del método consiste en la contrastación de las diversas hipótesis posibles. Para ello, Bacon proponía ocho métodos diferentes, pero tan sólo llegó a escribir acerca de dos de ellos (el “*Novum Organum*”, como casi toda la obra de Bacon, está inacabado): la primera eran las “instancias solitarias”, ejemplos del fenómeno estudiado en la que este se daba de manera separada respecto a otros fenómenos con los que podría confundirse; la segunda eran las “instancias luminíferas”, ejemplos en los que el fenómeno se daba con especial intensidad.

Una vez contrastada una hipótesis provisional, esta se convertía en una ley natural (una “forma”, en la terminología de Bacon, que como puede verse emplea este término de una manera muy distinta a como lo hizo Aristóteles). Las diversas leyes serían tratadas con el mismo método inductivo, a través de tablas positivas, negativas y concomitantes, a fin de

⁵ Bacon redactó una lista de 130 temas que consideraba merecedores de investigación y la presentó al rey Jacobo I, del que fue canciller, para que este ordenase que se recopilara información sobre tales temas, aunque no consiguió su propósito.

⁶ Esta denominación y definición de los métodos de inducción fue propuesta por John Stuart Mill en el siglo XIX, y es la que se sigue empleando en la actualidad. Como puede verse, coinciden completamente con el método de Bacon.

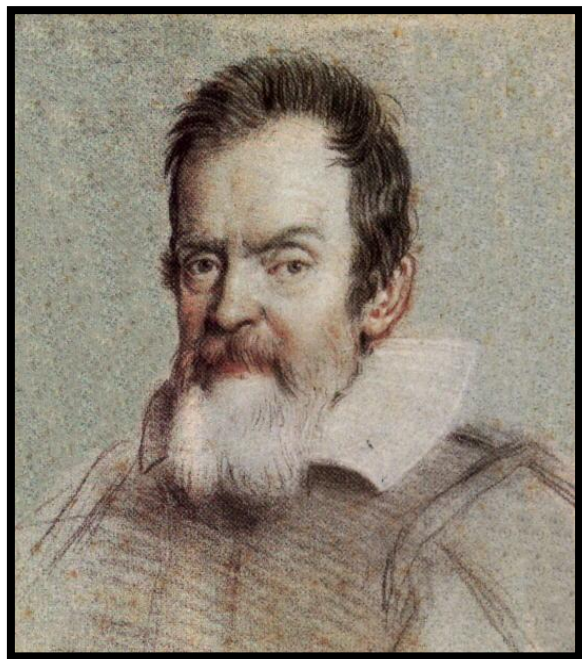
⁷ Respecto al calor, Bacon propuso como causa posible del calor el movimiento de las partículas de los cuerpos, es decir, los átomos, ya que Bacon defendía una concepción atomista de la materia.

obtener axiomas más generales que expliquen como casos las leyes concretas, avanzando así hacia un nivel cada vez mayor de generalidad sin abandonar en ningún momento la contrastación experimental.

Aunque el método de Bacon se considere “experimentalista” en realidad lo que él propone es algo bastante distinto de lo que actualmente se denomina “experimento”. En primer lugar, Bacon proponía una ciencia cualitativa (en esto coincidía con la tradición aristotélica) y no cuantitativa, es decir, matematizada, que es el tipo de ciencia que habían comenzado a plantear los nominalistas a fines del siglo XIV y que constituía, como veremos a continuación, el modelo científico de Galileo Galilei. Bacon desconfiaba de las matemáticas, ya que consideraba estas como una parte más del sistema deductivo al que pertenecía el silogismo, y por tanto como incapaces, por sí mismas, de descubrir nuevas verdades. Por ello, Bacon rechazaba el método de Galileo, ya que este aislaba los fenómenos de su contexto natural y tenía en cuenta tan solo aquellos aspectos de los fenómenos que podían ser medidos y expresados matemáticamente. El método que se encuentra a la base del desarrollo de ciencia moderna en los siglos XVI y XVII es el de Galileo, no el de Bacon. El método de este último, que recomienda la recopilación de una gran cantidad de hechos y el estudio comparativo de los mismos, no sería realmente puesto en práctica hasta que a mediados del siglo XIX la geología y la biología evolucionista lo adoptasen como método de investigación.

1.2. El método hipotético-deductivo de Galileo

Galileo Galilei (1564-1642) está considerado como el iniciador de la física moderna, basada en la utilización de las matemáticas para encontrar relaciones cuantitativas entre las diferentes magnitudes físicas. Galileo defendió vehementemente el modelo heliocéntrico de Copérnico, y se opuso radicalmente a la física aristotélica, demostrando experimentalmente que los supuestos básicos de esta estaban equivocados. Por ejemplo, gracias a la invención del telescopio (basándose en un aparato anterior inventado en Holanda), Galileo observó los cráteres lunares y las manchas solares, demostrando de este modo que la



materia de la que estaban constituidos los astros no era inmutable, y que en consecuencia el supuesto aristotélico según el cual existían dos mundos diferentes, uno sublunar, compuesto de tierra, aire, agua y fuego, y uno supralunar, compuesto de éter, era errónea. Esto abría la puerta a considerar que las leyes del movimiento de los astros y del movimiento en la superficie de la Tierra eran las mismas, supuesto este sin el cual no podría haberse producido la física moderna. En mecánica, Galileo formuló el principio de inercia (explícitamente negado por Aristóteles) y demostró que la aceleración en caída libre es constante para todos los cuerpos y no depende de su peso, como creía Aristóteles.

En 1616 la Inquisición condenó las teorías copernicanas (publicadas mucho antes, en 1543) como heréticas. En 1632 Galileo publica *“Diálogo sobre los principales sistemas del mundo”*, obra en la que expone los sistemas astronómicos geocéntrico y heliocéntrico. Supuestamente, la obra pretende exponer imparcialmente ambos sistemas, pero en realidad se decanta claramente por el sistema copernicano, y ridiculiza los argumentos de los aristotélicos, puestos en boca de un personaje denominado “Simplicio”. Aunque la obra se publicó con el permiso expreso del Papa, Galileo fue llevado a juicio por la Inquisición, que le acusó de reinterpretar la Biblia en dicho escrito. En 1633, Galileo fue obligado a abjurar de la teoría copernicana, y se le condenó a prisión de por vida (condena que le fue conmutada por arresto domiciliario) y toda su obra fue prohibida. Como veremos más adelante, esta condena fue una de las razones por las que Descartes escribió el “Discurso del método”.

El método de Galileo (denominado por él “método compositivo-resolutivo”, pero equivalente al método hipotético-deductivo, como se le denomina en la actualidad) se basa en la aplicación de las matemáticas al estudio de los fenómenos físicos. La primera fase del método consiste en el análisis de un fenómeno a partir de la observación. No se trata de la mera experiencia, sino de una observación científica que pretende aislar los elementos claves que intervienen en el fenómeno, (tales como “masa”, “velocidad”, “tiempo”, “distancia”, “aceleración”, etc.) y que implica que estos sean medidos y cuantificados de alguna manera (este paso es semejante al momento del “análisis” en el método cartesiano). A continuación, se propone una hipótesis que relacione matemáticamente (lo que al tiempo se supone que las relaciona causalmente) las regularidades observadas en los fenómenos. Estas hipótesis son meramente provisionales, y para ser establecidas firmemente deben ser contrastadas por medio de experimentos. Para la realización del experimento que confirme o refute la hipótesis, Galileo deduce de la hipótesis consecuencias implicadas en ella. Esto es posible gracias a la formulación matemática de dichas hipótesis, ya que basta con sustituir las variables por determinados valores para obtener una predicción. El objetivo es averiguar qué ocurriría según la hipótesis si dichas variables adoptaran valores que no adoptan normalmente en la vida cotidiana. Acto seguido, se realiza el experimento, que consiste precisamente en la creación de una situación artificial en que las variables toman esos valores predeterminados. Si el valor de la variable que hace el papel de conclusión o efecto se corresponde con el valor predicho por la hipótesis, entonces esta se confirma. Si no es así, la hipótesis ha sido refutada y vuelve a iniciarse el proceso para buscar una nueva hipótesis.

El papel otorgado por Galileo a las matemáticas iba más allá del de un mero instrumento. Galileo, muy influido por el pensamiento platónico y pitagórico, creía que las matemáticas representaban la estructura de la realidad, y no tan sólo un cálculo que permitía relacionar cualidades diferentes (decía que las matemáticas eran el lenguaje con el que Dios había escrito el libro de la Naturaleza). En consecuencia, Galileo adoptó los supuestos metafísicos que habían defendido en la antigüedad los platónicos, en especial aquel que afirma que las figuras perfectas son el círculo y la esfera, y que en consecuencia la organización del Universo, que es perfecto, sigue dichas formas geométricas. Estos supuestos ya habían sido criticados como meras supersticiones por otros autores, entre ellos Bacon, que como vimos defendía una ciencia cualitativa, y no cuantitativa, pero también por científicos como Tartaglia, que sí empleaban la matematización de la física, pero tan solo como un instrumento de medida. Sin embargo, Galileo defendió las implicaciones platónicas del uso de las matemáticas, y por ello se negó a aceptar las leyes de Kepler, ya que afirmaba que las órbitas celestes tenían que ser circulares y solo circulares, y en ningún caso elípticas como descubrió el astrónomo alemán en 1609.

Por otra parte, la matematización defendida por Galileo implicaba que cualquier fenómeno que no pudiese ser cuantificado quedaba inmediatamente fuera del campo de estudio de la física. Esta postura contribuyó a la diferenciación entre cualidades primarias, que eran aquellas cualidades que podían cuantificarse y que en consecuencia se consideraban plenamente reales (es decir, cualidades objetivas de la materia, como la masa o el movimiento), y cualidades secundarias, que no podían ser cuantificadas y que se consideraban como fenómenos dependientes de los órganos perceptivos de los sujetos (tales como los colores, sabores, sonidos, etc.), y en consecuencia como no pertenecientes a la realidad en sí misma. Esta distinción fue una de las ideas que contribuyó a que se inaugurase un nuevo punto de vista respecto a la epistemología, el idealismo epistemológico, que como veremos más adelante es una característica central del pensamiento moderno.

2. El escepticismo moderno

A finales del siglo XIV comenzó a darse en Italia un movimiento de recuperación del pensamiento y la literatura clásicas denominado “humanismo”, que pronto se extendería al resto de Europa dentro de la cultura del Renacimiento. El humanismo se inició como un programa educativo que consideraba la retórica y la literatura grecolatinas como un elemento clave en la formación intelectual. Los textos grecolatinos habían formado parte de la educación medieval ya desde la fundación de las primeras escuelas monacales en el siglo VI, así que no puede decirse que este planteamiento fuese completamente novedoso. Sin embargo los humanistas se preocuparon por la recuperación de textos literarios y filosóficos que habían sido relegados como secundarios durante la Edad Media, sobre todo a partir del predominio del pensamiento aristotélico desde el siglo XIII, y en particular recuperaron las obras de las corrientes de pensamiento helenísticas (escepticismo, epicureísmo y estoicismo), que no habían tenido papel alguno en las diversas síntesis de pensamiento pagano y cristiano elaboradas por la escolástica. El humanismo se presentaba así como una corriente contraria a la escolástica, y mayoritariamente ponía en cuestión el pensamiento aristotélico (a veces a favor del pensamiento platónico, como en la Academia Platónica fundada en Florencia, a veces a favor de alguna de las escuelas helenísticas), separándose de los asuntos teológicos (aunque no negaban la religión, ni excluían los principios cristianos de su pensamiento) centrándose en los asuntos humanos: el objetivo del pensamiento humanista no es ya la comprensión de verdades trascendentes, que se dejan a la teología dogmática y la fe, sino el perfeccionamiento ético e intelectual del ser humano individual, basándose en las capacidades naturales de este.

El humanismo no es un pensamiento uniforme, sino una corriente en la que aparecen multitud de doctrinas contrapuestas, que van desde la reinterpretación de Aristóteles en un sentido naturalista semejante al empleado por Averroes, pero más radical (llegando a negarse abiertamente la existencia del alma como algo separable del cuerpo), hasta la recuperación del pensamiento platónico (presente, por ejemplo, en la concepción matematizante de Galileo), pasando por diversos reformismos cristianos, dentro de la Iglesia Católica (Erasmus de Rotterdam) o fuera de ella (el humanismo protestante de Melanchton), así como por la reaparición de algunas doctrinas escépticas, epicúreas o estoicas. Nos centraremos en estas

últimas, sobre todo en el escepticismo, dado que esta corriente de pensamiento, particularmente presente en Francia, es explícitamente citada por Descartes como uno de los enemigos contra los que dirige su *“Discurso del método”* (el otro sería el pensamiento escolástico defendido todavía en el siglo XVII por los jesuitas, es decir, el aristotelismo).

A mediados del siglo XVI se tradujeron y publicaron en Francia dos obras de Sexto Empírico⁸, *“Esbozos pirrónicos”* y *“Contra los profesores dogmáticos”* (en referencia al dogmatismo platónico y aristotélico), ambas defensas del escepticismo antiguo de Pirrón⁹. Años después, en 1580, **Michel de Montaigne** (1533-1592) publicó sus *“Ensayos”*, que constituyen una versión moderna del pirronismo. En esta obra Montaigne afirma que no existe ninguna certeza, y para ello emplea argumentos que toma del escepticismo antiguo: todo conocimiento depende de los sentidos, pero estos son relativos (personas diferentes, o la misma persona en diferentes momentos y circunstancias, perciben de manera distinta), de tal modo que dicha relatividad se traslada a cualquier pretendido conocimiento; además, cualquier criterio empleado para juzgar la



validez de un argumento puede a su vez ser cuestionado, con lo cual las formas de razonamiento que pretenden superar las limitaciones de la experiencia tampoco pueden fundar un conocimiento seguro; por otra parte, tanto los objetos de conocimiento como el sujeto que conoce están continuamente transformándose, de tal modo que no hay nada estable que conocer. Montaigne emplea este escepticismo para rechazar la presunción humana: el ser humano se cree superior a los animales, pero en realidad es como ellos y está sometido a la misma naturaleza. Montaigne critica duramente la ambición política, la pretensión de imponer la propia opinión a los demás, las disputas religiosas entre católicos y protestantes (tan virulentamente presentes en la Francia de su tiempo), el sometimiento o desprecio de otras culturas diferentes a la europea, etc. Sin embargo, estas críticas no suponen una postura beligerante respecto a la tradición religiosa, moral o política: Montaigne, como en su momento hizo Pirrón, y como hará más tarde Descartes (de forma provisional) considera que dado que todas las normas y creencias son relativas y dudosas, no tiene sentido oponerse a los valores y costumbres de la sociedad en la que se vive, ya que ninguna opinión que cuestione dichos valores puede, en realidad, ser más válida o más justificable que la tradición.

⁸ . Sexto Empírico vivió entre los siglos II y III d.c. En sus obras defiende un punto de vista completamente empirista y fenoménico, enfrentado tanto a la metafísica platónica y aristotélica (dogmática) como a la estoica. En sus obras recopiló los argumentos escépticos de los autores anteriores a él, siendo la principal fuente en lo que se refiere al conocimiento del escepticismo antiguo.

⁹ . Pirrón de Elis (365-275 a.c) está considerado el fundador de la corriente escéptica en el helenismo, y representa el escepticismo más radical, según el cual nada puede ser conocido con seguridad, por lo que el individuo debe dejar de discutir y cavilar sobre las diferentes doctrinas, limitándose a aceptar las costumbres del lugar en el que vive, a fin de lograr la ataraxia, esto es, la imperturbabilidad de ánimo que según los escépticos, lo mismo que para los epicúreos o los estoicos, constituye la felicidad.

En consecuencia, Montaigne recomienda dos cosas: en primer lugar, plegarse a la Naturaleza a la que estamos tan sometidos como el resto de los animales (una doctrina tomada del estoicismo antiguo); en segundo lugar, aceptar el gobierno monárquico, la religión cristiana y la moral tradicional, simplemente porque son las creencias y normas de la sociedad en la que hemos nacido. Por tanto, el escepticismo de Montaigne conduce a un conservadurismo en el terreno de la filosofía práctica y de la religión, y no constituye un cuestionamiento, sino un refuerzo, de la tradición establecida.

Montaigne, como buen escéptico, no ofrece ni defiende una doctrina concreta, y justifica sus *“Ensayos”* afirmando que él no pretende enseñar nada, sino tan sólo mostrarse a sí mismo y a sus pensamientos. Dado que no es posible conocer nada con certeza, Montaigne concebirá la filosofía como un proceso de introspección cuya finalidad es que el sujeto individual se experimente a sí mismo y reflexione sobre su vida, sobre las limitaciones de esta, y sobre todo sobre su muerte inevitable. Este punto de vista individualista, autobiográfico, que es ajeno a la mayor parte de la filosofía antigua y medieval¹⁰, va a tener gran fortuna en la filosofía moderna y contemporánea: fue uno de los elementos que contribuyó a la centralidad del sujeto en la filosofía moderna y a la aparición en el siglo XVII del idealismo epistemológico que es la principal expresión de dicha centralidad. Además, puede considerarse un antecedente remoto de la actitud individualista y romántica del pensamiento del siglo XIX, y de la corriente existencialista del siglo XX.



Si la actitud de Montaigne hacia la filosofía práctica puede considerarse un antecedente de la moral provisional de Descartes, la obra del escéptico **Francisco Sánchez** (1551-1623) es al tiempo un precedente de la duda metódica cartesiana y la forma de escepticismo que este probablemente quería refutar. Español de nacimiento, Francisco Sánchez se trasladó a Francia en su niñez (su familia era judeoconversa) y fue profesor de medicina en las universidades de Montpellier y Toulouse. En 1580 publicó su principal obra, cuyo título es bien explícito: *“Del más noble y universal primer saber: que nada se sabe”*. En este libro adopta una postura radicalmente

antiaristotélica, y por tanto antiescolástica, rechazando por completo cualquier argumento de autoridad y afirmando que la lógica silogística no es clara y supone principios que no son evidentes, y que estas doctrinas están plagadas de términos mal definidos y confusiones lingüísticas, siendo la principal de ellas la creencia en esencias cognoscibles. Según Sánchez, solo tenemos acceso a los accidentes, y nunca a las esencias de las cosas, y esto limita nuestra capacidad cognoscitiva, de tal modo que la certeza absoluta es imposible y todo conocimiento se mantiene siempre como simplemente probable, provisional y continuamente revisable. Sánchez parte en su obra de la duda y busca reexaminar todas las cosas por sí mismo

¹⁰ . El único antecedente reseñable de esta forma de hacer filosofía serían las “Confesiones” de S. Agustín.

rechazando la validez de las doctrinas anteriores, pero a diferencia de lo que posteriormente planteará Descartes, cree que dicha duda es irresoluble y que por tanto no puede nunca ser superada por completo (no es, o no es solo, una duda metódica, aunque Sánchez afirma que el punto de partida de toda investigación sea la puesta en duda de lo que creemos saber sobre el asunto). Sánchez admite dos fundamentos para el conocimiento humano: el testimonio de los sentidos, que tan solo puede darnos las apariencias (los fenómenos), y la introspección, que nos permite conocer la existencia de nuestro propio yo, pero no una idea clara del mismo, sino tan sólo un conocimiento vago e indeterminado. Esta es una postura muy diferente a la posterior doctrina de Descartes: a diferencia de Descartes, Sánchez considera que el conocimiento sensible aportado por la experiencia es superior al conocimiento meramente racional (aunque siga siendo solo un conocimiento meramente fenoménico, de las apariencias, y nunca de las esencias, lo cual es un claro precedente del pensamiento empirista y en particular de la filosofía de David Hume); por otra parte, Sánchez explícitamente considera que la conciencia de la existencia del yo no es una base segura para la fundamentación del conocimiento, en clara oposición al posterior planteamiento de Descartes (y de nuevo, mucho más cercano al pensamiento de Hume). Sin embargo, la postura de Sánchez en cuanto a la filosofía práctica si coincide con la de Montaigne y Descartes: ante la imposibilidad de obtener un conocimiento seguro, es preferible aceptar la religión y la moral tradicionales.

En el siglo XVII, ya en vida de Descartes, surgió en Francia una forma de escepticismo muy diferente, conocida como “**libertinismo**”. Los libertinos produjeron una versión del hedonismo ético muy diferente del epicureísmo antiguo en el que se basaban: los epicúreos antiguos afirmaban que el comportamiento ético consistía en la búsqueda del placer y la evitación del dolor, pero en la práctica rechazaban aquellos placeres que a la larga conducían a un dolor mayor y valoraban ante todo el placer de la amistad y la conversación intelectual, y no los placeres carnales (como la comida, la bebida o el sexo), teniendo por tanto su moral el mismo resultado que la ética platónica, aunque sobre una base completamente opuesta. Los libertinos del siglo XVII, por el contrario, consideraban que los deseos naturales de los seres humanos deben ser satisfechos, y valoran positivamente los placeres carnales (aunque esto no supone desatender los placeres intelectuales). Los libertinos adoptaron posturas escépticas para justificar que la moral tradicional, las creencias religiosas y las doctrinas metafísicas en las que se basan no son demostrables racionalmente, aunque a continuación algunos de ellos aceptaban dichas tradiciones, como hizo Montaigne, y otros las rechazaban por completo.

En el primer grupo se encuentra **Pierre Gassendi** (1592-1655), sacerdote, filósofo, matemático y físico, que fue el principal opositor a la filosofía de Descartes, siendo de hecho las objeciones de Gassendi al “*Discurso del método*” las que motivaron que Descartes escribiera las “*Meditaciones metafísicas*” como respuesta a las mismas. Gassendi rechazó, como otros muchos autores de la época, el pensamiento aristotélico, e intentó reconciliar el epicureísmo con las doctrinas cristianas. Siguiendo a los epicúreos retomó el atomismo de Demócrito (la física de Epicuro estaba directamente tomada de Demócrito). Gassendi consideraba



que la materia estaba formada por átomos de diferente forma, que podían unirse formando moléculas (este último término es una invención suya). Estos átomos producirían las diversas sensaciones al entrar en contacto con los órganos de los sentidos, con lo cual todo lo que conocemos del mundo no serían sino “fenómenos”, igual que defendió en su momento Demócrito. Pero lejos de negar la validez de los sentidos, Gassendi produjo una epistemología “sensista”, y se declaró escéptico respecto a la razón (aunque aceptaba la validez de las deducciones matemáticas, pero no de su aplicación a la metafísica). Los sentidos no se equivocan, puesto que los sentidos nos dan acceso a las apariencias fenoménicas, que es lo único que podemos conocer de la realidad. Será más bien nuestra razón la que se equivoque al sacar conclusiones de dichas apariencias, por lo que en definitiva los sentidos son mucho más fiables que la razón deductiva. Gassendi consideraba que ni las creencias metafísicas ni las normas morales ni tampoco las creencias religiosas podían ser demostradas racionalmente, ya que estaban más allá de los fenómenos físicos, que es lo único que podemos conocer (no se trata, por tanto, de un escéptico radical, ya que consideraba que era posible el conocimiento en el terreno de la Física y en este sentido era un defensor de la obra de Galileo Galilei). Sin embargo Gassendi aceptaba tales creencias sobre la base de la Revelación.

Pero otros autores vinculados al movimiento libertino, como Theophile de Viau o Cyrano de Bergerac, defendían una postura muy distinta. El texto libertino más extremista en su negación de las creencias y moral tradicionales es un texto publicado anónimamente en 1660, “*Theophrastus redivivus*”. Esta obra es una defensa activa del ateísmo, y considera que todas las religiones no son sino fábulas absurdas mantenidas por el poder político, que las utiliza para poder dominar más fácilmente a sus súbditos, haciéndoles creer en premios y castigos después de la muerte para que se avengan a las leyes del Estado. El texto niega la Revelación (Dios no ha podido revelar nada, puesto que no existe), los milagros, la inmortalidad del alma, la divinidad de Cristo y su resurrección, etc. La única motivación de los clérigos para propagar la religión es la codicia y el afán de lucro, ya que son los principales beneficiarios de la credulidad de los demás. A pesar de todo esto, este texto anónimo considera que tan solo en una sociedad culta podría eliminarse la religión, ya que esta es necesaria para mantener la paz social y el respeto a las leyes, aunque sea una falsedad de arriba abajo. Por ello, recomienda que la religión siga siendo utilizada por el poder político aunque, dado que todas las religiones son igualmente falsas y no hay ninguna mejor que otra, defiende que debe existir plena libertad religiosa y que cada uno crea (o finja creer, puesto que el autor anónimo está convencido de que los hombres con suficiente conocimiento solo hacen como que creen en la religión, para mantener la paz social) en la que más le apetezca.

3. Racionalismo y empirismo

Durante los siglos XVII y XVIII se produjeron muchas propuestas referentes a la cuestión del método de conocimiento, de las que derivaban distintas posturas hacia la metafísica, centradas sobre todo en tres conceptos, el Yo (o sea, el alma o mente), el Mundo y Dios. Todas estas diferentes doctrinas se suelen agrupar en dos tendencias enfrentadas, el racionalismo, que defiende un modelo de conocimiento basado en la deducción y los sistemas axiomáticos, y el empirismo, que defiende un modelo de conocimiento basado en la experiencia. En realidad, la situación es bastante más compleja. Por un lado, racionalismo y empirismo comparten muchas características que diferencian a ambas tendencias respecto a las otras formas de filosofía existentes en la época, que son básicamente los sistemas escolásticos que todavía se enseñaban en las universidades. Por otra parte, existen muchos modelos diferentes en cada una de las tendencias, y sobre todo, no se da una correspondencia

clara entre las posturas epistemológicas y las posturas metafísicas: tanto entre los racionalistas como entre los empiristas existen autores que defienden el materialismo o el espiritualismo, la existencia o inexistencia de Dios, la existencia o inexistencia del alma. Por ello, para clarificar esta situación, expondremos las semejanzas y diferencias entre ambas corrientes antes de iniciar la exposición de los diferentes autores que se engloban en ellas.

El principal punto común entre racionalismo y empirismo es la nueva postura respecto al análisis del conocimiento conocido como **“idealismo epistemológico”**, que consiste básicamente en afirmar que lo que el sujeto conoce son sus representaciones mentales (ideas o impresiones) y no directamente los objetos de la realidad. Por ejemplo, y expresándolo en términos actuales (por tanto, anacrónicos), cuando yo percibo la mesa sobre la que estoy escribiendo, lo que ocurre en realidad es que una serie de ondas electromagnéticas estimulan mi retina, que transforma esas ondas en impulsos eléctricos que son transportados a través de las neuronas hasta mi cerebro, donde esa estimulación eléctrica se transforma en una sensación. Lo que hay en mi mente en el momento de la percepción es el resultado de ese proceso, y no algo que desprenda el objeto. La reflexión sobre las cualidades secundarias (es decir, la que no son características de los objetos en sí, sino el resultado de la interacción de los objetos con los órganos sensoriales de los sujetos, como el color o el sonido) llevó a los filósofos de esta época a plantearse que para comprender el conocimiento teníamos que partir de las características del sujeto que conoce, y no del objeto conocido. De esta manera, el sujeto se convierte en el centro de la reflexión epistemológica, y a partir de esta, también de la reflexión metafísica. Antes del siglo XVII la postura habitual en epistemología era el **“realismo epistemológico”**¹¹, que considera que lo que percibimos es directamente la realidad, y no nuestros contenidos mentales. Cuando una doctrina como la platónica ponía en duda que lo sensible fuera **“real”** no cuestionaba la forma de conocer del sujeto, sino que atribuía la apariencia a las características del objeto conocido, en este caso a su materialidad. Incluso las doctrinas anteriores a este siglo que son antirrealistas en el sentido metafísico (es decir, que no creen en la existencia de **“ideas”** o **“formas”** separadas de la mente), como es el caso del nominalismo, son realistas en el sentido epistemológico. Recuérdese que el nominalismo creía que conocíamos por intuición, es decir, por una aprehensión inmediata de la realidad en la que no mediaba proceso alguno. A partir de la obra de Descartes se va a cambiar radicalmente el punto de vista y no se va a justificar el conocimiento a partir de la estructura metafísica de la realidad, sino que a la inversa se va a justificar la realidad a partir de las formas de conocer del sujeto. El sujeto, y no la realidad, va a ser el punto de partida de todas las filosofías modernas. En función de cómo se describan los contenidos mentales del sujeto (como ideas innatas o como meras impresiones) se llegará a una postura racionalista o empirista, respectivamente.

Antes de seguir adelante, hay que aclarar las diferentes maneras en que podemos usar el término **“idealismo”**. Esta palabra puede utilizarse para designar tanto al **“idealismo epistemológico”** como al **“idealismo metafísico”**. El **“idealismo epistemológico”** es, como hemos dicho, la teoría que parte del análisis de los contenidos mentales del sujeto para determinar cómo es el conocimiento y qué podemos conocer de la realidad. La postura contraria a esta es el **“realismo epistemológico”**, que considera que conocemos directamente la realidad (ya sea mediante los sentidos o mediante la razón) y por tanto justifica el conocimiento partiendo de la realidad, y no a la inversa. El **“idealismo metafísico”**, por el contrario, es la postura metafísica que afirma que la realidad consiste fundamentalmente en **“ideas”**, esto es, en pensamiento o espíritu. La postura diametralmente opuesta al **“idealismo**

¹¹ .- Una de las pocas excepciones a este punto de vista fue la doctrina de Demócrito (y de los epicúreos que adoptaron buena parte de sus doctrinas) que consideraba que todo lo que percibimos son apariencias que no existen en la realidad, fenómenos que se producen por la interacción de los átomos con nuestros órganos sensibles, consistiendo la realidad tan sólo en átomos y vacío.

metafísico” es el “materialismo”, que afirma que la realidad consiste primordialmente (o exclusivamente, incluso) en materia. Un autor puede ser “idealista” metafísicamente y no serlo epistemológicamente, y a la inversa. Por ejemplo, Platón es un idealista metafísico, y sin embargo mantiene una teoría del conocimiento realista. Hume o Kant, como veremos más adelante, son idealistas epistemológicos, y sin embargo rechazan por completo el idealismo metafísico. También podemos encontrar otras combinaciones. Ockham es realista epistemológico, y sin embargo no admite la existencia de entidades inteligibles (es nominalista, esto es, antirrealista en cuanto a los conceptos universales) y por tanto contrario al idealismo epistemológico. Otros autores, como Hegel, del que hablaremos al llegar al siglo XIX, son al tiempo idealistas metafísicos y epistemológicos. Por tanto, debemos tener mucho cuidado al interpretar la palabra “idealismo”, y cuando la encontremos en un texto debemos ante todo preguntarnos si se refiere al idealismo epistemológico o metafísico.

El idealismo epistemológico es una de las características fundamentales de la filosofía moderna, que puede ser entendida como una progresiva profundización en el idealismo desde el racionalismo de Descartes, basado en la certeza de la existencia del sujeto (el “cogito, ergo sum”), pasando por el idealismo fenomenista de los empiristas, en especial Hume (según el cual todo lo que percibimos son fenómenos, es decir, efectos de la realidad sobre nuestra mente), hasta el idealismo trascendental de Kant, que considera que todo lo que conocemos del mundo es una construcción que hace nuestra mente a partir de unos esquemas racionales innatos y de los fenómenos que percibimos.

Las diferencias entre racionalismo y empirismo se encuentran sobre todo en su postura ante la cuestión epistemológica (en las cuestiones metafísicas existe mucha variabilidad dentro de ambas corrientes). El **racionalismo**, que fue la primera en aparecer (el empirismo puede considerarse al tiempo como un derivado de la teoría de Descartes, fundador del racionalismo, y una reacción contra esta) tiene por principales características las siguientes:

- 1.- El conocimiento cierto procede de la **razón**, y no de los sentidos, y se afirma que la razón por sí misma, sin auxilio de ninguna otra facultad, puede conocer la realidad. Esto se refiere sobre todo a los principios generales de la realidad, ya que muchos racionalistas admiten que para establecer leyes más concretas es necesario recurrir a la experiencia. Por ejemplo, Descartes creía que la razón, por sí misma, podía llegar a la conclusión de que la cantidad de movimiento que existe en el universo es constante (el movimiento ni se crea ni se destruye), pero para determinar la forma concreta en que se transmite el movimiento era necesario recurrir a la experiencia.
- 2.- En consecuencia, el modelo de conocimiento racionalista es **deductivo**, no inductivo: se parte de axiomas conocidos de manera intuitiva por la razón, y de ellos se deducen consecuencias, que tienen que cumplirse necesariamente en la realidad. Por ello, las **matemáticas**, que no dependen de la experiencia y que pueden demostrarse racionalmente a partir de unos cuantos axiomas (como ya hizo Euclides en la antigüedad) son el conocimiento por antonomasia para los racionalistas. Los autores de esta corriente pretenderán aplicar el método deductivo de las matemáticas a todos los campos del conocimiento, incluidas la ética y la política.
- 3.- En la razón existen **ideas innatas** (no aprendidas), que son conocidas con total independencia de la experiencia. Estas “ideas” (que son contenidos mentales, en el sentido actual del término, y no entidades extramentales como las “ideas” platónicas) son principios que tiene la razón en sí misma, y a partir de ellos se producirá el proceso deductivo por medio del cual podemos conocer la realidad. Los racionalistas no sólo se

refieren con “ideas innatas” a los principios de la lógica y las matemáticas, sino a otros conceptos, como por ejemplo la noción de “Dios”. Dentro del racionalismo existen dos posturas distintas respecto a las ideas innatas: algunos autores (como Descartes) las consideran actuales, y por tanto creen que siempre han estado presentes en la mente; otros autores (como Leibniz) las consideran virtuales, y creen que proceden de la razón, y no de la experiencia, pero que sólo se actualizan a través de la experiencia, y por tanto que sin una experiencia que las “despierte” esas ideas no serían nunca conscientes. Como veremos en su momento, esta última postura fue el punto de partida de la teoría de Kant.

4.- La razón, así como las ideas innatas que contiene, es **única**. Es la misma en todos los hombres (aunque puedan utilizarla mal), y no cambia ni con las culturas ni con la historia. En consecuencia, sólo existe un método correcto para razonar (aunque los racionalistas no terminen de ponerse de acuerdo en cuál es ese método) y sólo existe una ciencia. La aspiración a reunir todas las ciencias en un único sistema (generalmente unido a través de los principios metafísicos, de los que derivarían tanto la física como la ética) es un ideal típicamente racionalista.

A pesar de todos estos puntos en común, los sistemas metafísicos de los diversos autores racionalistas son muy diferentes entre sí. Algunos, como Hobbes¹², son materialistas, y otros, como Leibniz, defienden que todo consiste en “fuerzas” (a las que llama mónadas); algunos defienden, como Descartes, que materia y pensamiento existen de manera totalmente independiente, y otros, como Spinoza, que no son sino diferentes aspectos de una misma realidad; unos, como Leibniz, aseguran que existe la libertad y que es esta la que estructura el mundo, mientras que otros, como Hobbes y Spinoza, creen que todo está determinado por relaciones necesarias y que la libertad es simplemente una ficción; algunos, como Descartes y Leibniz, defienden la existencia de un Dios trascendente, siguiendo el modelo cristiano, y otros, como Spinoza, son panteístas. En definitiva, el racionalismo es fundamentalmente una postura ante la teoría del conocimiento, pero no un sistema metafísico, ético o político concreto, siendo que bajo la denominación “racionalismo” conviven en este siglo muchos sistemas diferentes, y a veces incluso enfrentados entre sí.

Antes del siglo XVII ya habían existido en Europa, y en particular en Inglaterra, doctrinas filosóficas de carácter empirista. El nominalismo, que basa todo conocimiento natural en la intuición, es una buena prueba de ello. Pero como ya hemos dicho, el nominalismo mantiene una postura de realismo epistemológico. El empirismo moderno, como el racionalismo moderno, va a ser epistemológicamente idealista, es decir, va a analizar el conocimiento tomando como punto de partida los contenidos mentales del sujeto. El empirismo moderno reúne así la tradición empirista existente en Inglaterra en la Edad Media y el Renacimiento con el idealismo epistemológico procedente del racionalismo continental. Las características comunes a las diversas doctrinas empiristas de la filosofía moderna son las siguientes:

1.-La característica principal de este empirismo, y la que lo diferencia netamente del racionalismo, es el **rechazo de las ideas innatas**. Según los empiristas, no existen contenidos algunos en la conciencia previos o ajenos a la experiencia. La mente es una

¹² .- Hobbes es un filósofo muy particular, que ha sido clasificado como racionalista y como un precedente del empirismo de Locke, de tal manera que según el texto que manejemos, lo encontraremos adscrito a una u otra corriente. En realidad, Hobbes es una prueba palpable de que las dos corrientes del siglo XVII están más relacionadas de lo que a menudo se supone, y de que existen muchas posturas intermedias entre el racionalismo extremo y el empirismo extremo.

“tabula rasa” (es decir, un papel en blanco) de manera que todos los contenidos de la mente son obtenidos por medio del aprendizaje. No hay nada innato, todo es aprendido.

2.- La negación de la existencia de ideas innatas implica que no es posible deducir nada a partir de ellas (simplemente no hay nada desde lo que deducir), por lo tanto la epistemología empirista será **inductiva** (el conocimiento siempre parte de experiencias particulares) y no deductiva, como la racionalista, y el modelo de conocimiento será la **física**, y no las matemáticas (aunque ello no quiere decir que los racionalistas no se ocupen de la física o que no admitan en este campo la necesidad de emplear la experiencia).

3.- Otra característica importante del empirismo moderno es su carácter **asociacionista**. Todo el conocimiento procede de datos simples (por ejemplo, un color, un brillo, una forma geométrica, etc.) que una vez que son combinados por la mente, dan lugar a ideas más complejas (como por ejemplo, un objeto con un determinado color y forma). En esta epistemología, por tanto, no se perciben las cosas globalmente, sino como un agregado de datos más simples. Cómo se produce esta asociación, y las garantías que ofrece en cuanto a la veracidad del conocimiento que da como resultado, va a ser una de las cuestiones a partir de las cuales se van a definir las diferentes posturas empiristas, más extremas o más moderadas.

Como ocurría con el racionalismo, existen muchas teorías empiristas distintas. No todas rechazan la posibilidad del conocimiento racional, e incluso las posturas más moderadas afirman que el conocimiento racional y demostrativo es superior al conocimiento sensible, aunque el primero tenga que partir del segundo (del mismo modo que Aristóteles consideraba que todo conocimiento procedía de la experiencia, y sin embargo creía que el conocimiento racional de lo general era superior al conocimiento sensible de lo particular, que no es conocimiento científico). Tampoco la postura ante la metafísica es igual en todos los empiristas: algunos aceptarán algunas nociones metafísicas, como la de substancia, y defenderán la posibilidad de demostrar que Dios existe, mientras que otros negarán la validez de todos los conceptos metafísicos.

4. El racionalismo dualista de Descartes.

4.1. Biografía.



Descartes nació en 1596 en La Haye, en la Turena francesa, en el seno de una familia de la baja nobleza, siendo su padre consejero en el Parlamento de Bretaña. A los ocho años ingresó en el prestigioso colegio jesuita de La Fleche, en Anjou, que había sido fundado pocos años antes por Enrique IV y al que acudían los hijos de la nobleza francesa. La enseñanza en La Fleche estaba basada en la nueva escolástica creada en España durante el siglo XVI, y cuya principal figura era el granadino Francisco Suárez. Descartes quedó decepcionado de este tipo de enseñanza, ya que consideraba que estaba repleta de lagunas y que servía tan sólo para exponer verdades ya conocidas, pero no para descubrir verdades

nuevas, a diferencia de los nuevos métodos científicos, a los que pronto se adscribirá Descartes. Cuando más adelante Descartes desarrolle su propia filosofía, declarará hacerlo fundamentalmente contra dos posturas filosóficas anteriores: por un lado el escepticismo, que cree que no puede conocerse nada con seguridad, y por otra parte la escolástica, cuyos métodos eran demasiado oscuros y complicados, y no servían para avanzar en el conocimiento. Sin embargo, como veremos más adelante, varios de los conceptos centrales que emplea Descartes en su filosofía, como por ejemplo el concepto de “substancia”, proceden precisamente de la escolástica, por lo cual esta tiene que ser considerada no sólo como una doctrina filosófica a la que se opone Descartes, sino también como una importante influencia directa en el pensamiento cartesiano.

A los dieciséis años Descartes concluyó sus estudios en La Fleché y marchó a estudiar derecho en la Universidad de Poitiers, donde se licenció en 1616. En lugar de ejercer la profesión que había estudiado, Descartes prefirió dedicarse a viajar, convencido, como escribirá más adelante en el *“Discurso del método”*, de que no encontraría el verdadero saber en los libros sino en el conocimiento del mundo. En 1618 Descartes se encontraba en Holanda, y allí decidió enrolarse en el ejército de Mauricio de Nassau, que se encontraba en guerra contra los españoles por la independencia de las Provincias Unidas (independencia que existía de hecho desde finales del siglo anterior, pero que la corona española se negaba a reconocer). En ese mismo ejército servía Isaac Beeckman, un joven científico que puso a Descartes en contacto con la nueva Física que se estaba descubriendo en aquellos momentos en Europa y que reforzó la idea, que ya tenía Descartes desde sus tiempos de estudiante en La Fleche, de que el método científico tenía que estar basado fundamentalmente en las matemáticas. Beeckman animó a Descartes a estudiar teoría matemática, y guió sus primeros pasos en este campo.

En 1619 Descartes dejó el ejército holandés y se enroló en el del duque Maximiliano de Baviera, que estaba participando, en el bando católico, en la Guerra de los Treinta Años. Durante la campaña, Descartes tuvo tres sueños, que relata al comienzo del *“Discurso del método”*, en los que descubrió los fundamentos de su filosofía, sintiéndose de esta manera llamado, de una forma casi religiosa, a reconstruir el edificio del conocimiento sobre unas bases nuevas y más firmes.

En 1622 Descartes abandona el ejército y se instala en París. En 1628 comienza a escribir su obra *“Reglas para la dirección del espíritu”*, que es una primera versión de su visión del método científico. En 1629 Descartes se trasladó a Holanda, donde permanecerá, salvo breves viajes a Francia y Dinamarca, hasta 1649. Descartes se marchó de Francia, según sus propias palabras, porque consideraba que en su país natal no existía libertad de pensamiento, y por eso escogió como residencia las Provincias Unidas que era el único país de Europa donde existía tolerancia religiosa. Descartes se instaló en un pequeño pueblo costero, Egmond am Zee, y vivió prácticamente retirado durante veinte años. Descartes, que pertenecía a una familia acomodada, se mantuvo toda su vida de las rentas que le proporcionaban sus tierras, sin ejercer nunca la profesión jurídica ni la docente, dedicándose por su propia cuenta al estudio de las matemáticas, la física y la filosofía.

En 1630, Descartes comenzó la redacción de un tratado de física, titulado *“El Mundo”*, en el que daba una visión mecanicista del Universo, acorde a la nueva Física, y en la que todos los movimientos se explicaban por choque o por presión. El libro estaba listo para su publicación en 1633, pero en ese momento la Inquisición de la Iglesia Católica condenó a Galileo por defender la hipótesis de que la Tierra se mueve alrededor del Sol en su libro *“Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo”*. Ante la noticia, Descartes, que defendía

la misma tesis en su tratado, detuvo la edición, y el libro no sería publicado hasta después de su muerte. Entonces Descartes se dedicó a elaborar un sistema metafísico que hiciera compatible su visión mecanicista de la Física con los dogmas del catolicismo. Se trata del sistema por el que es conocido en la historia de la filosofía, y que fue publicado en 1637 bajo el título *“Discurso del método”*. En esta obra, Descartes establece su método científico y busca unas primeras certezas a partir de las cuales se pueda reconstruir el edificio del conocimiento. Después de la primera evidencia (“pienso, luego existo”), Descartes deducirá de su método la existencia de Dios y del alma inmortal, para cual tuvo que separar tajantemente el pensamiento de la materia mecánica, como veremos más adelante. En el mismo año en que se publica el *“Discurso del método”*, Descartes publica también tres pequeños tratados sobre óptica, meteoros y geometría.

Se ha discutido mucho si Descartes realmente creía en sus demostraciones metafísicas, o si se trataba tan sólo de una maniobra para evitar la condena de la inquisición. Es posible que algunas de esas demostraciones existiesen ya antes de 1633, es decir, antes de la condena de Galileo, pero las notas manuscritas en las que aparecen no han podido ser datadas con seguridad, por lo que también es posible que sean posteriores. En cualquier caso, hay que tener en cuenta que Descartes era un católico convencido (puede verse claramente en sus cartas privadas) y que vivía en Holanda, donde la Inquisición no podía alcanzarlo. Probablemente la intención de Descartes al elaborar su sistema metafísico no fuese simplemente evitar un castigo que de todos modos era muy improbable que se llevara a cabo, sino compatibilizar las dos partes de su pensamiento: sus creencias religiosas por un lado, y su convencimiento acerca de la validez de la visión mecanicista del mundo, propia de la nueva ciencia.

En 1641 publicará las *“Meditaciones metafísicas”*, una obra cuyo contenido es básicamente la misma metafísica que aparece en el *“Discurso del método”*, aunque en esta ocasión replica a los ataques que habían recibido sus argumentos por parte de otros autores, en especial de Gassendi, que no sólo difería respecto a Descartes en cuestiones metafísicas, sino también físicas.

En 1643 conoce a la princesa Isabel de Bohemia, hija del rey de Bohemia destronado durante la Guerra de los Treinta Años, y que se había instalado en Holanda. Descartes se convirtió en el consejero moral de la princesa, y fruto de esta relación surgió una abundante correspondencia entre ambos. En esas cartas, Descartes expresa sus opiniones sobre moral y política, algo que es muy raro en su obra, puesto que, como veremos en su momento, Descartes decidió dejar fuera de su duda metódica las cuestiones éticas y políticas, ya que no consideraba prudente decidir acerca de estas hasta que no estuviese completado todo el sistema de las ciencias que pretendía crear, conformándose entre tanto con una moral provisional bastante conservadora. Finalmente, Descartes se decidió a publicar dichas opiniones y en 1649 apareció *“Las pasiones del alma”*, la última de sus obras publicada en vida.

En 1649, la reina Cristina de Suecia invita a su corte a Descartes, que ya es conocido internacionalmente, para que sea su preceptor en matemáticas y filosofía. En septiembre, Descartes llega a Estocolmo. La reina le hace impartir sus lecciones a las cinco de la mañana. Descartes, que desde pequeño fue una persona enfermiza, estuvo toda su vida obsesionado con que iba a morir de pulmonía, como su madre, y por eso permanecía en la cama hasta mediodía, para evitar las corrientes frías (de hecho, solía escribir en la cama). A los seis meses de su llegada a Estocolmo, en febrero de 1650, Descartes murió de neumonía.

A pesar de sus intentos por compatibilizar religión y ciencia nueva, Descartes no consiguió que sus ideas fuesen aceptadas por las autoridades religiosas. Ya en 1642 se le prohibió a su amigo Henry Regius, profesor de la Universidad de Utrech (que era protestante), enseñar las doctrinas de Descartes, por considerarlas “ateas”. Después de su muerte, en 1663, las “*Meditaciones metafísicas*” serán incluidas en el Índice (es decir, en la lista de obras que la Iglesia Católica prohibía leer o publicar).



4.2. Descartes como científico

Para comprender la gran influencia que tuvo la obra de Descartes en su tiempo hay que tener en cuenta que iba aparejada con importantes descubrimientos matemáticos y físicos, de tal modo que no se trataba simplemente de una nueva metafísica, aunque ahora, cuando se estudia a Descartes, se contemple fundamentalmente la parte filosófica de su pensamiento. Por otra parte, tanto el método como la metafísica de Descartes están ligados directamente a los problemas de la nueva física, especialmente a la cuestión de la mecánica. Es conveniente conocer su posición en este campo, así como los cambios que posteriormente se van a dar en las leyes de la mecánica, puesto que los cambios de la metafísica en el siglo XVII y XVIII van a estar directamente relacionado con estos cambios.

Descartes concebía la ciencia como una pirámide de proposiciones, ocupando las proposiciones más generales el vértice de la pirámide. Al contrario que Francis Bacon, que propugnaba un método inductivo en el que se partía de la base de la pirámide, Descartes creía que el conocimiento científico debía fundamentarse en principios generales y evidentemente ciertos, que ocupaban por tanto el vértice de dicha pirámide. Descartes, en consecuencia, propone un método deductivo que comience por principios evidentes, que estén más allá de toda duda. Descartes definirá la evidencia como aquellas ideas que se presentan a la mente de forma clara y distinta: “claras” son aquellas ideas que se presentan de forma inmediata a la mente; “distintas” son aquellas ideas que se conocen per se, son incondicionadas y por tanto son independientes de cualquier limitación de los casos particulares. Según Descartes, yo puedo tener una idea “clara” de un hecho particular, pero no puedo tener una idea “distinta” del mismo hasta que no lo entiendo como un caso de una ley general. Por tanto, el verdadero conocimiento no es el conocimiento acerca de hechos, sino el conocimiento de cómo los hechos particulares pueden ser derivados de una ley general (algo muy parecido a la caracterización del conocimiento científico que hacía Aristóteles). Como veremos más adelante, los principios generales de los que partirá Descartes serán la certeza de mi propia existencia, la existencia de un ser perfecto, es decir, de Dios, y la descripción de la materia como aquello que ocupa espacio.

Descartes reconocía que su método deductivo no podía llevarnos muy lejos del vértice de la pirámide. Una vez establecida la existencia de Dios y, posteriormente, el concepto de “extensión” y las leyes del movimiento de las que hablaremos a continuación, la ciencia no puede continuar avanzando deductivamente. Podemos estar seguros de las leyes generales, pero esas leyes generales son compatibles con una infinita cantidad de sucesos posibles y leyes concretas diferentes. Descartes creía que era una ley general que el movimiento se conservaba, pero esta ley no podía decirnos nada de la forma concreta en que se conserva ese movimiento. Para conocer esas leyes específicas, debemos recurrir a la observación y la experimentación, y buscar las correlaciones entre los fenómenos particulares. Descartes realizó esas observaciones, pero como veremos, se equivocó en algunas de las leyes que propuso precisamente porque creyó que ninguna ley física podía contradecir una ley más general como la ley de conservación del movimiento. Pero esa ley general no había sido comprobada empíricamente, y de hecho era errónea.

En el campo matemático, Descartes inventó la geometría analítica, que reducía las propiedades de las superficies geométricas a ecuaciones algebraicas, con lo cual estaba expresando cualidades por medios meramente cuantitativos. La geometría analítica supuso un gran avance para la Física, puesto que permitía por primera vez relacionar en las mismas ecuaciones magnitudes tan distintas como el espacio, el tiempo y el movimiento.

En el mundo físico, Descartes distinguirá entre “cualidades primarias” y “cualidades secundarias” (una distinción que ya hiciera Galileo). Las cualidades secundarias serán aquellas que no existen como tales en los objetos, sino que dependen de la percepción del sujeto, como los colores, sonidos, texturas, sabores, etc. Las cualidades primarias son aquellas que realmente posee un cuerpo en sí mismo, con independencia del sujeto.¹³ Descartes considera que la única idea clara y distinta que tenemos de los cuerpos, y por tanto la única propiedad que es común a todos los cuerpos y que no depende del sujeto, es la extensión. Ser un cuerpo es ser extenso (ocupar espacio) y la extensión es estar lleno de materia. Por eso, Descartes va a rechazar que sea posible una extensión sin materia, es decir, un espacio vacío. Este rechazo del vacío estaba ya presente, y por razones muy parecidas, en la física aristotélica, y determinará en gran medida las conclusiones erróneas a las que Descartes llegará en Física.

A partir de su concepto de extensión, Descartes dedujo varios principios físicos. En primer lugar, si el vacío no existe, un cuerpo está permanentemente en contacto con otros cuerpos, y de aquí concluyó que todo movimiento tenía que estar producido por contacto, que podía ser por choque o por presión¹⁴. En esto consiste básicamente el mecanicismo de Descartes: no es posible una acción a distancia y por tanto todos los fenómenos físicos pueden explicarse por leyes mecánicas.

En segundo lugar, todo movimiento consiste en una redistribución cíclica de los cuerpos, ya que si no es posible el vacío, cuando un cuerpo se mueve hacia otra posición tiene que existir otro cuerpo que ocupe su lugar. En consecuencia, la cantidad de movimiento existente en el Universo es constante, igual que la cantidad de materia. Según Descartes, Dios ha creado el Universo de una vez y le ha impreso una cantidad de movimiento, que se transmite mecánicamente sin que pueda generarse más movimiento. Es decir, el movimiento ni se crea ni se destruye, tan sólo se transmite.

¹³ .- Descartes parte en su análisis del sujeto y de la forma en que este conoce los objetos. Aquí puede verse claramente el idealismo epistemológico al que ya hemos hecho referencia.

¹⁴ .- Un supuesto que también afirmaba la física aristotélica y que años después echaría definitivamente por tierra la ley de la gravitación universal de Newton.

A pesar de negar la existencia de vacío, Descartes aceptó e incluso mejoró la ley de inercia de Galileo¹⁵ en sus dos primeras leyes del movimiento. Pero en la tercera se equivocó completamente. Esta ley afirmaba que si un cuerpo chocaba con un segundo cuerpo que tenía más resistencia que fuerza el primero, el primer cuerpo salía despedido sin perder nada de movimiento. Por el contrario, si el segundo cuerpo tenía menos resistencia que fuerza el primero, el primer cuerpo pondría en movimiento al segundo perdiendo tanta cantidad de movimiento como le transmitía al segundo. Como hemos dicho, Descartes creía que la cantidad de movimiento era constante (por eso, si el segundo cuerpo no se movía, el primero tenía que conservar todo su movimiento) lo cual era un error ya que, como se descubriría posteriormente, es la cantidad de energía, y no la de movimiento, la que permanece constante.

En resumen, el mecanicismo de Descartes se basaba en dos nociones, la de extensión y la de movimiento, sin tener en cuenta suficientemente los conceptos de fuerza y energía. Descartes construyó así una teoría acerca del mundo físico en el que todos los seres materiales, incluido el cuerpo humano, eran máquinas regidas por las mismas leyes mecánicas. De este modo, Descartes eliminaba la jerarquía de seres dotados de tendencias naturales distintas que había sido tan típica de la física aristotélica. Dio de esta manera un gran paso hacia la consideración del mundo como un sistema homogéneo, propia de la ciencia moderna. Pero al tiempo, Descartes quería salvar sus creencias religiosas, así que postuló la existencia de dos planos de realidad diferentes. Un plano material, dominado por las leyes mecánicas, y un plano espiritual, ajeno a ellas. El hombre, dotado de pensamiento, era el único ser que pertenecía a ambos planos.

4.3. El método

La preocupación por el método que debemos utilizar para obtener un conocimiento con suficientes garantías es una constante del pensamiento de la época moderna, como ya vimos, y constituye el punto de partida del sistema filosófico de Descartes. Lo que Descartes pretende es nada más y nada menos que reconstruir todo el conocimiento por medio de la deducción a partir de un enunciado de cuya verdad podamos estar totalmente seguros.

En esta tarea Descartes se está enfrentando, explícitamente, a dos posturas filosóficas, la escolástica y el escepticismo. Descartes se educó en un colegio jesuita donde entró en contacto con la nueva escolástica que había aparecido en el siglo anterior. Descartes fue muy crítico con los métodos empleados por los escolásticos, basados principalmente en la lógica silogística, y que según Descartes servían para exponer verdades conocidas, pero no para descubrir nuevas verdades¹⁶. Igualmente criticará a los escolásticos por su forma de exposición de la filosofía, que como vimos en su momento consiste en la catalogación de opiniones contrapuestas y sus respectivos argumentos y refutaciones, que finalmente no obtienen ninguna conclusión clara y segura, en opinión de Descartes. El objetivo de Descartes era precisamente obtener una forma de filosofía clara y sencilla, basada en muy pocos principios, en lugar de en la gran cantidad de principios lógicos, conceptos y definiciones utilizados por los

¹⁵ .- Galileo creía que el movimiento inercial era circular (lo que explicaría las órbitas celestes, que él defendía que eran circulares a pesar de conocer las leyes de Kepler). Descartes demostró que dicho movimiento era en línea recta.

¹⁶ .- De hecho, la conclusión válida de un silogismo tiene que estar contenida implícitamente en las premisas, con lo que en realidad puede decirse que no es una verdad nueva, sino otra forma de decir la misma verdad ya conocida por las premisas.

escolásticos. A pesar de sus duras críticas a la filosofía académica de los escolásticos, Descartes no difiere de estos en sus conclusiones principales. Es más, podría considerarse incluso que la filosofía de Descartes no es sino un intento de refundamentación de la metafísica escolástica que haga que esta no sea incompatible con el mecanicismo de la nueva Física y que permita mantener de ese modo, junto a dicho mecanicismo, dos de las afirmaciones más importantes de la tradicional filosofía escolástica: la existencia de Dios y del alma inmortal. Además, aunque Descartes afirme dudar de todo cuanto ha aprendido y no utilizar ningún concepto sin haberlo puesto en cuestión, en la práctica emplea algunas nociones tomadas directamente de la escolástica, sin ejercer sobre ellas crítica alguna. La noción de “substancia”, central en su filosofía, está tomada de la escolástica tomista, y su demostración de la primera evidencia, el “cogito, ergo sum”, no es más que una modificación del viejo argumento de S. Agustín (“si fallor, sum”)

Muy distinta es la relación que Descartes mantiene con su otro enemigo, el escepticismo. Descartes estaba convencido de que era posible el conocimiento cierto y seguro, y por tanto rechaza las objeciones de los escépticos. Como otros autores, antes y después que él, intentó demostrar el error en que se encontraban los escépticos partiendo de la aceptación de sus propias tesis para mostrar a continuación que, a pesar de ellas, sigue existiendo algún conocimiento del que podemos estar seguros. Lo que hará Descartes, como veremos más adelante, será dudar de todo, dudar de una manera tan exagerada (hiperbólica) que hace quedarse corto incluso al más extremista de los escépticos, y demostrar que a pesar de esa duda tan extrema, podemos seguir estando ciertos de algo, a saber, de nuestra propia existencia. El escepticismo al que se está enfrentando Descartes no es el propio de su época, sino más bien el escepticismo del siglo anterior, el representado por Montaigne y Francisco Sánchez. Estos pensadores justifican su escepticismo dudando tanto del testimonio de los sentidos como de nuestra capacidad de alcanzar la verdad por medio del razonamiento, en una línea muy semejante a la seguida por el antiguo escepticismo de Pirrón. Pero este pensamiento escéptico está al tiempo mezclado con unas fuertes dosis de estoicismo, y adquiere así un carácter de aceptación, de toma de conciencia de las limitaciones del individuo y de profundo deseo de paz, que hace que dicho escepticismo sea compatible tanto con las leyes y orden social existente, como con los dogmas católicos, ya que, ante la imposibilidad de saber, es preferible creer en lo que tradicionalmente se nos ha dicho. Pero en vida de Descartes el escepticismo más común era el de los libertinos, que no dudaban de todo el conocimiento en general, como hizo el escepticismo del siglo anterior, sino que dudaban de la veracidad de cosas muy concretas: de la religión, de la existencia de dioses o espíritus de ningún tipo, de la existencia de un alma inmortal, de las reglas éticas que se nos han transmitido culturalmente. Los libertinos se declaraban también epicúreos (y no estoicos, como los escépticos del siglo anterior) y creían en consecuencia que el objetivo de la existencia humana, y el criterio de corrección ética, no era sino la obtención de placer y la evitación del dolor. Sin embargo, Descartes pareció ignorar este escepticismo, y se centró en la crítica a una forma de escepticismo que pertenecía en realidad a una etapa anterior. Como veremos más adelante, Descartes dudó de todo, menos de las normas morales, las costumbres sociales y las creencias religiosas. Es decir, intentando refutar el escepticismo, Descartes dudó de todo menos precisamente de aquello de lo que dudaban los escépticos contemporáneos a él.

El método que propone Descartes se opone al aristotelismo y la dialéctica escolástica (que es básicamente la lógica silogística), como ya lo hicieron los métodos elaborados por Bacon o por Galileo, pero a diferencia de estos, Descartes elabora un método exclusivamente deductivo (no experimental), cuyo modelo son las matemáticas, y que expone en su obra más conocida, *“Discurso del método”*, de 1637, escrito después de la condena a Galileo. Las reglas que aparecen en el *“Discurso del método”* son las siguientes:

- 1.- No admitir como verdadera cosa alguna que no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu que no hubiera ninguna ocasión para ponerlo en duda.
- 2.- Dividir cada una de las dificultades que voy a examinar en tantas partes como sea posible y se requiera para su mejor solución.
- 3.- Conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos.
- 4.- Hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que estuviera seguro de no omitir nada.

La primera regla se refiere a la **“duda metódica”**, que supone dudar de todo aquello que pueda ser puesto en cuestión como método para evitar los errores y los prejuicios (y no, por tanto, porque realmente se dude de ello), y que implica el rechazo, muy general ya en esta época, de la autoridad de las doctrinas aristotélicas. Pero la regla no se limita a eso, sino que ha introducido ya un criterio de verdad, que no será sometido a duda. En efecto, se dice que sólo se admitirá como verdadero lo que se presente **“clara y distintamente”** al espíritu. Por tanto, una verdad habrá de ser **“clara y distinta”**, lo que supone que su presencia como idea debe ser patente, y que esta idea debe ser una representación mental que no contenga nada de otras ideas. De este modo, Descartes está utilizando como criterio de evidencia una característica de los contenidos mentales (las **“ideas”**) sin tener en cuenta la relación de esta con la experiencia. Por tanto, la primera regla contiene mucho más que la simple duda metódica: contiene la definición de evidencia, la afirmación de que la evidencia depende de la razón y no de los sentidos (es decir, la postura racionalista de Descartes) y el germen de toda la metafísica cartesiana, ya que será precisamente a partir de ideas **“claras y distintas”** de donde deducirá Descartes la existencia de Dios y del alma inmortal.

La segunda regla consiste en el **“análisis”**, por medio del cual descomponemos un problema en las partes que lo componen. El objetivo de este análisis es obtener unas ideas claras y distintas de las partes que componen el fenómeno, y por tanto lo que se persigue es una intuición **“pura”**, meramente conceptual y separada de la experiencia sensible. Por ejemplo, en el campo de la Física Descartes defendía que había que descomponer los fenómenos físicos en partes simples, tales como figuras geométricas, puntos y líneas, a fin de poder comprenderlos. Como puede verse, no se trata de partes de la experiencia misma, sino de modelos matemáticos que se supone que están a la base de los fenómenos y que pueden explicar estos.

La tercera regla es la **“síntesis”**, y en ella se realiza una reconstrucción deductiva del fenómeno estudiado a partir de las partes obtenidas por medio del análisis. Es decir, se toman las ideas claras y distintas como principios y por medio de la deducción se extraen consecuencias que explican el fenómeno observado. A diferencia del silogismo, en el que sólo podemos deducir verdades que ya están implícitas en las premisas, la deducción cartesiana nos permite descubrir verdades nuevas ya que, por medio de la síntesis, estamos descubriendo las relaciones que existen entre las diversas partes (las ideas claras y distintas) cuando somos capaces de reconstruir los fenómenos a partir de ellas. Es algo así como lo que hacemos cuando desmontamos un reloj: somos capaces de comprender el funcionamiento cuando, después de desmontar todas las piezas del reloj, volvemos a montarlo y logramos que

funcione. En realidad, la regla segunda y tercera no son sino el procedimiento axiomático normal en las matemáticas. Galileo también lo había empleado para construir modelos matemáticos de las situaciones físicas (él lo llamaba método resolutivo-compositivo) pero a diferencia de Descartes, Galileo contemplaba un paso posterior en el cual se deducían del modelo matemático consecuencias no observadas en la experiencia y que posteriormente se contrastaban por medio de un experimento. En lugar de este paso, que implica la experimentalidad, Descartes se limita a proponer una cuarta regla de **“enumeración”**, que simplemente recomienda repasar todo el proceso, pero sin introducir nada nuevo en él. Aunque en la práctica Descartes realizó experimentos en sus estudios de Física, estos no tienen papel alguno en las reglas de su método.

4.4. La duda.

Como hemos visto, el primer paso del método cartesiano es precisamente dudar de todo aquello que no sea totalmente evidente. Como Descartes pretende reconstruir todo el edificio del conocimiento a partir de alguna verdad evidente que garantice que este se encuentre a salvo del escepticismo, tendrá en primer lugar que dudar de todo aquello de lo que sea posible dudar, ya que su objetivo no se refiere a un asunto en particular, sino a la justificación del conjunto del conocimiento. Esta duda será, por tanto, **“universal”**, ya que se pondrá en cuestión todo el conocimiento aceptado anteriormente como válido, tanto el conocimiento que depende de la experiencia como el conocimiento matemático, que es independiente de ella. Además, esta duda será **“hiperbólica”**, puesto que no sólo dudaremos de aquello que sospechemos que pueda ser falso, sino también de aquello otro que nos parezca imposible que pueda serlo. Siempre que sea posible dudar, por exagerado que nos parezca, por inverosímil que pueda resultar, mientras quepa la posibilidad de que algo sea puesto en cuestión, lo cuestionaremos, para más adelante poder estar seguros de que nuestras conclusiones se han obtenido sobre la evidencia y a salvo de las objeciones escépticas. Ahora bien, esta duda no se aplica a todos los contenidos posibles, ya que se excluyen de esta duda los temas relacionados con la filosofía práctica. Descartes argumenta que me es posible suspender el juicio acerca del conocimiento del mundo y decidir dudar de todo el conocimiento que se me ha transmitido, y que puedo sin perjuicio para mí mantener esta actitud hasta haber resuelto el problema. Pero no puedo dejar de actuar, ya que entonces sí sufriría un serio perjuicio. Y como debo seguir actuando en el mundo, tendré que tomar decisiones éticas y políticas. Por eso, Descartes considera que no es prudente dudar ni de la religión ni de la ética, y que debemos aceptar las creencias y costumbres del lugar en el que hemos nacido, al menos hasta que dispongamos de un conocimiento lo bastante seguro como para modificarlas. Se trata, por tanto, de una **“moral provisional”**, que se mantendrá hasta que se haya concluido todo el sistema que Descartes pretende elaborar. En consecuencia, la duda cartesiana es **“teorética”**, ya que se limita a dudar de nuestro conocimiento sobre el mundo, pero no cuestiona las reglas prácticas (justo al contrario de lo que hacían los libertinos). Finalmente, la duda cartesiana es, como ya hemos dicho, **“metódica”**, es decir, se trata de una duda fingida, no real, que adoptamos como un paso más en el método que nos va a llevar al conocimiento cierto y seguro. A diferencia de la duda escéptica, que es permanente ya que el escéptico ha llegado a la conclusión de que todo es dudoso y que no puede ser de otra manera, la duda metódica cartesiana es sólo momentánea, dado que desde un primer momento espera ser superada por una evidencia tal que no pueda ser puesta en duda. A la duda escéptica se llega como consecuencia de un razonamiento, mientras que la duda metódica es más bien una premisa hipotética que seguimos hasta ver dónde nos lleva, con la intención de finalmente suspender la duda por medio de la obtención de alguna certeza. La estrategia de Descartes es por tanto emplear los argumentos de los escépticos, llevándolos

incluso más allá de lo que los habían llevado los escépticos reales para acabar volviéndolos en contra de ellos, haciendo ver que incluso más allá de cualquier crítica escéptica queda alguna certeza.

¿De qué dudará Descartes? Los motivos más generales e hiperbólicos que Descartes encuentra para dudar son los siguientes:

* Sabemos que hay ocasiones en que nos engañan los sentidos, como ocurre cuando vemos un palo en el agua y nos parece partido por la refracción de la luz. Y si nos confunden en algunas ocasiones, podemos suponer que quizás nos engañen siempre. Por lo tanto, todos los conocimientos que dependan de los sentidos caen bajo esta duda, y deben ponerse en suspenso.

* Aunque los sentidos me engañen, y no me muestren las cosas tal cual son, puedo considerar que de todos modos me aseguran que las cosas existen: el palo que veo en el agua no está realmente partido, pero desde luego es un palo. Descartes da un paso más, y plantea que podemos dudar de que nuestras sensaciones se correspondan con algo. Lo argumenta diciendo que hay ocasiones en que estoy soñando, y sin embargo lo que sueño me parece real, cuando el caso es que lo que estoy soñando no existe. Y si esto sucede a veces, ¿por qué no puede suceder siempre? En consecuencia, podemos dudar de que seamos capaces de distinguir el sueño de la vigilia, y por tanto, no podemos estar seguros de que exista un mundo fuera de mi mente que se corresponda con mis sensaciones, ya que lo que llamo realidad podría no ser sino un sueño más.

* De todos modos, hay conocimientos que son iguales en la vigilia y en los sueños. Descartes se refiere expresamente a los conocimientos matemáticos, ya que al no depender estos de la percepción, no están afectados por las dos dudas anteriores: 2 más 2 son cuatro, tanto si estoy despierto como si estoy soñando. Sin embargo, tengo constancia de que existen hombres que se equivocan al razonar, y por tanto puedo suponer que la razón humana esté constituida de tal manera que se equivoque sistemáticamente, con lo cual el conocimiento matemático tampoco sería un conocimiento cierto.

Esta duda acerca del razonamiento la plantea Descartes también de otra manera, suponiendo que los errores no se produzcan por un defecto congénito de la razón sino a causa de un ser (un “genio maligno”) que intervenga en mis operaciones mentales, de tal modo que me induzca a tomar lo verdadero por falso y viceversa. Como veremos más adelante, la hipótesis del “genio maligno” no es sólo una metáfora irónica que intenta ridiculizar los argumentos escépticos. En realidad, al suponer la existencia del “genio maligno”, Descartes está preparando el terreno para un argumento central en su metafísica, según el cual la garantía de que nuestro entendimiento funciona bien no proviene del mismo entendimiento (como sus fallos no procedían de él, sino de un “genio maligno”). Para que yo pueda estar cierto de mis razonamientos, tendrá que existir un espíritu, ya no maligno sino bondadoso, que me asegure que mi razón funciona de manera correcta. De este modo, la existencia de Dios será el principio sobre el que se basará todo el resto del conocimiento.

Una vez planteadas estas dudas, no queda ningún conocimiento en pie: ni el conocimiento sensible, ni la abstracción que se basa en él, ni un conocimiento meramente inteligible y deductivo como el de las matemáticas, son totalmente seguros. Estas son,

básicamente, las mismas dudas que habían planteado los pirronianos (aunque no las que planteaban los libertinos). ¿No queda pues nada que podamos conocer con certeza? Según Descartes, hay algo que queda fuera de toda duda: no puedo dudar de que estoy dudando, y esa será precisamente la primera evidencia sobre la que Descartes intentará levantar su sistema.

4.5. La primera evidencia: “pienso, luego existo”.

Las anteriores dudas nos dejarían sin conocimiento alguno, ni sensible ni inteligible, e incluso nos llevarían a dudar de la misma existencia del mundo, esto es, de una realidad externa a mí. Pero no implican dudar de mi propia existencia, sino que al contrario, suponen esta. En efecto, si puedo dudar, es que estoy pensando, y si estoy pensando, tengo que existir, tengo que ser “algo” que piensa.¹⁷ Por tanto, si pienso, existo (“cogito, ergo sum”), al menos mientras estoy pensando.

Esta es, pues, la primera verdad sobre la que Descartes pretende construir todo su sistema metafísico: puedo estar seguro de mi propia existencia en tanto que pensamiento (aunque no en tanto que cuerpo, puesto que a la proposición de que existo como cuerpo si le afectan las dos primeras dudas) Mi existencia la conozco por medio de una intuición inmediata, y esta verdad, que según Descartes conozco de manera clara y distinta, se va a convertir también en el criterio de certeza: todo aquello que pueda intuir de una manera tan inmediata como mi propia existencia, puedo asegurar que es verdadero.

El argumento que utiliza Descartes ya había sido empleado con anterioridad. En la escolástica española del siglo XVI existen argumentos muy semejantes contra el escepticismo, y todos ellos beben, como el cartesiano, de la forma clásica de esta argumentación, que es la fórmula de S. Agustín, “si fallor, sum” (“si me equivoco, existo”). Esta fórmula fue utilizada por S. Agustín para atacar al escepticismo de su época, oponiéndole una certeza de la que no se podía dudar. De hecho, el escepticismo no dudaba de ello, nunca lo hizo. Los escépticos no planteaban a sus oponentes que ellos mismos no existían, sino que era imposible alcanzar conocimiento absoluto y seguro de la realidad, de cuya existencia por cierto tampoco dudaban. Sería muy poco serio oponerse al escepticismo para vencerlo demostrando que no llevaban razón al negar algo que no negaron. La intención de S. Agustín no era rebatir una afirmación escéptica, sino evidenciar como incluso el escéptico tiene pleno e inmediato conocimiento de sí mismo, y aunque en el resto de sus juicios se equivocase, de este está siempre totalmente cierto. Sobre esta base, S. Agustín va a producir su teoría del conocimiento que se fundamenta en la introspección de la persona, que busca las certezas en su propia alma, en el conocimiento de sí mismo. Algo semejante es lo que hace Descartes, pero con una grandísima diferencia: S. Agustín dice que quien duda recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce, juzga, vive. Es decir, el punto de vista de Agustín es el de partir del sujeto como existencia, partir de su experiencia individual. Sin embargo, para Descartes el sujeto sólo piensa. Ni quiere, ni vive, ni por supuesto tiene seguridad de su propio cuerpo. El sujeto de Descartes no es una persona completa, tal como habitualmente la concebimos, y el de S. Agustín sí.

Para Descartes el cogito no es una inferencia, es decir, una conclusión que aceptemos tras un proceso de razonamiento, ni tiene en sí mismo una estructura de raciocinio, ya que no

¹⁷ .- En realidad, aquí Descartes está suponiendo la noción de “substancia”, ya que esta es necesaria para pasar del acto del pensamiento a la existencia de una “cosa que piensa”. No es por tanto cierto que Descartes esté dudando de todo y no esté aceptando ninguna de las nociones que ha aprendido.

se considera que contenga implícita una premisa (de tenerla, sería “todo lo que piensa existe”). Al contrario, Descartes cree que tenemos una evidencia inmediata, por intuición, de ambos términos a un tiempo, el pensamiento y la existencia, y de la conexión necesaria entre ellos. El cogito es, por tanto, la simple percepción primaria del hecho de la conciencia. Desde este punto de vista, el razonamiento que afirma que el cogito es indubitable es correcto. Se trataría de lo que en la actualidad se llama una afirmación performativa, es decir, aquella que se hace verdadera por el mero hecho de pronunciarla, y cuya falsedad es imposible ya que, por contradicción performativa, no puedo afirmar el enunciado contrario sin estar implicando el que pretendo negar. Así, si yo le digo a alguien “yo existo” es verdadero porque el acto de decir implica que yo existo, y no puedo afirmar “yo no existo”, porque el acto de decir esto implica también que existo. El razonamiento de Descartes es por tanto correcto, pero del mismo modo sería correcto decir “rio, luego existo”, “veo, luego existo”, “me rasco, luego existo”, y un interminable etcétera. Es decir, cualquier afirmación performativa sería equivalente al cogito cartesiano. Pero Descartes no lo considera así. Para él el hecho de ver no implica que yo exista, puesto que es posible dudar de que en realidad esté viendo. De esta manera, Descartes está separando totalmente el pensamiento (la razón) del cuerpo (la sensibilidad) y fundamentando la certeza de la propia existencia y todo el sistema metafísico tan sólo en el pensamiento. Desde el “cogito”, Descartes está planteando el pensamiento como algo totalmente independiente de la materia, lo cual justificará que más adelante plantee en su tratamiento de la substancia dos niveles paralelos e incommunicados de realidad. El argumento de S. Agustín, a pesar de ser muy parecido, no tenía estas consecuencias. Es en este momento cuando Descartes inicia el paso de la filosofía al idealismo epistemológico, que como hemos visto es una característica central de la filosofía moderna. El primer paso ha sido considerar el pensamiento del sujeto (y sólo el pensamiento) como primera verdad a partir de la cual reconstruir todo el conocimiento. El siguiente será, como veremos a continuación, fundar la metafísica sobre los contenidos mentales del sujeto, a los que Descartes llamará “ideas”.

4.6. Dios y el mundo.

La primera verdad de la que parte Descartes sólo permite asegurar mi propia existencia como ser pensante, pero eso no implica que los contenidos de mi pensamiento se correspondan con algo real, ya que aún permanecen en pie las dudas de las que partimos, y por tanto es posible poner en cuestión el testimonio de los sentidos y la razón, e incluso la misma existencia del mundo. ¿Cómo pasar, entonces, de la existencia del sujeto pensante a la existencia de algo exterior a este? Según Descartes, sólo podemos basarnos en aquello de cuya existencia estamos ciertos, es decir, mi propio pensamiento y los contenidos de este. Descartes llamará “ideas” a los contenidos de la mente, cambiando de este modo el significado del término hacia su sentido actual, no siendo ya la “idea” una entidad



inteligible separada de la mente, que es el significado platónico del término, sino un contenido de pensamiento, algo, por tanto, que está en mi mente y a lo que yo puedo tener acceso directo.

Descartes se preguntará qué tipos de ideas existen. Analizando los contenidos del pensamiento, encuentra que estos pueden ser de tres tipos:

* En primer lugar, podemos encontrar en nuestra mente **“ideas adventicias”**, que son aquellas que supuestamente provienen de la experiencia externa. Pero todavía se mantiene la duda acerca de los sentidos y la existencia del mundo, por lo tanto no podemos asegurar que dichas ideas provengan realmente de la experiencia. Como lo que pretendemos demostrar es precisamente la existencia de algo exterior al sujeto, estas ideas no pueden servirnos de punto de partida, puesto que ya suponen dicha existencia, con lo cual el razonamiento sería circular y no demostraría nada.

* Por otra parte, existen en mi mente ideas que se que no provienen de la experiencia, sino que han sido creadas por mí a partir de ideas adventicias, combinando estas de un modo que no encuentro en la experiencia. Se trata de **“ideas facticias”**, es decir, “hechas” por mí, como puede ser “centauro” o “unicornio”. Si no puedo estar seguro de la existencia de algo real que se corresponda con mis ideas adventicias, mucho menos puedo asegurar que exista un referente real para mis ideas facticias, pues en este caso soy consciente de que se trata de ideas creadas por mí.

* Por último, si yo pudiese encontrar en mi pensamiento ideas que no provengan de la experiencia, y que no puedan ser creadas por mi mente, esto es, que no pertenezcan a ninguno de los dos tipos anteriores, entonces tendré que concluir, según Descartes, que se trata de ideas que han existido siempre en la mente, ideas que están presentes en la mente desde el mismo momento del nacimiento y que pertenecen a la razón en sí misma. Dichas ideas, que Descartes denomina **“ideas innatas”**, no dependen de la sensibilidad, y por tanto están libres de las dos primeras dudas (aunque no, en principio, de la última).

La cuestión es si existen en la mente ideas de este último tipo, es decir, innatas. Descartes opina que sí, y concretamente considera que la noción de “infinito” es innata, ya que no puede ser adventicia (no tengo experiencia de nada infinito) y tampoco facticia, pues según Descartes no es posible que la idea de infinito proceda simplemente de la idea de cosas finitas (que sí es adventicia) y de la negación, puesto que la idea de infinito es superior a la de finito, y lo superior no puede provenir de lo inferior. Además, la idea de infinito es al mismo tiempo la idea de algo perfecto, puesto que las imperfecciones siempre son carencia de algo, mientras que algo infinito no puede carecer de nada (en tanto que es infinito). A partir de la idea de infinito y perfección, Descartes pretende demostrar la existencia de Dios. Para ello va a dar tres demostraciones muy semejantes, todas basadas en la misma idea innata.

La primera de ellas no es sino una reedición del argumento ontológico de S. Anselmo. Descartes afirma que la idea de Dios como ser infinito y perfecto existe en mi mente de una forma clara y distinta; al analizar dicha idea, puedo llegar a la conclusión de que a tal idea le corresponde la idea de lo actual y eterno, del mismo modo que puedo llegar a la conclusión de que a la idea de triángulo le corresponde la idea de tener tres lados. Por tanto, Dios existe, ya que la idea de un ser infinito y perfecto implica la idea de que en él coinciden esencia y existencia.

En la segunda demostración, Descartes supone que todo lo que existe es causado por algo, y que la causa de algo no puede ser inferior a lo causado. En mi mente existe la idea de infinitud y perfección, y dicha idea tiene que estar causada por algo. Sabemos que no está causada por la experiencia, pues yo no tengo experiencia de nada perfecto, pero tampoco puede estar causada por mi mente, ya que yo no soy ni perfecto ni infinito (el hecho de dudar, muestra que no lo soy), y por tanto no puedo causar una idea que es superior a mí mismo. En consecuencia, sólo un ser infinito y perfecto, es decir, Dios, ha podido poner tal idea en mi mente.

Por último, Descartes argumenta que si yo fuese la causa de la idea de perfección, y si yo me hubiese causado a mí mismo, entonces habría puesto en mí las perfecciones que soy capaz de concebir (es decir, yo sería Dios), pero no lo he hecho. Por otra parte, se podría decir que yo he sido causado por mis padres, pero según Descartes, dado que la causa de algo no puede contener menos perfección que lo causado, y dado que yo tengo en mí al menos la noción de perfección, eso quiere decir que yo no puedo estar causado por algo menos perfecto que Dios (como mis padres). En consecuencia, tiene que haber un ser perfecto que me ha causado, del que yo recibo la existencia y que ha puesto en mí la idea de perfección.

Como puede comprobarse, Descartes incumple su propio programa. Al tratar del método, decía que quería reconstruir el edificio del conocimiento sin recurrir a nada que no fuese totalmente evidente. Pero en estas demostraciones no sólo utiliza la certeza de que él mismo existe como ser pensante, sino que emplea además una serie de nociones y supuestos provenientes de la escolástica: la noción de esencia, la distinción entre esencia y existencia, el principio de causalidad según todo lo que existe es causado por otro, el supuesto de que todo lo causado tiene que serlo por una causa superior y la identificación de infinitud y perfección. Ninguno de estos supuestos ha sido puesto en duda (a pesar de que ya existían, desde el nominalismo, argumentaciones que ponían en duda la validez de dichos supuestos, y no como dudas metódicas, sino como dudas muy reales) y desde luego no se da en la obra de Descartes ninguna justificación de por qué podemos emplear dichos supuestos para concluir la existencia de Dios.

A continuación, Descartes intenta demostrar la existencia del mundo a partir de la existencia de Dios. Ya que Dios es perfecto, tiene que ser infinitamente bueno e infinitamente poderoso. Y si lo es, Dios no puede permitir que exista un “genio maligno” que esté engañando continuamente a mi entendimiento. Por tanto, la garantía de que mi razón funciona correctamente y de que existe un mundo que se corresponde con mis ideas adventicias (y por tanto con mi sensibilidad) es la bondad infinita de Dios. De esta manera, Descartes está haciendo depender todo el conocimiento (incluido el conocimiento de la física mecánica, como veremos a continuación) de la existencia de Dios.

En definitiva, Descartes está partiendo en su sistema de la existencia de tres tipos de realidades: el pensamiento, cuya existencia puedo conocer directamente en mí; Dios, cuya existencia puedo conocer a partir de mis ideas innatas; y un mundo material, cuya existencia me viene garantizada por la bondad de Dios. Veamos cómo se relacionan, según Descartes, estas tres realidades.

4.7. Las tres sustancias.

Descartes va a partir de la noción de “sustancia” que define como “aquello que no requiere más que de sí mismo para existir”. Descartes afirma que construye esta noción totalmente a priori, como se hace en geometría (es decir, que no parte de ningún juicio de existencia, sino que se limita a postular el significado de un término, con independencia de que dicho término tenga o no un referente real). En realidad, la definición de Descartes es idéntica a la que ya diera Sto. Tomás, y muy diferente a la de Aristóteles, puesto que la definición aristotélica sólo implicaba que una sustancia no necesitaba inherir en otra cosa para existir, pero no que fuera la causa de su propia existencia, algo que sí se implica de la definición de sustancia tal y como la entienden Sto. Tomás o Descartes.

A continuación, Descartes se pregunta si existe alguna cosa que se corresponda con esa definición de sustancia, y contesta que un solo ser se ajusta a la definición en sentido estricto, Dios, ya que el resto de las cosas han sido creadas por Dios (no son la causa de su propia existencia) mientras que Dios no es creado ni causado por otro (con lo cual está añadiendo la característica de creador a partir de la nada a Dios, una característica que es tradicional en el cristianismo, pero que no puede decirse que se deduzca necesariamente de la noción de infinitud-perfección). Como se supone que Descartes ya ha demostrado la existencia de Dios, afirma que puede asegurar que la noción de sustancia, definida a priori, tiene referencia: Dios es la sustancia en sentido estricto, y para diferenciarla de los otros tipos de sustancia de los que va a tratar, denomina a Dios “**sustancia infinita**”.

Acto seguido, Descartes se pregunta si la única sustancia que existe es Dios, y responde aplicando la noción de analogía, como ya hiciesen Aristóteles o los escolásticos. En sentido estricto, sólo Dios es sustancia, porque el resto de las cosas son creadas. Pero en un sentido secundario, análogo, también podemos llamar sustancia a “aquellas realidades que sólo necesitan de Dios para existir”, es decir, que son creadas por Dios (y por tanto no son causa de su existencia) pero que pueden existir con independencia de las otras realidades creadas. A estas sustancias las denomina Descartes “**sustancias finitas**”. Descartes sólo encuentra en el mundo dos tipos de realidades que puedan existir independientemente la una de la otra. Cada una de esas realidades tiene una propiedad principal que la define, que constituye su esencia y naturaleza, y a la que Descartes llama atributos.

El primero de esos atributos es la capacidad de pensar. Yo puedo estar seguro de la existencia del pensamiento, ya que he llegado a la certeza de mi existencia precisamente a través de la certeza inmediata de mi pensamiento. Descartes cree que puedo asegurar además que mi pensamiento es totalmente independiente del cuerpo (es, por tanto, una sustancia), ya que puedo dudar de que tenga cuerpo, pero no de que tenga pensamiento. A la sustancia que se caracteriza por pensar, Descartes la denominará “**res cogitans**” (cosa pensante).

Por otra parte, sabemos, gracias a la garantía de la bondad divina, que existe un mundo exterior a mi pensamiento. Cuando me planteo cuál es el atributo esencial de dicho mundo, me encuentro que, de todo aquello que puedo percibir del mismo, puedo distinguir entre cualidades primarias y cualidades secundarias. Las cualidades secundarias, como el color o el sonido, dependen del sujeto, por lo tanto no puede decirse que constituyan la esencia de los objetos del mundo. Serán las cualidades primarias, las que el objeto tiene por sí mismo, las que constituirán el atributo que caracteriza a ese mundo exterior (es decir, el mundo material) como sustancia. El denominador común de todas esas cualidades es que ocupan un espacio (recuérdese que en Física Descartes no admite la existencia de vacío e identifica la materia con aquello que ocupa un espacio). Al atributo de tener la cualidad de ocupar espacio lo va a

denominar Descartes “extensión”, y a la substancia que se define por medio de ese atributo, “**res extensa**” (la cosa que ocupa espacio)

Además, Descartes distingue diferentes maneras de darse los atributos de la substancias, a los que llama “modos”. Así, el pensamiento puede darse como recuerdo, como duda, como deseo, como imaginación, como sensación, etc. Todas esas posibles maneras de darse el pensamiento las va a resumir Descartes en dos modos principales de la “**res cogitans**”: entendimiento y voluntad. Por su parte, la extensión puede darse como ocupar un espacio de manera estática, modo al que denomina “figura”, o bien como ocupar un espacio abandonando otro, a lo que descartes denomina “movimiento”. Como puede verse, la concepción metafísica que Descartes tiene de la “**res extensa**” se corresponde punto por punto con su mecanicismo físico: la realidad material consiste únicamente en materia (que no admite el vacío) y una cantidad fija de movimiento.

¿Qué es lo que ha conseguido Descartes con su metafísica, es decir, con la doctrina de las tres substancias? En primer lugar, ha establecido deductivamente la parte superior de la pirámide de la que derivará su teoría física. Según Descartes, podemos conocer con certeza que la única característica propia de la materia es la extensión, que implica tan sólo figura y movimiento. Todas las leyes físicas tendrán que adecuarse a este principio, que excluye la fuerza como elemento explicativo del movimiento, con lo cual este tendrá que transmitirse sólo por contacto y no será posible aumentar ni disminuir su cantidad total.

En segundo lugar, Descartes ha hecho depender el principio anterior de la existencia de Dios, con lo cual las creencias religiosas no sólo no son puestas en cuestión por la nueva ciencia, sino que de hecho constituyen la base de esta. De este modo, Descartes cree asegurarse la compatibilidad de la explicación mecanicista del mundo físico con la explicación creacionista cristiana.

Por último, Descartes evita otro problema religioso que podía provocar el mecanicismo. En efecto, si consideramos que todo lo que se mueve lo hace de manera mecánica, por transmisión del movimiento por contacto, no hace falta ningún principio interior que explique dicho movimiento. En el caso de los seres inorgánicos, esto supone simplemente negar la existencia de distintos modos de materia con naturalezas y tendencias de movimiento propias y diferenciadas. Aunque esto supone el completo rechazo de la física aristotélica (algo que quería evitar la Iglesia), no implica graves consecuencias para las creencias religiosas. El verdadero problema aparece cuando aplicamos el mismo principio a los seres vivos: si los movimientos de un cuerpo vivo pueden explicarse de manera mecánica, si los animales no son sino máquinas, ¿qué necesidad hay de postular un principio vital para explicar esos movimientos? En definitiva, ¿qué necesidad hay de suponer la existencia del alma? Descartes creía, efectivamente, que los cuerpos animales no son sino autómatas, idénticos a mecanismos tales como los relojes. Así que para evitar sacar las consecuencias que esto supondría para las creencias religiosas, lo que ha hecho Descartes es separar radicalmente el pensamiento (esto es, lo inteligible, lo espiritual, el alma) y la materia, como dos substancias totalmente diferentes, que existen cada una con independencia de la otra. De ese modo, la materia tiene un comportamiento mecánico que en nada puede afectar al pensamiento, pues se trata de realidades completamente separadas.

En definitiva, lo que ha hecho Descartes es crear una metafísica sobre una base diferente a la tradicional (sobre el sujeto, y no sobre la noción de “ser”) que le permite justificar los principios básicos de su mecanicismo, y al tiempo hacer a este compatible con las creencias cristianas.

4.8. El problema mente-cuerpo.

Uno de los objetivos de Descartes era que el mecanicismo no pusiera en cuestión la existencia del alma. Para ello, separó radicalmente el espíritu y la materia en dos sustancias distintas. Recuérdese que la visión aristotélica del alma, que mantuvo buena parte de la escolástica y que influyó incluso en S. Agustín, suponía que el alma era la forma de los seres vivos, y que los individuos (que eran sustancias primeras) estaban formados de materia y forma (en este caso, alma). Ahora, Descartes dice que alma (o mente) y cuerpo no forman una sola sustancia, sino que son en realidad sustancias distintas. Esta separación de alma y cuerpo es incluso más radical que la que llevara a cabo Platón, ya que este, aunque creía que el alma era inmortal y separable del cuerpo, concebía el alma como principio vital (y por lo tanto, era la que movía el cuerpo), del mismo modo que había sido tradicionalmente afirmado en la cultura griega.

La total separación de alma y cuerpo que lleva a cabo Descartes sirve para fundamentar la inmortalidad del alma. Si el alma no tiene nada que ver con el cuerpo, que en realidad sólo es una máquina, no hay razón ninguna para pensar que cuando se estropee la máquina el alma tenga que sufrir merma alguna. Simplemente, no tiene nada que ver con el cuerpo. Pero esto crea un problema mucho mayor, y es qué tipo de relación existe entre estas dos sustancias. Todos tenemos la experiencia de pensar “voy a alargar la mano y coger eso”, y a continuación nuestra mano se dirige hacia el objeto deseado y lo coge. Esta situación tan sencilla y tan cotidiana podía explicarse desde la visión aristotélica o la platónica: el pensamiento (la mente, el alma) es el principio vital que da forma al cuerpo y quien lo mueve. Yo primero pienso en moverme y luego me muevo simplemente porque es mi pensamiento quien ordena y provoca el movimiento de mi cuerpo. Pero si el pensamiento y el cuerpo son realidades totalmente separadas, y el cuerpo, como toda la materia, se mueve únicamente por causas mecánicas, lo cual supone que sólo puede ser movido por contacto con otro cuerpo extenso (y el alma no lo es) entonces ¿cómo es que pensamiento y movimiento corporal coinciden?

Descartes intenta solucionar esto afirmando que cuerpo y pensamiento tienen un punto de contacto en una pequeña zona del cerebro, la glándula pineal (lo cual es contradictorio con la radical separación que ha afirmado anteriormente). El movimiento del cuerpo estaría provocado por los “espíritus animales”, que son pequeñas partículas materiales que existen en la sangre y en otros humores corporales. Al desplazarse mayor cantidad de “espíritus animales” a unas partes del cuerpo que a otras, provocarían los movimientos de los músculos. Lo que hace el alma desde la glándula pineal es permitir u obstaculizar el paso de los espíritus animales y dirigirlos a una u otra parte del cuerpo. Pero Descartes no explica cómo hace esto el pensamiento, y en realidad su explicación no hace sino trasladar el problema desde la relación del alma con todo el cuerpo a la relación del alma con la glándula pineal. Este traslado de la cuestión, sin resolverla, se conoce como el problema del homúnculo, porque es como si Descartes supusiera que el alma es una especie de hombrecillo diminuto, dotado de cuerpo (un homúnculo) que actúa dentro de la glándula pineal¹⁸.

Por supuesto, esta solución, que en realidad no explica nada y además es contraria a los descubrimientos médicos que en aquel momento se estaban haciendo sobre la circulación de la sangre y el funcionamiento de los nervios, no satisfizo a nadie. Varios seguidores de Descartes intentaron solucionar el problema. Muy conocida es la teoría del cartesiano Nicolás Malebranche (1638-1715) llamada “ocasionalismo”, según la cual ambas sustancias, pensante

¹⁸ .- Por extensión, se denomina “problema del homúnculo” a cualquier argumento, trate sobre el tema que trate, que intenta dar una solución a un problema simplemente trasladando el problema a otra parte.

y extensa, son totalmente independientes, como decía Descartes, y es la substancia superior (es decir, la infinita) quien logra que ambas coincidan. De este modo, Dios interviene en cada “ocasión” en que yo me muevo voluntariamente, para hacer coincidir el movimiento de mi cuerpo con los deseos de mi mente. Baruch Spinoza prefirió interpretar la metafísica cartesiana de una manera muy distinta, afirmando que existe una sola substancia y que pensamiento y extensión no son sino aspectos de una misma realidad, llegando de este modo a posturas panteístas, como veremos más adelante. También Leibniz se planteó el problema en su teoría metafísica, denominada “monadología”, y afirmó que la coincidencia entre pensamiento y cuerpo se producía gracias a una armonía preestablecida que había sido creada por Dios al comienzo del mundo (con lo cual no era necesario que Dios interviniese en todo momento) en definitiva, Descartes había generado un gran problema (que en términos de la relación mente-cuerpo todavía se discute) a partir de una cuestión que no había sido problemática en absoluto para la filosofía antigua y medieval.

4.9. La moral provisional.

Como vimos al tratar de la duda metódica, Descartes creía que no era prudente poner en cuestión las normas éticas hasta que estas no pudieran ser sustituidas por otras racionalmente demostradas. Descartes pretendía reconstruir todo el edificio del conocimiento a partir de la metafísica, pero según él la ética tenía que ser la última disciplina en ser establecida deductivamente, cuando todas las demás estuviesen ya desarrolladas.

Descartes no llegó jamás a desarrollar esa ética racional, pero sí escribió acerca de la “moral provisional”, es decir, aquella que debía seguirse hasta que fuese posible demostrar los principios éticos de manera deductiva y racional. Esta moral consiste básicamente en tres reglas:

- 1.- Obedecer las leyes y costumbres del país, conservando la religión tradicional y ateniéndose a las opiniones más moderadas. En esta regla puede verse lo cercano que está Descartes a las opiniones éticas de los escépticos pirronianos, y cuán lejos se halla de los libertinos.
- 2.- Ser lo más firme y resuelto posible en el obrar, y seguir con constancia la opinión que se ha adoptado, incluso aunque sea muy dudosa (lo que no hace sino reforzar la regla anterior).
- 3.- Procurar vencerse a sí mismo y a la fortuna y esforzarse más bien por cambiar los pensamientos propios que el orden del mundo. En esta regla puede observarse tanto el conformismo ético y político de Descartes como la inspiración claramente estoica de su ética (un nuevo punto de coincidencia con los escépticos pirronianos).

Por otra parte, Descartes afirmó con rotundidad la existencia de la libertad del ser humano, en tanto que ser pensante. Según el mecanicismo cartesiano, el mundo material está regido por las leyes necesarias de la transmisión del movimiento, de tal manera que en el mundo material todo está determinado y no existe libertad de ningún tipo. Pero al haber separado por completo la substancia extensa de la substancia pensante, las limitaciones que rigen en el mundo material no afectan de ningún modo al alma. De este modo, para Descartes existen dos planos diferentes de realidad: una realidad material totalmente determinada y una realidad espiritual totalmente libre.

4.10. La polémica con Gassendi

La filosofía de Descartes fue muy criticada por varios autores coetáneos, entre los que destaca Pierre Gassendi, con quien Descartes mantuvo una constante polémica, y a cuyos argumentos intentó contestar en las *“Meditaciones metafísicas”*, publicadas años después del *“Discurso del método”* y en las que trata prácticamente de los mismos temas que en este.

Gassendi criticó duramente los argumentos utilizados por Descartes en el *“Discurso del método”*. En primer lugar, mostró que puedo dudar de que lo que vea es real, pero no del hecho de estar viendo. La percepción sería pues tan válida como el pensamiento como punto de partida para establecer la evidencia de mi propia existencia (en terminología moderna, ambos son argumentos preformativos igualmente válidos). Y si dudamos de que el acto de percepción es en realidad un acto de percepción (y no de su contenido) entonces por la misma duda hiperbólica podemos dudar de que el acto de pensamiento es un acto de pensamiento, con lo cual el cogito dejaría de ser la certeza que Descartes buscaba. Esta crítica implica que toda la argumentación que posteriormente desarrollará Descartes sobre la independencia y substancialidad de la res cogitans no es válida porque está basada en una falacia de olvido de alternativas, fruto de haber escogido el pensamiento, y no la percepción, como base para afirmar la existencia del sujeto.

Además, Gassendi consideraba que los argumentos de Descartes eran circulares, y que toda su obra no constituía sino una inmensa petición de principio. En la primera regla del método Descartes decide dudar de todo lo que no sea “claro y distinto”, y luego, más adelante, pretende que obtiene el criterio de certeza (que una idea sea clara y distinta) a partir del análisis del cogito, cuando en realidad dicho criterio ya se ha puesto desde la primera regla. Por tanto, Descartes se limita a afirmar que la existencia de un concepto claro en la mente implica su existencia, pero no lo demuestra en ningún momento.

Según Gassendi, existe otro círculo en la demostración del cogito. Descartes dice dudar de todo y no admitir ninguna noción sin crítica. Pero para pasar de la existencia del pensamiento en un momento dado, a la existencia de un sujeto que piensa, hay que emplear la noción de substancia (es decir, hay que suponer que si existe pensamiento, tiene que existir una entidad que soporte ese pensamiento). Más adelante, Descartes pretende demostrar la existencia de substancias, pero esta ya está supuesta implícitamente en la demostración del cogito, con lo cual no se logra demostrar que existan substancias, sino tan sólo cometer una petición de principio. Ahora bien, la noción de substancia empleada no ha sido criticada, ni puesta en duda, ni revisada la validez del principio que afirma que todo lo que soporta accidentes es substancial. La noción de substancia había sido criticada tres siglos antes por el nominalismo, y dicha crítica se mantuvo en la tradición escolástica. No se trataba pues de una duda hiperbólica, sino de una duda muy real que había sido justificada racionalmente por muchos autores.

Finalmente, encontramos otro círculo parecido en la demostración de la existencia de Dios y del mundo. En ese argumento, Descartes pretende demostrar la existencia de Dios a partir de la claridad y distinción de la idea que tenemos del mismo, y a continuación se garantiza la veracidad de nuestras ideas claras y distintas a partir de la bondad de Dios, cuya existencia se conoce a través de esas mismas ideas.

5. El monismo de Spinoza.

Spinoza nació en Ámsterdam en 1632, en el seno de una familia de judíos portugueses que se había trasladado a finales del siglo XVI a las Provincias Unidas, huyendo de la Inquisición. Spinoza fue educado en la sinagoga de su ciudad natal, y estudió fundamentalmente el Talmud, la Cábala y la filosofía judía medieval,

En 1652, Spinoza comienza a acudir a las lecciones de un médico exjesuita, Francis van den Ende, con quien estudió matemáticas, ciencia natural y latín. Van Ende puso en contacto a Spinoza con la filosofía cartesiana. Spinoza tomará de Descartes algunos conceptos básicos (como substancia, atributo, modo, etc.) y sobre todo el ideal del conocimiento puramente deductivo, pero los contenidos de su doctrina difieren enormemente de la filosofía cartesiana: Spinoza no cree en un Dios trascendente, sino que es panteísta, y hace una interpretación de la noción cartesiana de substancia que no hubiese sido aceptada por Descartes en absoluto. Esta concepción de Dios no proviene de Descartes sino del círculo de exiliados españoles con el que mantuvo contacto toda su vida.



En 1656, Spinoza fue condenado a anatema por la comunidad judía, y expulsados de dicha comunidad, a causa de su interpretación heterodoxa de la Biblia. Se le acusó de ser ateo y de intentar disimular dicha condición bajo su noción de "Dios filosófico". La condena, en la que se maldecía a los acusados, implicaba que ningún miembro de la comunidad judía podía tener trato alguno con los condenados: se prohibía expresamente comunicarse de viva voz o por escrito, vivir bajo el mismo techo, o leer alguno de los escritos de los condenados. En 1663 se trasladó a la Haya, y ese mismo año publicó "*Principia philosophiae. Cogitata metaphisica*", obra en la que combina el método cartesiano con las ideas liberales ya mencionadas de la tertulia de emigrantes españoles. En esta obra anticipa algunas de las ideas que defenderá en la otra única obra que publicará en vida, el "Tratado teológico-político". En 1674 el nuevo gobierno, dominado por los calvinistas, prohibió la publicación del "*Tratado teológico-político*" en holandés (originalmente había sido publicado en latín). Spinoza continuó escribiendo, de hecho su obra más importante, la "*Ética demostrada geoméricamente*" es de esta época, pero ni siquiera intentó publicarla. No aceptó el ofrecimiento de una cátedra en la universidad de Heidelberg, al parecer para no perder su libertad de pensamiento, y continuó ejerciendo esta en la intimidad de su casa. Murió de tuberculosis en 1677. Ese mismo año se publicaron, póstumamente, el resto de sus obras.

Spinoza parte de la aceptación del modelo de conocimiento deductivo de Descartes. Según Spinoza, esto implica que el orden y conexión de las ideas coincide con el orden y conexión de la realidad (por eso dicha realidad puede ser conocida deductivamente a partir de conceptos claros y distintos). Además, ese orden ideal y real a un tiempo se caracteriza por conexiones necesarias. Descartes también creía en la necesidad de las conexiones existentes en la res extensa, y por eso su mecanicismo es determinista. Sin embargo, Descartes creía que la res cogitans era totalmente independiente de la res extensa, y en consecuencia defendía

que en el terreno del pensamiento (y por tanto de la ética) existía la libertad. Como veremos, Spinoza va a reunir de nuevo la *res cogitans* y la *res extensa* en una sola realidad, de la que ambas, pensamiento y materia, no son sino aspectos diferentes, y por tanto considerará que toda la realidad (tanto pensamiento como materia) sigue un orden necesario, un “sistema geométrico”, por lo cual la libertad no existe, ni en el campo físico ni en el campo ético.

En su metafísica, Spinoza va a tomar como punto de partida la misma definición de substancia utilizada por Descartes, pero de ello va a resultar un sistema metafísico totalmente distinto, un sistema completamente monista, en el que no hay separación entre pensamiento y materia y en el que Dios ya no es trascendente, sino inmanente. Por ello, aunque parta de la filosofía de Descartes, no puede decirse que Spinoza sea un filósofo cartesiano, ya que no coincide con este prácticamente en nada más que la definición de substancia (que de todos modos ya existía en la filosofía escolástica, y no había sido creada por Descartes). Los contenidos de la metafísica de Spinoza no proceden de Descartes. En cuanto a sus intenciones generales, proceden de la manera heterodoxa de entender el judaísmo que existía en la tertulia de librepensadores a la que acudía Spinoza. Lo que Spinoza defiende es un “Dios filosófico”, y considera al Dios personal que describe la revelación como una mera superstición. En cuanto al detalle de su sistema, está tomado de la metafísica estoica, que sabemos, gracias a su biblioteca, que Spinoza conocía. La metafísica de Spinoza combina, por tanto, tres influencias: en cuanto a su justificación y su método, es cartesiana; en cuanto a su intención, deriva del pensamiento judío heterodoxo y supone una radical reinterpretación de las escrituras; y en cuanto a los contenidos concretos, es heredera del estoicismo antiguo.

Spinoza parte de la definición cartesiana de substancia: substancia es aquello que no necesita de otra cosa para existir, es causa de sí misma y no depende de ninguna causa externa. Esto, a su vez, implica que la substancia tiene que ser eterna (si no está causada por otra cosa, ha tenido que existir siempre) e infinita (si fuese finita, estaría limitada por otra substancia, y entonces dependería de ella de una u otra manera). Aplicando de manera estricta esta definición (sin admitir, como hacía Descartes, la analogía del término “substancia”), Spinoza llega a la conclusión de que sólo puede existir una substancia eterna e infinita. Todo lo que existe es una sola substancia, y a dicha substancia la llama “Dios”.

Pero el “Dios” de Spinoza no tiene nada que ver con el Dios del cristianismo o el judaísmo. Spinoza niega explícitamente que Dios tenga ninguna característica antropomórfica, y por tanto, personal. El Dios de Spinoza no tiene voluntad, ni actúa en orden a fines, ni es bueno, ni providente, y desde luego no es trascendente. El Dios de Spinoza no está separado del mundo, sino que al contrario “es” la totalidad del mundo. Es un Dios inmanente, y por eso puede decirse que Spinoza es “panteísta”, esto es, afirma que todo es una parte de Dios y que Dios es precisamente el todo. Negar la trascendencia y el carácter personal de Dios es, en una religión como el judaísmo (o el cristianismo) lo mismo que declararse ateo, y precisamente por ello fue expulsado Spinoza de la comunidad judía: porque se consideró que afirmar su Dios filosófico y negar como una superstición la existencia de un Dios trascendente era, pura y simplemente, ser ateo.

La expresión que utiliza Spinoza para referirse a la substancia única, “*Deus sive Natura*” (Dios o la Naturaleza) deja bien claro que cuando emplea el término “Dios” se refiere al orden natural, y no a un Dios trascendente y personal. Dios (la Naturaleza) puede ser entendido de dos modos, como *Natura naturans* o como *Natura naturata*. En el primer sentido, como *Natura naturans*, Dios (la Naturaleza) es la substancia infinita en sí misma, sin tener en cuenta sus modificaciones. La *Natura naturans* es el orden natural necesario (las leyes naturales, diríamos hoy en día) y por eso puede considerarse que es Dios “como creador”, en tanto que las cosas concretas que conocemos proceden de ese orden. En el segundo sentido, como *Natura*

naturata, Dios (la Naturaleza) es el conjunto de modificaciones de la substancia infinita, esto es, el conjunto de la realidad, que es creada en tanto que depende del orden necesario. Pero ambos sentidos se refieren a la misma realidad, solo que vista desde una distinta perspectiva: es decir, el orden que crea el Universo no es distinto del propio Universo. No hay un Dios trascendente que cree el mundo desde fuera, sino que la causalidad que genera todos los seres del mundo es inmanente a dicho mundo.

Spinoza considera que la substancia infinita ha de tener infinitos atributos. Los atributos son, como en el caso de Descartes, las propiedades que constituyen la naturaleza o esencia de la substancia, solo que en el caso de Spinoza, al haber una sola substancia y no varias, la misma substancia tendrá todos los atributos, que no son por tanto sino diferentes maneras de manifestarse la misma substancia. De los infinitos atributos de la substancia infinita, el hombre conoce solo dos (los demás serían aspectos de la realidad a los que no tenemos acceso): la extensión y el pensamiento. Cada uno de esos atributos se expresa en una enorme cantidad de modos, que son las concreciones de esos atributos: los modos de la extensión son cada uno de los objetos materiales que conocemos, y los modos del pensamiento cada una de las mentes o ideas que existen. Dios (la Naturaleza), esto es, la substancia infinita es, desde el punto de vista del atributo de la extensión, el sistema total de todos los cuerpos que existen (o sea, el sistema físico); y desde el punto de vista del pensamiento, es el sistema de todas las mentes. Por tanto, el entendimiento de Dios no es una mente separada de la mía, sino el resultado de la interacción de todas las mentes. En definitiva, todo lo que existe, ya sea objeto o mente, no es sino un modo de Dios, una modificación, que existe durante un periodo de tiempo, de una substancia infinita y eterna, que se guía por un orden necesario.

Con su descripción monista de la substancia, Spinoza elimina de un plumazo el problema de la relación mente-cuerpo que había surgido con el dualismo cartesiano. No hay dos sistemas, uno de cuerpos y otro de mentes, sino un único sistema que puede ser considerado desde dos puntos de vista distintos, como cuerpos o como mentes. Según Spinoza, a cada modo del atributo de extensión, o cuerpo, corresponde un modo del atributo de pensamiento, o idea, y cuanto más perfecto y complejo es el cuerpo, más consciente es la idea que le corresponde. La mente humana, así, no es sino la idea del cuerpo humano. Esto resuelve el problema de la relación mente-cuerpo, pero a costa de algo que nunca hubiese aceptado Descartes. En efecto, el planteamiento de Spinoza hace depender la existencia de la mente de la existencia del cuerpo. De hecho, muy claramente afirma que la mente no tiene conocimiento alguno de sí misma si no es a través de las modificaciones del cuerpo, o sea, de la percepción, ya sea externa o interna (lo cual va directamente contra el cogito cartesiano). Por tanto, sin cuerpo no hay pensamiento, o lo que es lo mismo, no hay una mente-alma separable del cuerpo y en consecuencia no existe la inmortalidad personal.



6. El empirismo moderado de Locke.

Locke nació cerca de Bristol en 1632. En 1652 ingresó en la universidad de Oxford, en la que estudió lógica, metafísica, latín, griego y medicina. La filosofía que conoció Locke en la universidad era todavía la escolástica de tradición aristotélica. Locke tenía estas doctrinas en muy baja estima, y según sus propias palabras sólo se interesó en la filosofía tras leer la obra de Descartes. Locke no es un cartesiano, y de hecho ataca a Descartes en un punto clave, la existencia de ideas innatas. Sin embargo, hay muchas nociones en su obra que derivan de la de Descartes, y en especial el punto de vista del idealismo epistemológico, tan propio de la filosofía moderna, puede decirse que lo tomó de él.

En 1667 entró al servicio de Lord Ashley, como médico de cabecera y tutor de su hijo. En 1672, lord Ashley fue nombrado conde de Shaftesbury y canciller de Inglaterra, y a su vez nombró a Locke secretario del consejo de Comercio y agricultura. De este modo, Locke comenzaba su militancia política, que influiría enormemente en el desarrollo de su obra filosófica, ya que una buena parte de esta se dedica a justificar teóricamente las posturas políticas del partido whig, fundado por Shaftesbury. Tras el cese de Shaftesbury, tuvo que trasladarse a Francia por motivos de salud. En Francia permaneció entre 1675 y 1680, entrando en contacto con autores libertinos, cartesianos, y también con Gassendi.

A su regreso a Inglaterra volvió a entrar al servicio de Shaftesbury, pero tuvo que huir de nuevo, esta vez a Holanda, en 1682, cuando se descubrió un complot en el que participó Shaftesbury para asesinar al rey Carlos II de Inglaterra. Locke apoyaría más tarde la revolución de 1689 que derrocó a Jacobo II, hermano y sucesor de Carlos II, y puso en el trono a su hija María y a su esposo, Guillermo de Orange. Esta revolución supuso no sólo un cambio de soberano, sino también una limitación del absolutismo que fue el inicio de la monarquía parlamentaria inglesa. Locke es precisamente el principal defensor del pensamiento político liberal que se encarna en dicho modelo político. Locke regresó a Inglaterra en cuanto Guillermo y María fueron proclamados reyes, y ocupó varios cargos en el gobierno municipal de Londres, hasta que su mala salud le hizo retirarse al campo en 1691, donde permaneció hasta su muerte en 1704.

Locke está considerado el fundador del empirismo, aunque su doctrina es un empirismo muy moderado. Locke tomó de Descartes su crítica al aristotelismo escolástico y la postura del idealismo epistemológico, en la que profundizó declarando que el análisis del conocimiento humano es el paso previo para establecer cualquier filosofía (este es el programa que intenta desarrollar en su obra *“Ensayo sobre el entendimiento humano”*) Pero como veremos, negó la existencia de ideas innatas y la prevalencia de la experiencia, postura esta en la que estuvo muy influido por Gassendi, uno de los principales opositores al racionalismo de Descartes. Locke refuta los argumentos innatistas de dos formas:

- En primer lugar, los innatistas afirman la existencia de ideas innatas apoyándose en el “consenso universal”, es decir, en la existencia de algunos principios o conceptos en

todos los seres humanos. Pero según Locke, dicho consenso simplemente no existe. Los principales candidatos a ser considerados como ideas innatas son los “principios especulativos” (esto es, los principios básicos de la lógica tales como el de contradicción o identidad). Pero los idiotas no conocen esos principios, ni tampoco los niños (lo cual no sería posible si fuesen innatos); tampoco algunas culturas, como los indios americanos, conocen esos principios, e incluso es perfectamente posible que un europeo, que vive en una cultura que sí conoce dichos principios, muera de viejo sin tener conciencia de ellos si no ha recibido la instrucción necesaria. Tampoco la idea de Dios es innata, puesto que existen pueblos que no tienen idea de divinidad (todos los animistas, por ejemplo) y entre los que sí la tienen hay tal diversidad de opiniones que difícilmente puede considerarse que exista un concepto de Dios común a todos los hombres, como debería esperarse si fuese innato. En cuanto a los principios morales, encontramos una gran disparidad en las conductas humanas, máxime si comparamos diferentes sociedades y culturas, e incluso encontramos a menudo una total inmoralidad, como cuando “un ejército entra a saco en una ciudad”, lo que no se produciría si dichos principios fuesen innatos y rigiesen naturalmente el comportamiento humano.

- Por otra parte, incluso si encontrásemos acuerdo, esto no implica que dicho acuerdo tenga que deberse necesariamente a la existencia de ideas innatas, ya que puede ser explicado más fácilmente por medio de la convención y el aprendizaje: si una sociedad enseña a todos sus miembros una cosa, no es de extrañar que esos miembros estén de acuerdo en ello. Locke niega además la posibilidad de que existan ideas innatas “virtuales”, esto es, que estén en el entendimiento de forma aletargada y que sólo se hagan conscientes con la experiencia. En primer lugar, no podemos decir que un contenido esté en el pensamiento antes de que se haga presente. Y en segundo lugar, si es necesaria una experiencia para que aparezca dicho contenido, es más sencillo suponer que esa idea es producto del aprendizaje y no un contenido innato virtual.

En consecuencia, todas las ideas (que Locke define como los contenidos de nuestra mente, igual que Descartes) proceden, directa o indirectamente, de la experiencia, y la mente no tiene contenido innato alguno, sino que es como un papel en blanco (tabula rasa) que va llenándose con la experiencia. Precisamente en función de su relación con la experiencia, Locke va a realizar la siguiente **clasificación de las ideas**:

1.- **Ideas simples** son aquellas que derivan directamente de la experiencia. Si esta es externa, dará lugar a **ideas de sensación**, que son el resultado de la forma en que nos afectan los objetos (colores, olores, figuras, etc.). Si la experiencia es interna, formará **ideas de reflexión**, que resultan de la experiencia de nuestros estados mentales (recuerdos, deseos, pensamientos, etc.) Ambas formas de experiencia pueden darse conjuntamente, cuando percibo un estado mental propio y al tiempo una experiencia exterior que es causa del mismo, como cuando siento placer o dolor.

La fuente primordial y más segura de nuestra experiencia es la sensación, siendo la reflexión más vaga y difusa. Un punto clave en la epistemología de Locke, y que luego desarrollará Hume y se convertirá en una característica central del empirismo, es que considera que las ideas simples se refieren no a los objetos, sino a cualidades aisladas. Es decir, que percibimos por una parte el color, por otra la forma, por otra la textura, etc. (ya que son datos que proceden de sentidos distintos) y sólo posteriormente integramos esas ideas simples en objetos. Las ideas simples son por tanto como elementos atómicos a partir de los cuales vamos a construir el conocimiento. Esta es la postura que se conoce como “asociacionismo”, de la que ya hablamos al tratar del empirismo en general.

2.- **Ideas complejas**, que son aquellas formadas por la mente a partir de las ideas simples, por comparación o combinación. Estas ideas pueden corresponderse o no con la realidad, ya que la mente es capaz de formar combinaciones arbitrarias de ideas simples. Sin embargo, como veremos más adelante, Locke confía bastante en la veracidad de algunas de las ideas complejas formadas por la mente humana.

Finalmente, Locke establece la siguiente jerarquía de grados en el conocimiento:

- **Conocimiento sensible**, que es el que se obtiene por medio de la sensación y me permite conocer la existencia de los individuos. Locke considera que este es un conocimiento poco seguro, ya que el conocimiento es una operación mental que se realiza sobre ideas (contenidos mentales) y no sobre cosas (aquí puede verse claramente el idealismo epistemológico de Locke), y en consecuencia no tenemos modo de confirmar que nuestras ideas simples se corresponden con las cosas reales (y mucho menos nuestras ideas complejas, que implican elaboración de la mente). Locke se limita a afirmar el convencimiento de que debe existir alguna relación entre nuestras ideas y las cosas que las producen, pero reconoce que no puede comprobarse la correspondencia entre idea y realidad, pues nuestra mente sólo tiene acceso a ideas (lo que es un claro precedente del fenomenismo mucho más extremo de Hume).
- **Conocimiento demostrativo**, que consiste en el acuerdo o desacuerdo entre dos ideas que se establece a partir de un proceso deductivo, es decir, de manera mediata. Este es un conocimiento más seguro que el sensible, y como veremos en este punto sitúa Locke el conocimiento que tenemos de la existencia de Dios, así como el conocimiento matemático derivado de axiomas.
- **Conocimiento intuitivo**, que es el conocimiento inmediato, sin ningún proceso mediador, del acuerdo o desacuerdo entre dos ideas. Se trata del conocimiento más claro y seguro posible para el ser humano. El ejemplo más claro de este tipo de conocimiento es el que tenemos de nuestra propia existencia.

En contra de lo que pudiera esperarse del fundador del empirismo, Locke admite dos formas de conocimiento típicamente racionalistas como superiores al conocimiento sensible. Hay que tener en cuenta que ser empirista no equivale a creer que el conocimiento sensible es seguro, ya que cualquier fenomenista (alguien que afirma que sólo conocemos apariencias sensibles, y no la realidad en sí misma) admite que el conocimiento procede de la experiencia, pero también que no se trata de conocimiento seguro. Como veremos más adelante, Hume, que es un empirista más radical que Locke, tampoco cree que los sentidos nos den conocimiento seguro sobre la realidad, sino tan sólo fenómenos. Pero a diferencia de Locke, Hume cree que el conocimiento racional no dice absolutamente nada de la realidad, y prácticamente no sirve para nada (con lo cual, se declara escéptico). La postura de Locke, por el contrario, es mucho más parecida a la de Aristóteles: todo el conocimiento comienza por la experiencia, pero el conocimiento más importante y seguro es de tipo racional. En definitiva, a pesar de su negación de las ideas innatas, Locke no es tan radicalmente distinto de Descartes.

Respecto a la metafísica, las diferencias entre Locke y Descartes son aun menores. Locke considera que nuestras ideas simples son originadas por la experiencia, ya sea esta de

sensación o de reflexión. La idea de substancia no se encuentra entre estas ideas simples, sino que es una idea compleja formada a partir de una colección de ideas simples. En realidad, lo que conocemos de los objetos no es su substancia, sino una serie de cualidades (un haz), primarias o secundarias, que suelen darse unidas. Pero como no somos capaces de concebir que dichas cualidades subsistan por sí mismas, suponemos que existe un substrato que les sirve de soporte. La idea general de substancia, por tanto, no es sino un supuesto, algo inferido, no conocido directamente, un “no sé qué” que se encuentra más allá de nuestras percepciones. Ahora bien, eso no significa que la idea general de substancia sea un simple producto de la imaginación, sino al contrario, el resultado de una inferencia, y por tanto pertenecería al conocimiento demostrativo. Podemos saber que existen substancias, aunque no podamos tener una idea clara y distinta de las mismas, ni podamos conocer en qué consisten exactamente dichas substancias. Locke, en definitiva, rechaza que podamos conocer directamente la substancia, pero no rechaza totalmente el término.

Es más, Locke afirma que las ideas de sensación y las de reflexión nos permiten hacer inferencias distintas acerca de la substancia. Las ideas de sensación nos remiten a una substancia material que sirve de soporte a las cualidades que impresionan los sentidos, pero las ideas de reflexión nos hacen suponer la existencia de una substancia pensante, espiritual, que es el soporte de mis diferentes pensamientos, recuerdos, etc. Por tanto, Locke admite la existencia de las dos substancias finitas de Descartes, aunque esto no implique necesariamente que ambas substancias sean totalmente independientes y separadas (nótese que Locke está utilizando la noción de substancia aristotélica como soporte de los accidentes, y no la noción cartesiana y tomista de la substancia como lo que no necesita de otro para existir).

La idea de causalidad es una idea compleja, y por tanto es producto de la mente. Pero como ocurría en el caso de la substancia, Locke no cree que esto signifique que la causalidad es una ficción humana, sino que considera que tiene una base real. La experiencia nos muestra que los entes individuales comienzan a existir, y de aquí proceden nuestras ideas de causa y efecto (la causa es lo que hace existir al ente, y este es el efecto). Igualmente, denominamos efecto a nuestras ideas y causa a aquello que las produce en nosotros. Por tanto, aunque la causalidad sea un producto mental, se fundamenta en la capacidad que tienen las substancias para afectar a otras substancias y para producir ideas en nosotros. Pero la más clara noción de causalidad nos la proporcionan las ideas de reflexión, en concreto las de volición, ya que todos somos conscientes de que tenemos la capacidad de causar acciones en nuestra mente y movimientos en nuestro cuerpo. Locke admite que no podemos conocer la relación causa-efecto directamente, ya que no es una idea simple, pero como sucedía con la substancia, considera que sí podemos conocer que existe la causalidad en el mundo y por tanto podemos afirmar como cierto el viejo principio que afirma que todo lo que ha tenido un principio ha de estar causado por algo. Como veremos a continuación, Locke va a aplicar este principio de una manera muy parecida a como lo hicieron Aristóteles o Sto. Tomás.

La idea de identidad también es una idea compleja, en este caso de relación de una substancia consigo misma. Locke se va a ocupar especialmente de qué significa la idea de identidad respecto a los seres orgánicos, ya que estos, a diferencia de los inorgánicos, están continuamente adquiriendo y desprendiéndose de materia (cuando como, cuando crezco, cuando me corto el pelo,...) y sin embargo decimos que siguen siendo ellos mismos. En este caso, la identidad no puede consistir en estar compuesto de la misma materia, por lo que Locke afirma que la identidad de los seres orgánicos consiste en la persistencia de la organización de las partes con vistas a un cierto fin. ¿Y en el caso del hombre? Por un lado, Locke afirma que hablamos del mismo hombre cuando existe continuidad corporal, aunque se

den cambios psicológicos en él (aunque cambien sus opiniones, o su carácter). Pero al tiempo, Locke afirma que la identidad personal, lo que nos hace ser la misma persona, es la continuidad de la conciencia, que es inseparable del pensamiento. Y por eso, si alguien tiene una conciencia en un momento, y otra distinta en otro, como les sucede a los locos, no decimos que sean la misma persona, aunque su cuerpo sea idéntico (y por eso, según Locke, no se castiga alguien por un acto que haya cometido en un momento de locura, pues no se le puede considerar responsable de él). Como podemos ver, Locke no separa el pensamiento del cuerpo, y considera que ambos son parte de la identidad de cada uno de nosotros, pero evidentemente otorga un peso mayor en la personalidad al mantenimiento de una constancia en el pensamiento, a la existencia de una conciencia igual para todos los momentos de mi vida.

Locke cree que es posible tener un conocimiento demostrativo de la existencia de Dios. Para ello, como para todo conocimiento demostrativo, es necesario partir del conocimiento intuitivo, esto es, de alguna evidencia que pueda conocer directamente. Esa evidencia no va a ser otra que la de mi propia existencia, algo que Locke afirma, (como Descartes) que conozco inmediatamente y de lo que no es posible dudar. Pero no puedo pasar directamente de mi existencia a la existencia de Dios. Para realizar ese movimiento tengo que usar otra verdad que según Locke también conozco intuitivamente. Esta no es sino el principio de causalidad: todo ha sido causado por algo, y la nada no puede producir nada real. En consecuencia, si al menos existe un ente, yo, y no puedo proceder de la nada, tiene que haber algo que exista desde la eternidad (puesto que si en algún momento no hubiese existido nada, tampoco existiría nada ahora). Además, ya que “lo que toma su ser de otro, también toma todas las cualidades que posee de ese otro” (otro principio que Locke cree que conocemos intuitivamente), las cualidades que presenta el ser humano tienen que existir también en el ser del que procede. Y como el ser humano tiene inteligencia, debe existir un ser eterno e inteligente, que Locke identifica con Dios. Como puede verse, la demostración de Locke no es sino una versión de las vías de Aquino.

En definitiva, Locke, a pesar de atacar el innatismo de Descartes, acaba llegando a unas conclusiones muy parecidas a las del pensador francés: admite la existencia de la substancia en general, admite que existe una substancia pensante y basa nuestra identidad personal fundamentalmente en ella, y finalmente pretende demostrar la existencia de Dios a partir de la substancia pensante y el principio de causalidad. Como veremos más adelante, David Hume, un empirista radical, atacará estas conclusiones, y para ello negará sus bases, es decir, negará que podamos estar seguros de la existencia de substancias y de la validez del principio de causalidad. Por tanto, cuando Hume realiza su crítica a la metafísica, no estará atacando directamente a los racionalistas ni a la escolástica (aunque, por supuesto, dichas críticas se extienden a estos, pues hacen uso de los mismos conceptos), sino que está pensando en los argumentos de Locke.

7. El innatismo virtual de Leibniz.

Leibniz nació en Leipzig (Sajonia) en 1646. En 1661 Leibniz ingresó en la Universidad de Leipzig donde estudió leyes, filosofía y matemáticas, la lógica aristotélica y filosofía escolástica (en especial los autores españoles del siglo XVI) pero también entró en contacto con la teoría mecanicista a través de las obras de Descartes, Hobbes, Galileo, Kepler o Gassendi. En aquella época, Leibniz dudó si debía aceptar el mecanicismo o mantener las ideas aristotélicas. Aunque finalmente se decidió por el mecanicismo moderno, intentó siempre compaginar este con algunas nociones aristotélicas (como la de causa final) y de hecho es el autor racionalista más influido por las posturas escolásticas.



Entre 1674 y 1676 Leibniz descubrió el cálculo infinitesimal (esto es, el cálculo de derivadas, diferenciales e integrales). Leibniz comunicó su descubrimiento a la Royal Society, y se le contestó que Newton ya había estado trabajando independientemente en ello con anterioridad, aunque no lo había publicado. Leibniz publicaría sus resultados en 1684, y Newton no lo haría hasta 1687. Ambos se enzarzaron en una polémica acerca de quién era el verdadero descubridor del cálculo, con mutuas acusaciones de plagio. En 1676 Leibniz regresó a Alemania (en el camino, visitó a Spinoza en la Haya) donde fue nombrado consejero por el duque de Hannover. Hizo las labores de bibliotecario e historiador de la familia hasta su muerte, en 1716. La mayoría de su obra (que abarca multitud de temas, como matemáticas, física, teología, derecho, historia, metafísica, etc.) está escrita en este último periodo, aunque sólo una parte muy pequeña de ella fue publicada en vida de su autor (incluso hoy en día la mayor parte de la misma continúa inédita).

Leibniz defendió varias epistemologías, muy diferentes entre sí, a lo largo de su obra. Una de ellas, que se conoce como “innatismo virtual”, fue elaborada como respuesta directa a la obra de Locke. El innatismo virtual pretende situarse en una posición intermedia entre el innatismo cartesiano y la negación total del innatismo por parte de Locke. Respecto a Descartes, Leibniz niega que las ideas innatas se encuentren en el entendimiento de una manera actual, sino sólo virtualmente, siendo así suscitadas (pero no derivadas) de la experiencia. Contra Locke sostiene que no es posible que la mente sea una mera tabula rasa sobre la que se imprimen las ideas “como en la cera”, y ello por dos razones: primero, porque si así fuera, no sería posible la existencia de ninguna verdad necesaria, ya que nada necesario se deriva de la experiencia, y dado que tenemos ejemplos de verdades necesarias (las de las matemáticas y la lógica) dichas verdades han de deberse a ideas no provenientes de la experiencia, y por tanto innatas. Segundo, porque Leibniz considera el alma, y con ello el entendimiento, como una substancia en el sentido escolástico del término, y como tal tiene que tener alguna actualidad en todo momento, no es posible que sea mera posibilidad, por lo tanto no es posible que en un principio haya sido una tabula rasa. Sin embargo, Leibniz no rechaza totalmente la postura de Locke, sino que de hecho admite la premisa de que “nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en los sentidos”, premisa de larga tradición aristotélica y que había constituido la base para la crítica de Locke al innatismo. Pero del alcance de dicha premisa exceptúa al entendimiento mismo. De este modo, las ideas

contenidas en el entendimiento habrían sido suscitadas por la experiencia, pero el entendimiento mismo no es suscitado por la experiencia, sino que es algo actual y formado previo a esta.

En cuanto a la objeción, tanto aristotélica como empirista, de que si existieran ideas innatas seríamos conscientes de ello, Leibniz contesta con la ya citada diferencia entre el contenido del entendimiento y el entendimiento mismo, haciendo así de las ideas innatas no unos contenidos concretos y actuales, sino más bien una serie de disposiciones y aptitudes, de las que no necesariamente tenemos que ser conscientes porque se hallen en el entendimiento, del mismo modo que a menudo no somos conscientes de los hábitos y aptitudes adquiridos, y sin embargo sabemos con certeza que se encuentran ahí. Este será el punto de partida que empleará Kant para desarrollar su teoría del idealismo trascendental, que consiste en afirmar que el conocimiento comienza por la experiencia, pero no todo él deriva de la experiencia, y que son posibles verdades necesarias gracias a que la mente dispone de unos esquemas innatos que dan forma a los contenidos de la experiencia.

8. El empirismo radical de Hume.



Hume nació en Edimburgo en 1711, donde inició la carrera de leyes. A los dieciocho años, Hume decidió abandonar los estudios de derecho, sin concluirlos. Intentó dedicarse al comercio, pero no era capaz de olvidar sus deseos de convertirse en un autor literario y filosófico reconocido. Finalmente, en 1734 decidió abandonarlo todo y dedicarse a su vocación. Se marchó a Francia, donde permaneció durante tres años, al principio en Reims y posteriormente en La Fleche. Durante este periodo, en el que tuvo que vivir muy frugalmente con escasísimos ingresos, Hume escribió su *“Tratado de la naturaleza humana”*. En 1737, Hume regresó a Escocia y publicó el *“Tratado”* al año siguiente. La obra no tuvo éxito ninguno, lo cual desanimó mucho a Hume.

En 1742 Hume publicó la primera parte de sus *“Ensayos morales y políticos”*, y esta vez sí tuvo éxito editorial, lo que le llevó a rescribir su primera obra y a publicarla en 1748 bajo el título *“Investigación sobre el entendimiento humano”*. En 1745 Hume intentó conseguir la cátedra de filosofía ética de la Universidad de Edimburgo, pero fue rechazado por su fama de escéptico y ateo. Hume trabajó como preceptor privado y posteriormente como secretario el general St. Clair, al que acompañó en varias misiones diplomáticas por Europa, antes de conseguir el puesto de bibliotecario en la Facultad de Derecho de la Universidad de Edimburgo, en 1752. En esta época conoció a Adam Smith, creador del liberalismo económico que es la base de la actual economía capitalista. Hume y Smith mantuvieron esta amistad durante toda su vida, y de hecho fue Smith quien se encargó de recopilar y editar los escritos de Hume después de la muerte de este, en 1776.

8.1 El conocimiento.

El empirismo de Locke, del que tratamos anteriormente, era muy moderado, y no ponía en cuestión ni las nociones metafísicas básicas ni la religión o la moral tradicional. El empirismo que será característico de la edad contemporánea no es el que deriva de Locke, sino el de Hume. Casi todos los autores que hemos estudiado hasta el momento mantienen una postura conservadora tanto en lo político como en lo religioso. Aunque también hubo filósofos contestatarios, los que se impusieron en esas épocas (y por eso son los que estudiamos ahora) no se caracterizaron precisamente por ir contra corriente. Sin embargo, a partir de la Ilustración, y mucho más desde el siglo XIX, la filosofía va a ser predominantemente crítica e inconformista. En el siglo XIX y XX también habrá corrientes conservadoras pero, a diferencia de épocas anteriores no serán las predominantes ni las más características de su época. La filosofía de Hume representa el momento en que se produce ese cambio de tendencia, en el que la metafísica deja de ser la cuestión central de la filosofía para convertirse en una disciplina sospechosa, rechazada.

Hume comienza su obra planteándose que todas las ciencias que existen guardan una estrecha relación con el ser humano, su naturaleza y la forma en que este conoce. Por tanto, para fundamentar todas las ciencias tendremos que partir de la investigación acerca de la naturaleza humana y cómo esta determina el conocimiento. Este es el plan de su primera obra, *“Tratado sobre la naturaleza humana”*, y de las posteriores versiones de la misma, y no es sino una declaración explícita del idealismo epistemológico que como ya hemos dicho muchas veces es característico del pensamiento moderno.

En primer lugar, Hume se plantea qué tipos de contenidos existen en nuestra mente, y encuentra fundamentalmente dos: las **impresiones**, que son las percepciones (externas o internas) actuales (pero que siguen siendo sólo contenidos mentales, ya que la percepción no es la cosa percibida) y las **ideas**, que son copias, esto es, recuerdos, de las impresiones. Las impresiones son mucho más intensas y ricas en detalles que las ideas, y son las que nos proporcionan la mayor certeza, ya que las ideas son meras copias débiles de ellas (estaré mucho más seguro de algo mientras lo estoy viendo que mientras intento recordarlo).

De aquí extrae Hume su criterio de verdad: una idea será verdadera cuando se corresponda con alguna impresión, y si no puedo encontrar la impresión de la que la idea es copia, entonces tendré que concluir que dicha idea es falsa, es tan sólo una invención mía. En primer lugar, nótese que el criterio de verdad no es la correspondencia de la idea con las cosas, sino con las impresiones, que no son parte de la realidad sino contenidos de la mente. Aquí puede verse ya el fenomenismo que va a caracterizar a Hume: no tenemos acceso directo a las cosas de la realidad, sino sólo a nuestras impresiones acerca de ellas (esto es, a los fenómenos). Como puede verse, Hume afirma que todo conocimiento depende de la experiencia, pero no por ello abandona el idealismo epistemológico. Por otra parte, encontramos aquí una diferencia radical respecto al pensamiento cartesiano: cualquier idea que no proceda de una impresión deriva de la imaginación del sujeto, o lo que es lo mismo, toda idea que no es adventicia es facticia. De este modo, todos los conceptos candidatos a ideas innatas están ya siendo condenados como meras falsedades.

Hume no se limita a negar la existencia de ideas innatas, sino que especifica los mecanismos que utilizamos para formar tales ideas (y que las hacen por tanto adventicias y no innatas). Ante todo, Hume ha dividido tanto las impresiones como las ideas en **simples y complejas**. Una impresión simple sería la sensación más elemental que puede captarse por uno sólo de los sentidos (como un color, un sonido, un sabor, etc.) mientras que una impresión

compleja es un conjunto de sensaciones que suelen darse unidas (como las impresiones de los objetos). Las ideas simples serían copias de impresiones simples (aquí no hay posibilidad de invención) pero las ideas complejas pueden ser copia de impresiones complejas, o bien pueden ser construidas por nosotros a partir de ideas simples. Una idea compleja sólo será verdadera si existe una impresión compleja que se pueda señalar como origen de la misma (es decir, será verdadera si puedo determinar qué acto de percepción, externa o interna, la ha producido). Si no es así, esa idea compleja es falsa, es un producto de mi mente. Nótese que Locke consideraba que las ideas complejas procedían de la combinación de ideas simples, y aunque reconocía que por tanto dichas ideas eran producidas por la mente, no por ello llegaba a afirmar que careciesen de base real. El criterio de Hume es distinto y más exigente y, como veremos más adelante, le va a conducir al rechazo de las nociones de substancia y causalidad, que Locke aceptó.

¿Cómo produce la mente ideas complejas que no proceden de impresiones? Según Hume, la mente relaciona las ideas simples por medio de los **principios (o leyes) de asociación**, que son tres:

- Principio de **semejanza**, por el cual asociamos impresiones que comparten determinadas características. De este principio derivan nuestras ideas sobre individuos permanentes, ya que en realidad las diversas impresiones que yo tengo de lo que supongo es un mismo individuo son, en rigor, distintas (nunca veo exactamente lo mismo cuando miro el “mismo” paisaje”). Igualmente, los términos generales (esto es, los conceptos universales) puede decirse que se basan en este principio, aunque realmente las impresiones siempre son de individuos particulares, que son los únicos que existen en la realidad.
- Principio de **contigüidad**, por el cual tiendo a asociar aquello que se me presenta unido en el tiempo o en el espacio. Así, si estoy acostumbrado a ver las cajas de fruta a la puerta de la frutería que hay delante de mi casa, pensaré en ellas cuando pase por delante un domingo y la tienda esté cerrada. Igualmente, si estoy acostumbrado a escuchar unas canciones en un determinado orden, el oír el final de una de ellas me traerá el recuerdo de la siguiente. Nótese que aquí Hume se está refiriendo a cosas que se asocian porque se dan juntas, sin que haya ninguna relación de causación entre ellas.
- Principio de **causalidad**, por el cual tendemos a relacionar dos sucesos considerando que uno es causa del otro. Este principio es una combinación de los dos anteriores, produciéndose la asociación cuando yo he visto diversos casos (semejanza) en los que se producía un suceso antes que otro (contigüidad).

Según Hume, todas las elaboraciones posibles de nuestra imaginación están sometidas a estas tres leyes. En realidad, no son muy distintas a las relaciones de las que ya hablara Locke y que nos permitían construir ideas complejas a partir de ideas simples. La clave es que para Hume estos principios son, única y exclusivamente, **hábitos**. Se trata de costumbres que adquirimos, a las que Hume niega una auténtica fundamentación real y necesaria, como veremos al tratar más adelante del principio de causalidad.

Una vez establecidos los tipos de contenidos de la mente y cómo se forman, Hume acomete la división de los **tipos de conocimiento** que podemos tener. Para ello parte de la distinción entre verdades de razón y verdades de hecho, una distinción que toma de Leibniz y que Hume denominará “relaciones entre ideas” y “cuestiones de hecho”, respectivamente.

El conocimiento que obtenemos por “**relaciones entre ideas**” está constituido por proposiciones que trabajan sólo con ideas, sin tener en cuenta para nada si estas tienen relación o no con impresiones reales. Estas relaciones se establecen teniendo en cuenta exclusivamente el principio de contradicción y sin necesidad de recurrir a la experiencia, por lo que dichas verdades pueden ser conocidas “a priori” (= aparte de la experiencia, antes de ella). Las verdades establecidas a priori son necesarias, es decir, son siempre verdaderas, puesto que dicha verdad no puede ser falsada por ningún caso particular ni ninguna experiencia (por eso, son cognoscibles al margen de la experiencia). Por otra parte, las verdades establecidas de este modo son verdades analíticas, es decir, en ellas el término predicado está incluido en la definición del sujeto: por tanto, para que algo sea cognoscible a priori, sin recurso a la experiencia, debe depender sólo de la definición de los términos implicados. Las únicas verdades de este tipo que conocemos son la lógica y las matemáticas.

Por otro lado, disponemos de un conocimiento sobre las “**cuestiones de hecho**”, que es el que deriva de la experiencia, y por tanto de las impresiones. Este conocimiento no puede obtenerse a priori, sino siempre a posteriori (= dependiente de la experiencia, después de ella). Por tanto, no es un conocimiento necesario, ya que no se basa exclusivamente en el principio de contradicción. Eso quiere decir que, aunque un enunciado sea cierto de hecho, siempre cabe la posibilidad de que no lo fuese: es decir, no hay contradicción lógica en negar “Hume nació en Edimburgo” (podría haber sido así), mientras que sí la hay en decir “A es igual a no-A” (es imposible que sea así). En consecuencia, las verdades de hecho son sólo probables. Estas verdades se obtienen a partir de la experiencia, y por tanto a través de la inducción. Pero sabemos que la inducción no proporciona conclusiones necesarias, y que por más firmemente que establezcamos una conclusión general a partir de la inducción, siempre es posible que en un futuro encontremos una excepción a esa regla. Por otra parte, las verdades de hecho no son analíticas, sino sintéticas (el predicado no está contenido en la definición del sujeto). Esto supone que sólo puede comprobarse su veracidad recurriendo a la experiencia, pero también que estos enunciados nos dan información nueva sobre la realidad, algo que no proporcionan los enunciados analíticos, ya que lo que estos afirman ya se encuentra contenido en los términos.

En definitiva, tenemos dos posibilidades: por una parte un conocimiento seguro y necesario (a priori) pero que no nos dice nada sobre la realidad (analítico); por otra, un conocimiento que nos informa de la realidad (sintético) pero que no es seguro ni necesario, sino a lo sumo probable (a posteriori), de tal manera que las verdades de hecho siempre son contingentes y podrían ser de otra manera (y en esto incluye Hume a las leyes físicas). Para Hume, los juicios a priori siempre son analíticos, y los juicios sintéticos siempre son a posteriori, y no es posible ninguna otra combinación de estas características. Partiendo de Hume, Kant intentó fundamentar la posibilidad del conocimiento científico seguro en la existencia de unos juicios que fuesen a un tiempo sintéticos y a priori, como veremos más adelante.

La conclusión final es que el método deductivo es seguro pero no nos permite conocer nada acerca de la realidad, y que el método inductivo nos permite conocer la realidad, pero no de manera segura. Por ello, Hume va a definir su postura epistemológica como **fenomenista** (sólo podemos conocer los fenómenos, esto es, nuestras impresiones, pero no las cosas en sí mismas), **escéptica** (de lo único que puedo estar seguro es de las verdades lógico-matemáticas y de la existencia de mis propias impresiones, pero ninguna de ellas me puede dar un conocimiento seguro acerca de la realidad) y **relativista** (todo el conocimiento que pueda obtener depende de mis impresiones, y es por tanto subjetivo, no existiendo una verdad objetiva común a todos los hombres, al menos en lo tocante a la realidad). Ahora bien, que yo no pueda tener un conocimiento seguro acerca de la realidad no quiere decir que el

conocimiento que tengo, aunque inseguro, sea totalmente inútil. En la vida diaria podemos dejarnos guiar por la costumbre, podemos dar por válido que “el agua hervirá cuando la ponga en el fuego”, aunque no podamos decir que esa sea una verdad necesaria. En realidad, lo que Hume pretende no es poner en cuestión todo nuestro conocimiento cotidiano, sino simplemente hacernos ver que en realidad no podemos estar seguros de una serie de principios que usamos cotidianamente, y que en consecuencia no es legítimo extraer conclusiones de ellos. Lo que pretende Hume, como veremos a continuación, es negar esos principios para atacar la metafísica establecida sobre ellos, no para negar la utilidad de nuestras “verdades” cotidianas de “sentido común”.¹⁹

8.2. La metafísica.

Como hemos visto, Hume consideraba que el **principio de causalidad** era simplemente una ley asociativa basada en el hábito, y no un conocimiento firmemente establecido. Según Hume, lo que ocurre es que nosotros tenemos impresiones de dos hechos, uno anterior a otro, de manera regular, y tendemos a suponer que esos hechos van a sucederse siempre de la misma manera. Pero para que realmente podamos afirmar una relación de causa-efecto no basta que se dé contigüidad y sucesión, sino que tiene que darse además una “conexión necesaria”, es decir, tengo que conocer por qué el primer suceso tiene que provocar necesariamente el segundo.



Hume se pregunta si tenemos algún conocimiento de dicha conexión necesaria, y contesta que no. Como hemos visto, Hume sólo admite dos tipos de conocimiento, relaciones entre ideas y cuestiones de hecho. La conexión necesaria no es una relación entre ideas, puesto que entonces podría conocerse exclusivamente a través del principio de contradicción. Tampoco se trata de un conocimiento de cuestiones de hecho, en primer lugar porque todos los conocimientos sobre hechos derivan de una impresión, y yo no tengo impresión de la conexión necesaria, sino tan sólo de dos hechos consecutivos. Por otra parte, yo no puedo tener una impresión de un hecho futuro, que no ha sucedido todavía. Es decir, el problema de la inducción afecta también a las relaciones causales, puesto que estas se infieren a partir de hechos particulares. Y como ya dijimos, todas las inducciones son sólo probables, nunca necesarias.

Si no podemos tener un conocimiento seguro acerca de las relaciones de causalidad, y estas son mero producto del hábito, mucho menos podemos afirmar el principio general de causalidad, el principio tradicional que dice que “todo lo que comienza a existir tiene una causa”. Y por ende, tampoco podremos utilizar dicho principio como premisa para establecer ninguna conclusión. La crítica de Hume a la noción de causalidad tiene por tanto dos partes: por un lado, no podemos establecer relaciones de causalidad necesarias en la experiencia, de tal modo que los enunciados que intentan prever sucesos futuros a partir de relaciones de causalidad supuestamente conocidas por experiencia son sólo probables, nunca necesarios. En

¹⁹ .- Hume es precisamente el antecedente directo de la corriente “utilitarista”, que creó Jeremy Bentham a finales del siglo XVIII desarrollando ideas de Hume, aunque más relacionadas con el terreno de la moral.

segundo lugar, no podemos utilizar el principio de causalidad para realizar inferencias que vayan más allá de nuestra experiencia. Por medio de la primera crítica, la ciencia física queda establecida como producto de la costumbre y meramente probable (como todos los conocimientos sobre hechos). Por medio de la segunda crítica, la metafísica, que tradicionalmente se había basado en el principio de causalidad es, simplemente, imposible, y debe ser rechazada como una mera ficción de la imaginación.

A continuación se pregunta Hume acerca de la noción de **substancia**. ¿Tenemos alguna impresión de la substancia? Según Hume, todas nuestras impresiones de sensación son en realidad de cualidades (colores, sonidos, sabores), que por definición son accidentes²⁰, y que no podemos suponer que subsisten por sí mismos. Tampoco deriva la idea de substancia de las impresiones de reflexión, ya que estas consisten en nuestras pasiones y emociones, y estas no son subsistentes. En definitiva, no tenemos impresión alguna de la que pueda proceder la idea de substancia. Por tanto, según la epistemología de Hume, esta es una idea falsa, creada por nuestra imaginación a partir de las leyes de asociación y de colecciones de cualidades particulares que suelen darse unidas.

Locke ya había admitido que no teníamos sensación de la substancia, y que esta no era sino una idea compleja inferida a partir de colecciones de ideas simples. Pero Locke creyó que era una inferencia justificada, entre otras razones porque empleó el principio de causalidad, y supuso que las ideas simples de sensación tenían que tener una causa, por lo cual podíamos suponer que existe la substancia, aunque no seamos capaces de conocer en qué consiste. Hume, al negar la validez del principio de causalidad para ir más allá de la experiencia, niega también que sea legítimo suponer la existencia de substancias. En rigor, lo único que conocemos son accidentes, que constituyen precisamente los fenómenos (como ya dijimos, el empirismo de Hume es fenomenista). Sólo conocemos la apariencia, lo que se muestra a nosotros. Acerca de cómo sean las cosas en sí mismas, esto es, acerca de la substancia, no podemos conocer nada.

Hume especifica, refiriéndose esta vez a Descartes, que no podemos suponer la existencia de una substancia material en base a las cualidades primarias. Descartes reconocía que las cualidades secundarias (colores, sonidos, etc.) no eran propias del objeto, sino que surgían en la mente del sujeto, pero consideraba que las cualidades primarias (figura y movimiento) eran modos propios de una substancia extensa. Ahora bien, Hume afirma que no podemos percibir las cualidades primarias si no es a través de las secundarias: es decir, si yo percibo movimiento es porque veo colores, contrastes de luz, etc., en movimiento, y si percibo figuras es porque estas tienen color, textura, etc. En definitiva, el idealismo epistemológico que dio comienzo con Descartes a raíz de las cualidades secundarias se ha extendido con Hume a todas las impresiones, dando lugar a una postura fenomenista.

Las críticas que Hume realiza a las nociones de causalidad y substancia tendrán unas consecuencias demoledoras en el campo de la metafísica. Expondremos esas consecuencias en relación a las tres substancias que defendía el cartesianismo.

Respecto a la existencia del **mundo** (esto es, la res extensa) no podemos asegurar que exista una realidad independiente de nuestras impresiones. “Creemos” que nuestras impresiones están causadas por objetos externos, y tomamos dichas impresiones como si fuesen los objetos mismos, y esto tiene sentido en la vida cotidiana (es decir, es una

²⁰ .- Nótese que Hume está criticando la versión aristotélica de substancia que empleó Locke, no la que utilizó Descartes. El contexto inmediato de la crítica de Hume a la metafísica es el empirismo anterior a él antes que el racionalismo continental.

costumbre útil). Pero si analizamos filosóficamente el asunto, nos encontramos con que todos los contenidos de la mente son sólo impresiones o ideas, y que no tenemos ninguna otra cosa con que compararlas. Estamos, por tanto, “encerrados en nuestras percepciones”, y nunca podemos ir más allá de nuestros contenidos mentales. Explícitamente, Hume dice que no podemos utilizar en esta ocasión el principio de causalidad diciendo que nuestras impresiones tienen que estar causadas por objetos externos, ya que para emplear legítimamente este principio sin abusar de él no podemos rebasar el ámbito de la experiencia, y tenemos constancia de nuestras impresiones, pero no de los objetos externos que las producen (de hecho, la única supuesta constancia que tenemos de ellos son precisamente las impresiones). En definitiva, la existencia de un mundo externo independiente de mis impresiones es una creencia común, pero que no puede ser demostrada racionalmente.

También va a negar Hume la substancia pensante, **el yo** (o lo que es lo mismo, la mente, el alma). Tanto Descartes como Locke habían supuesto que mi propia existencia como substancia era algo tan evidente e inmediato que no podía ser puesto en cuestión. Hume no está de acuerdo. Por supuesto, no niega que sea capaz de ser consciente de su pensamiento, sino que esa conciencia suponga la existencia de un ser substancial. Hume se pregunta si tengo alguna impresión del “yo”. Si entendemos el “yo” como substancia, dicha impresión debería serlo de algo permanente, constante a lo largo de mi vida y mis diversos estados de conciencia. Pero Hume afirma que cuando observo mis impresiones de reflexión me encuentro con estados de tristeza, de alegría, de dolor, de placer, con una sucesión de sensaciones y emociones, pero nunca con una impresión invariable e idéntica. Como en el caso de la sensación externa, las impresiones que tengo de mi propio yo no son sino una colección de accidentes en perpetuo flujo. Hume dice que el yo es como un teatro en el que los actores (las percepciones) entran y salen constantemente; pero inmediatamente se da cuenta de que es una mala comparación y rectifica, ya que podríamos considerar que el escenario permanece a lo largo de toda la representación. Para definir su pensamiento es mucho más adecuada la metáfora del haz: el yo es un haz de impresiones, y si retiramos una a una todas las hebras que forman el haz, finalmente no queda nada. La metáfora del teatro es más adecuada para una postura como la de los racionalistas o la de Kant: en ese caso, existiría una mente (un escenario) independiente de los contenidos.

Si no tenemos impresión del yo, ¿de dónde procede esta idea? Como es de esperar, de los principios de asociación, por medio de los cuales supongo que debe existir una substancia que sea causa de las distintas impresiones e ideas en que consiste la mente. Esta asociación se ve reforzada por nuestras propias ideas en tanto que recuerdos de impresiones pasadas, que nos hacen suponer que el sujeto que recuerda esas impresiones es el mismo que las tuvo en un momento anterior. Pero esto no es, según Hume, sino una confusión: llamamos “identidad” a lo que en realidad no es sino “sucesión” de diferentes impresiones e ideas. Por supuesto, una vez rechazada la idea de substancia pensante o yo como una idea falsa, producto de la mera imaginación, la pregunta sobre la existencia de un alma y la inmortalidad de esta simplemente no tiene sentido.

En cuanto a **Dios**, ni siquiera es necesario preguntarse si existe alguna impresión del mismo. Todos los que defienden su existencia admiten que no puede ser percibido con los sentidos, por lo cual es imposible que la idea de Dios derive de una impresión. Para demostrar su existencia, otros filósofos han recurrido a las ideas innatas (como S. Anselmo o Descartes) o al principio de causalidad (como Aristóteles, Sto. Tomás o Locke). Pero ya hemos visto que Hume considera que las ideas que no proceden de impresiones no son innatas, sino meras ficciones, y que el principio de causalidad no puede emplearse para ir más allá de la experiencia. Por otra parte, incluso si se admitiese la validez del principio de causalidad, esto no nos llevaría necesariamente a una primera causa, ya que tan posible es concebir un Dios

infinito como una cadena infinita de causas. El único argumento que a Hume le merece algún respeto es el de la causa ordenadora, que parte de la observación de la existencia de un cierto orden inteligente en el universo. De todos modos lo rechaza, en primer lugar porque supone un abuso del principio de causalidad igual que el resto de las pruebas a posteriori de la existencia de Dios, y en segundo lugar porque, aunque se aceptase el argumento, Hume considera que toda causa es proporcionada a su efecto, y que no debemos suponer una causa mayor que aquella que sea necesaria para producir el efecto (esto no es sino una aplicación del principio de parsimonia o simplicidad). Si el mundo es finito e imperfecto, no hay ninguna razón para suponer que proceda de una causa infinita y perfecta y no de una ,o varias, causas finitas e imperfectas.

Por tanto, no es posible demostrar la existencia de Dios. Hume reconoce que tampoco puede demostrarse lo contrario, así que muy prudentemente se declara agnóstico. Pero a diferencia de otros autores que hemos visto con anterioridad (especialmente Ockham) Hume no se limita a declarar que la existencia de Dios no es demostrable y a continuación aceptarla por fe. Al contrario, Hume afirma que la existencia de Dios es una hipótesis “incierta e inútil”. En definitiva, Hume se está declarando ateo (y así lo entendieron sus contemporáneos). No mantiene la creencia en Dios, pero utiliza para sí el término “agnóstico” porque es consciente de que tampoco puede demostrarle racionalmente a un creyente que su creencia es falsa.



9. El idealismo trascendental de Kant.

9.1. Biografía.

Kant nació en 1724 en Königsberg, en la Prusia oriental. En 1740 ingresó en la universidad de Königsberg, donde estudió la lógica y metafísica de Wolf, pero también ciencias naturales y en particular la física newtoniana. Kant ejerció de “privatdozent” (se trata de un profesor que trabaja en la universidad casi por cuenta propia, y que cobra en función de los alumnos que asisten a sus clases) e impartió cursos de metafísica (siguiendo la doctrina de Wolff), lógica, antropología, filosofía moral, pedagogía, física, matemáticas, geografía e incluso mineralogía.

En 1770 Kant fue nombrado profesor ordinario de lógica y metafísica. Para entonces Kant ya se había distanciado de la metafísica de Wolf, aunque continuara enseñándola en clase. Kant había leído la obra de Hume, cuya crítica a la metafísica, según las propias palabras de Kant, lo había “despertado de su sueño dogmático”. Al parecer, Kant se adhirió al escepticismo durante un breve periodo de tiempo, pero tampoco esta solución le satisfacía, pues entre otras razones estaba convencido de la veracidad de la física newtoniana. Kant quería evitar la metafísica racionalista, pero tampoco deseaba mantener una postura radicalmente empirista como la de Hume que hiciese imposible la ciencia natural. La solución se le ocurrió a partir de la lectura de los “*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*”, de Leibniz, publicados póstumamente en 1765, y que trataban del innatismo virtual.

Desde ese momento, Kant se propuso un extenso programa por medio del cual analizaría críticamente a la razón misma, estableciendo cómo conoce el ser humano, la

estructura de la razón y en función de esta, qué puede o no ser conocido, y bajo qué condiciones. Ese ambicioso programa no se detenía en el conocimiento teórico, sino que pretendía explorar también la razón práctica, esto es, la toma de decisiones éticas. Para llevar a cabo esta amplia investigación, Kant diseñó un estricto horario que seguiría el resto de su vida²¹ y que constituye con toda seguridad la anécdota más famosa de su vida. La primera obra, y la más importante, de este programa, “Crítica de la razón pura”, se publicó en 1781. El volumen que trata sobre el razonamiento ético, “Crítica de la razón práctica”, apareció en 1788. Kant escribió, además de las dos mencionadas, muchas otras obras que desarrollaban sus planteamientos filosóficos en el campo de la antropología, la política internacional o la física. Se mantuvo activo casi hasta su muerte, en 1804, a la edad de 80 años.

La teoría de Kant, conocida como “idealismo trascendental”, pretende reunir los puntos de vista racionalista y empirista en una sola teoría que al mismo tiempo evite los excesos e incongruencias de ambas doctrinas. La teoría racionalista de la que partió Kant fue el “racionalismo escolar” de **Christian Wolff** (1679-1754), que no era sino una sistematización realizada a partir del pensamiento de Leibniz. Kant acabaría rechazando esa forma de racionalismo, pero mantendría del mismo la división de la metafísica en ontologías especiales (cosmología, psicología y teología), la distinción entre una realidad física mecánicamente determinada y una realidad ética en la que existe la libertad, y la identificación de la ética con la voluntad que sigue una ley moral (o sea, con el deber). Por otra parte, Kant tomará directamente de **Leibniz** dos elementos fundamentales de los que partirá en el desarrollo de su propia postura filosófica: por un lado, el innatismo virtual, que afirmaba que todos los contenidos de la mente proceden de la experiencia pero que existe una estructura de la mente que es previa a dicha experiencia. Por otro, la consideración de que el espacio y el tiempo absolutos no son realidades metafísicas, es decir, no son propiedades de los objetos en sí, sino que dependen del sujeto (son fenoménicos). Pero a diferencia de Leibniz, no los considerará meras “ideas confusas”, sino a priori del entendimiento (esto es, parte de la estructura innata de la mente). En cuanto al empirismo, Kant partió del empirismo radical de **David Hume** que le hizo comprender que la metafísica racionalista no podía demostrar deductivamente las realidades de las que hablaba. Pero Kant no adoptó el empirismo de Hume, fundamentalmente porque conducía al escepticismo, y Kant creía que era posible un conocimiento científico cierto a partir de la experiencia (e identificaba dicho conocimiento sobre todo con la teoría física de Newton). De todos modos, hay muchos conceptos en Kant que derivan directamente de Hume: la distinción entre juicios analíticos, sintéticos, a priori y a posteriori (aunque Kant los combinará de una forma diferente a Hume) y el concepto de “fenómeno”, al que Kant opondrá el de “noumeno”.

El problema central de Kant no es sino el de la Ilustración: lograr que el ser humano pueda guiarse exclusiva y libremente por su propia razón, en lugar de por las tradiciones. Para ello, según Kant, es preciso en primer lugar analizar la propia razón de manera que podamos establecer cuáles son los límites y fundamentos de esta. Este problema general se divide en varias cuestiones que en realidad no son sino aspectos de un mismo programa. El primero de estos problemas es el de **qué podemos conocer**, que implica realizar un análisis de cómo funciona el conocimiento en los seres racionales. Aquí se encuentra Kant con dos posturas contrapuestas, el dogmatismo racionalista (que considera que puede obtenerse conocimiento por medio de la deducción a partir de algunos conceptos innatos) y el escepticismo empirista (que considera que todo lo que conocemos son sólo fenómenos relacionados por los principios de asociación, y que en definitiva no hay conocimiento seguro sobre la realidad, sino a lo sumo

²¹ .- Según se cuenta, sólo incumplió este horario el día que le llegó la noticia de la toma de la Bastilla, que Kant se tomó libre para celebrar la llegada de la revolución al continente europeo.

probable). Frente a esto, Kant propone un punto de vista, al que denomina **criticismo**, que consiste en criticar la razón, en el sentido de analizar sus capacidades y límites (no en el de criticar como rechazo), antes de determinar si un conocimiento es seguro o no. Se trata de la autocrítica de la razón, que en opinión de Kant era la culminación de la crítica realizada por la Ilustración a las tradiciones, supersticiones, etc.: alcanzada su madurez la razón es capaz de criticarse a sí misma, y no sólo a las creencias externas a ella. El criticismo se opone directamente al dogmatismo racionalista, ya que este daba por buenos sin más los principios de la razón y confiaba en poder deducir de ellos conclusiones totalmente seguras, sin haber establecido previamente cuales eran los límites de las capacidades de la razón, lo cual conduce a razonamientos erróneos. La novedad de la postura de Kant no está tanto en la insistencia en analizar el conocimiento sino en la forma en que concibe este. Su teoría en este aspecto se denomina **idealismo trascendental**, y consiste en considerar que lo que conocemos es una síntesis de datos que proceden de la experiencia y relaciones o estructuras que proceden de la mente y que esta pone en toda experiencia (a esto último se refiere el término trascendental). En definitiva, lo que Kant está afirmando es que la estructura que creemos encontrar en la realidad no procede de esta, sino del modo en que el sujeto puede tener experiencia de dicha realidad, o sea, de la razón.

La cuestión del conocimiento en general conduce a la cuestión de la posibilidad del conocimiento metafísico. Kant se dio cuenta de que en este campo el conocimiento no avanzaba como lo hacía, por ejemplo, en Física, y que a pesar de ser una disciplina tan antigua, los que la cultivaban no se ponían jamás de acuerdo. Kant se planteó que quizá la Metafísica no fuese una ciencia, esto es, que no fuese posible el conocimiento metafísico. La Metafísica ya había sido rechazada anteriormente por Hume. Kant estuvo muy cerca de Hume en algunos aspectos, pero se resistía a aceptar el escepticismo que conllevaba el empirismo radical de este, ya que al tiempo que rechazaba la Metafísica hacía imposible que la Física fuese un conocimiento seguro. La teoría de Kant pretende al mismo tiempo fundamentar la objetividad del conocimiento científico (sobre todo de las Matemáticas y la Física) y demostrar que la Metafísica no constituye conocimiento científico. Ahora bien, eso no supone que Kant pretenda eliminar por completo los conceptos metafísicos. Según Kant, el ser humano no puede dejar de plantearse las preguntas metafísicas, así que lo que hace es separar esos conceptos de la razón teórica (la ciencia) y encontrarles un papel en la razón práctica (la ética). Esta será precisamente la segunda gran cuestión de la que se ocupará Kant, **qué debemos hacer**, es decir, cómo la razón determina cual es el comportamiento correcto. A esta cuestión dedicó varias obras, siendo la principal la “Crítica de la razón práctica”, pero no trataremos aquí de este asunto, puesto que excede la cuestión del método científico de que se ocupa esta unidad.

9.2. El conocimiento.

La primera parte del extenso programa que Kant llevó a cabo fue el análisis del conocimiento científico, es decir, de la razón en su uso teórico. Dicho análisis se encuentra en la obra “Crítica de la Ración Pura”, publicada en 1781, cuyo contenido estudiaremos a continuación. El primer paso que da Kant en esta obra es definir qué características ha de tener un conocimiento para poder ser considerado como científico. Según Kant, para que un saber pueda ser considerado ciencia tiene que cumplir dos condiciones:

- Tiene que ser **universal y necesario**, es decir, tiene que ser válido siempre y en todos los casos, y no cambiar con el tiempo ni depender de los casos (si se cumpliese unas veces sí y otras no, entonces sería contingente, no necesario).

- Tiene que ser **progresivo** (o extensivo), es decir, tiene que ampliar nuestro conocimiento sobre el mundo, por tanto tiene que ser **informativo**.

Para determinar si un saber es ciencia o no, Kant va a recurrir al análisis del medio de expresión de cualquier saber, que no es otro sino los juicios. Por “juicio” entendemos cualquier enunciado que afirma o niega un predicado de un sujeto (S es P). Todo conocimiento consiste en una serie de juicios, así que para que un conocimiento sea científico (universal, necesario e informativo) tiene que ser capaz de aportar juicios que sean así mismo científicos (o sea, universales, necesarios e informativos). Para determinar qué tipo de juicios cumplen estas condiciones, Kant recurre a una clasificación de los juicios común en su época, y que ya vimos al tratar de la obra de Hume. Así, los juicios pueden ser:

- **Juicios analíticos**, que son aquellos en los que el predicado está contenido en el sujeto, como por ejemplo “Ningún soltero está casado”. Se denominan analíticos precisamente porque podemos establecer si el juicio es verdadero o falso (esto es, si el predicado conviene o no al sujeto) simplemente analizando el concepto del sujeto. Estos juicios se basan tan sólo en el principio de contradicción, y por ello son universales y necesarios, ya que si se cumplen, se cumplen siempre y no es posible que exista ninguna excepción (si un soltero se casa, deja de ser soltero). Pero no son informativos, ya que la información que aporta el predicado la conocíamos de todas maneras a partir de la definición del sujeto, por lo cual no amplían nuestro conocimiento, sino que son juicios meramente explicativos.

- **Juicios sintéticos**, que son aquellos en los que el predicado no está contenido en el concepto del sujeto, y por lo tanto añade una característica nueva a este. Por ejemplo, “Los suecos son altos”. No podemos saber si este juicio es verdadero o falso simplemente analizando el concepto “sueco” (= nacido en Suecia). Por eso, los juicios sintéticos sí son informativos, ya que unen un sujeto con un predicado que no sabíamos previamente que le convenía a ese sujeto (y por eso, por unir ambos términos, se denominan sintéticos). Pero no son ni universales ni necesarios, ya que la negación de estos juicios no es una contradicción, sino un hecho posible (no es imposible que exista un sueco bajito).

- **Juicios a priori**, que son aquellos cuya verdad o falsedad puede conocerse al margen de la experiencia (literalmente, “antes de” la experiencia). Estos juicios son siempre universales y necesarios, puesto que no es posible que ninguna experiencia los invalide. El ejemplo de juicio analítico puesto en el apartado anterior nos sirve también como ejemplo de juicio a priori, puesto que para saber que un soltero no puede estar casado me basta conocer el significado del término “soltero”, y no necesito ver ni tocar ninguno.

- **Juicios a posteriori**, que son aquellos cuya verdad o falsedad sólo puede comprobarse a través de la experiencia (literalmente, “después de” la experiencia). Estos juicios nunca son universales y necesarios, ya que aunque yo haya tenido muchas experiencias que confirmen dicho juicio, siempre es posible que exista un caso en que no se cumpla (esto no es sino el problema de la inducción que ya tratamos al estudiar a Hume). El ejemplo de juicio sintético nos sirve también como ejemplo de juicio a posteriori: yo no puedo saber si los suecos son altos o no más que observando a los suecos, y en cualquier caso, a pesar de que todos los suecos que yo haya visto sean altos, siempre es lógicamente posible que exista un sueco que no lo sea.

Hume había afirmado que todos los juicios analíticos eran a priori, y que todos los juicios sintéticos eran a posteriori, y precisamente por eso se había declarado escéptico. En

efecto, un juicio analítico a priori es universal y necesario, pero no nos informa acerca del mundo; por el contrario, un juicio sintético a posteriori sí es informativo, pero no es ni universal ni necesario. Por tanto, según Hume no podemos tener conocimiento seguro acerca del mundo: el conocimiento que es seguro se refiere meramente a relaciones entre ideas (matemáticas y lógica) y el conocimiento sobre hechos siempre es meramente probable.

Llegados a este punto, Kant se pregunta qué tipo de juicio podría aportarnos conocimiento científico, esto es, conocimiento seguro acerca del mundo. Dichos juicios tendrían que ser a un tiempo informativos y universales-necesarios. Para ser informativo, el juicio tendría que ser sintético, y para ser universal y necesario, tendría que ser a priori. Por tanto, si existen juicios científicos, estos tienen que ser **juicios sintéticos a priori**. Kant no exige que todos los juicios de la ciencia sean de este tipo, sino que al menos los principios básicos de la misma sean juicios sintéticos a priori, aunque el resto de juicios fundamentados en estos sean juicios sintéticos a posteriori. Kant considera que todos los juicios analíticos pueden conocerse a priori, y admite también que existen juicios sintéticos a posteriori. La cuestión es si los juicios sintéticos a priori son también posibles, en contra de lo que opinaba Hume. Para fundamentar tal posibilidad, Kant produjo un cambio en el punto de vista de la epistemología que se conoce como “giro copernicano”.

9.3.El giro copernicano.

El racionalismo había supuesto que existían ideas innatas en la mente humana por medio de las cuales era posible obtener una serie de conocimientos de manera meramente deductiva y al margen de la experiencia (es decir, a priori); pero ya hemos visto que Kant consideraba que el racionalismo había caído en el dogmatismo a causa de su fe ciega en la capacidad de la razón, que no había sido criticada previamente. El empirismo de Hume, por su parte, sólo admitía los juicios analíticos como juicios a priori, y estos consistían tan sólo en relaciones entre ideas y no decían nada informativo acerca de la realidad (esos juicios eran a priori precisamente porque no se referían al mundo de la experiencia, sino a construcciones de la mente tales como la lógica y las matemáticas). Los juicios que se referían al mundo real, al mundo de la experiencia (esto es, los juicios sintéticos) no eran necesarios. En estos juicios, las relaciones entre las diversas ideas e impresiones no se establecían por medio de los principios deductivos, estables y seguros cien por cien de la lógica, sino por medio de los principios de asociación (semejanza, contigüidad y causalidad) que dependían de la experiencia (por tanto no eran a priori), ya que eran principios que se obtenían por medio del aprendizaje: eran meramente hábitos o costumbres. Considerando la situación de esta manera, era imposible que un juicio fuese sintético y al tiempo a priori, ya que los principios que regían las relaciones de los juicios sintéticos eran aprendidos, eran principios a posteriori.

Aquí fue precisamente donde Kant introdujo la novedad que le llevaría a su teoría del idealismo trascendental. Supongamos por un momento que dichos principios de asociación no fuesen aprendidos, sino que existiesen en la mente de forma innata, es decir, que fuesen elementos a priori. En ese caso, los juicios sintéticos podrían ser también a priori, puesto que las relaciones básicas con que se constituyen esos juicios no provienen de la experiencia (no son hábitos) sino de la estructura de la razón. En este punto, Kant encontró una importante inspiración en el innatismo virtual de Leibniz²². Los contenidos del entendimiento procederían

²² .- En realidad, la teoría de Kant es muy distinta a la de Leibniz. Este llegó a considerar que todos los contenidos posibles de la mente ya estaban en esta de forma virtual, de manera que la experiencia se limitaba a “despertar” esos contenidos, de una manera muy semejante a la reminiscencia platónica. Kant jamás afirmó tal cosa. Para Kant, lo innato en la mente son las relaciones, nunca los contenidos, y como

de la experiencia, y no existirían contenidos innatos en la mente. Pero la estructura de la mente no procedería de la experiencia, sino que sería innata y previa a cualquier experiencia, y es esta estructura la que da forma y organización a los datos de la experiencia.

¿Qué diferencia encontraríamos en la experiencia, en los fenómenos, si las relaciones básicas que encontramos en dicha experiencia proviniesen de una estructura innata de la mente, en lugar de provenir del aprendizaje a partir de dicha experiencia? En realidad, no encontraríamos diferencia alguna, las apariencias serían exactamente iguales. Pero sí encontramos diferencias en las conclusiones que podemos extraer acerca del conocimiento en uno u otro modelo. Si suponemos que dichos principios proceden de la experiencia y son meros hábitos, entonces pueden cambiar, son contingentes, y por tanto ningún conocimiento acerca de la realidad puede ser seguro y necesario. Desembocamos, por tanto, en el escepticismo. Por el contrario, si suponemos que dichos principios proceden de la razón y son innatos, entonces serían a priori, no dependerían de la experiencia, y podríamos justificar la existencia de conocimiento informativo y seguro, esto es, conocimiento científico.

Kant llamó a este nuevo enfoque giro copernicano, por analogía con la transformación realizada por Copérnico en la astronomía²³. Copérnico se dio cuenta de que los fenómenos, las apariencias, eran las mismas si suponíamos que era el Sol el que giraba alrededor de la Tierra que si suponíamos lo contrario. Pero los movimientos celestes eran más fáciles de explicar en el modelo heliocéntrico que en el geocéntrico, y como los dos predecían los mismos fenómenos (es decir, la realidad observable sería la misma en los dos casos), Copérnico decidió adoptar el modelo heliocéntrico. Kant pretende realizar un cambio semejante. Las teorías anteriores habían supuesto que era la mente la que se adaptaba a la realidad, a las cosas, y que por tanto la estructura de la experiencia provenía de dicha realidad. Kant va a partir del supuesto contrario, esto es, que no es la mente la que se adapta al objeto, a la realidad, sino al contrario que **es el objeto del conocimiento el que se adapta a la estructura de la mente**. Este punto de vista es la teoría conocida como **idealismo trascendental**. Según dicha teoría, la mente no es pasiva sino activa, y construye la experiencia dando forma a los datos que recibe de los sentidos. De esta forma, todo conocimiento estaría conformado por la síntesis de dos elementos: un **elemento puesto** por la mente, que es la **“forma”** del conocimiento, y un **elemento dado**, recibido por el entendimiento, que constituye la **“materia”** del conocimiento. Este último puede consistir en múltiples datos aportados por la experiencia, pero el primero, la forma puesta por la mente, consistiría en unos pocos elementos a priori que posee la mente de manera innata. Estos a prioris son trascendentales (de ahí el nombre de la teoría, idealismo trascendental) porque son comunes a toda experiencia, ya que no puede tenerse una experiencia sin “forma”, y la mente aplicaría una de estas “formas” a todos los datos de la experiencia. El término “trascendental” está tomado de la escolástica, donde se empleaba para denominar las características que tenía todo ente por el hecho de serlo (y que por tanto eran características comunes a todo lo que existía). Hay que tener muy presente que “trascendental” no significa “trascendente”, esto es, no significa más allá de la realidad material, sino común a todos los fenómenos. Kant utiliza el término “trascendental” para referirse al conocimiento que se ocupa no de los objetos, sino de las condiciones del propio conocimiento. De este modo, “trascendental” es tanto un a priori de la mente como el conocimiento que tenemos de la existencia de dicho a priori (y así, la estética trascendental

veremos más adelante, las relaciones sin contenidos de la experiencia no son conocimiento de ningún tipo.

²³.- Se trata sólo de una analogía, una comparación. Kant no se basa en Copérnico, ni este es una influencia en el pensamiento kantiano. El modelo físico que influye en Kant es el de Newton, no el de Copérnico.

será la doctrina de los a priori del conocimiento sensible, y la lógica trascendental la doctrina de los a priori del conocimiento conceptual)

Nótese que tanto en Hume como en Kant la estructura de la experiencia la pone el sujeto, no está en la realidad misma. El primero supone que dicha estructura es un hábito que deriva de la experiencia, y el segundo que es un a priori de la mente, pero en ambos casos la experiencia es sólo de fenómenos, no de la realidad en sí misma. Kant es igual de fenomenista que Hume, y afirma que lo único que conocemos son **fenómenos**, la apariencia de la realidad para un sujeto estructurada por ese sujeto. Nunca podemos conocer el **noúmeno** (la realidad en sí misma) que para Kant tan sólo es un supuesto (es decir, supongo que la realidad tendrá alguna forma de ser independiente de mí, y la denomino noúmeno, pero no puedo conocerla de ninguna manera). La diferencia entre Hume y Kant es que en el caso de Hume los fenómenos pueden cambiar, pues se estructuran a partir de hábitos, mientras que en el caso de Kant no, pues se estructuran a partir de a priori de la mente. Según Kant, si podemos tener conocimiento seguro no es porque conozcamos la auténtica estructura de la realidad en sí, sino porque la estructura de los fenómenos que conocemos siempre es la misma, no cambia de una persona a otra ni según épocas y culturas. Sólo conocemos apariencias, pero siempre conocemos las mismas apariencias.

Una vez que establece los principios de su filosofía en el prólogo de la obra, Kant procederá a analizar cada una de las formas posibles de conocimiento, buscando los elementos a priori en cada una de ellas y determinando si son posibles en cada uno de los campos los juicios sintéticos a priori (o sea, si constituyen conocimiento científico) Las principales partes de la obra son las siguientes:

- **Estética trascendental:** Se ocupa del conocimiento sensible, esto es, de la “intuición empírica” (la percepción) al margen de todos los conceptos del entendimiento. Los a priori de esta forma de conocimiento serán el espacio y el tiempo (a los que Kant denomina “intuiciones puras”, esto es, que no dependen de la experiencia) y sobre esta base se fundamentará el conocimiento matemático.

- **Lógica trascendental:** Se ocupa de la intelección, es decir, de la comprensión, que sólo se da cuando los contenidos sensibles son relacionados con conceptos (no sólo veo un fenómeno, sino que puedo englobarlo dentro de un concepto, sé qué es). La lógica se divide a su vez en dos partes.

- **Analítica trascendental:** Se ocupa del entendimiento, que es la capacidad de la razón para subsumir la experiencia bajo conceptos. El conocimiento en este caso se concreta en juicios sobre las cosas (enunciados cuyo sujeto y predicado son fenómenos). En este caso, los elementos a priori son “conceptos puros”, no derivados de la experiencia y que se corresponden con la forma lógica de los juicios. Kant los denomina “categorías”. Sobre ellos se fundamentará el conocimiento de la Física.

- **Dialéctica trascendental:** Se ocupa de la razón pura, entendida como la capacidad para realizar juicios sobre juicios. En este caso, los elementos que conforman el juicio no son fenómenos, sino otros juicios, de tal manera que la razón pura no guarda relación directa con la intuición empírica. Los a priori de esta forma de razón son síntesis incondicionadas de cada tipo de juicio, que Kant denomina “ideas trascendentales”. No son sino los conceptos metafísicos del racionalismo (Alma, Mundo, Dios), y por tanto esta sección de la Crítica se ocupa

de la posibilidad de un conocimiento científico en el campo de la metafísica. Como veremos, Kant considera que dicho conocimiento es imposible.

9.4. La Estética Trascendental

La estética trascendental es la doctrina que se ocupa de los a priori del conocimiento sensible. “Estética” significa en este contexto “sensación” (del griego “aesthesis”), y no la disciplina filosófica que se ocupa de la investigación de la belleza y el arte. El empirismo de Hume se había caracterizado por dar prioridad al conocimiento sensible, mientras que el racionalismo había minusvalorado este, y había dado predominancia al conocimiento intelectual. Kant, sin embargo, considera que sensibilidad e intelección (entendimiento) son ambos necesarios para la existencia de conocimiento, siendo el conocimiento sensible lo dado para el conocimiento inteligible, y sin el cual no puede obtenerse este, como veremos más adelante, al tratar de la analítica trascendental.

El conocimiento sensible consiste en intuiciones, esto es, en la aprehensión inmediata de los contenidos sensibles. La inmensa mayoría de estas intuiciones son empíricas, esto es, proceden de la experiencia. Pero según Kant existen dos “**intuiciones puras**”, dos elementos que son captados de manera inmediata pero que no proceden de la experiencia, sino que son a priori, y por tanto anteriores a cualquier intuición empírica. Esas intuiciones puras son **el espacio y el tiempo**. Kant se está refiriendo al espacio único (del cual son parte los diferentes espacios percibidos) y al tiempo único (del cual son parte los diversos instantes percibidos). Estamos, en realidad, hablando del espacio y tiempo absolutos, y no de los relativos. Kant niega que existan tales espacio y tiempo absolutos en los objetos mismos, con independencia del sujeto que tiene la intuición sensible. Y niega también que procedan de la experiencia de las distancias y sucesiones empíricas, puesto que dichas nociones de distancia y sucesión ya implican un marco de referencia previo. En realidad, Kant considera que el espacio y tiempo absolutos son anteriores a la experiencia en sentido lógico, no temporal. Es decir, no se trata de que tengamos la intuición de espacio en nuestra mente antes de haber tenido ninguna experiencia, y que luego apliquemos esa intuición a los objetos sensibles. Las intuiciones puras son en realidad inmediatas a la experiencia, se dan a la vez que la experiencia sensible y no pueden darse sin esta (no tengo una intuición de espacio que no vaya acompañada de ninguna percepción concreta). La anterioridad es, como hemos dicho, lógica: las distancias concretas de las que tenemos experiencia son organizadas por la mente de tal manera que suponen un espacio continuo, único y absoluto del que, sin embargo, no tenemos experiencia. Lo mismo ocurre con la sucesión temporal.

La percepción sensible se constituye, según Kant, de dos elementos: el primero de ellos, al que Kant denomina “**materia**” de la sensación, son las intuiciones empíricas que obtenemos como datos de los sentidos. El segundo elemento, que denomina “**forma**”, son las intuiciones puras que posee la mente y que estructuran las intuiciones empíricas según las leyes del espacio y el tiempo. El conjunto de ambos, materia y forma, constituye el **fenómeno**. Sólo podemos conocer sensiblemente fenómenos, esto es, datos sensibles estructurados por los a priori de la mente, ya que no es posible tener una experiencia fuera de las leyes del espacio y el tiempo (como tampoco es posible tenerla sin datos sensibles). Por tanto, nunca podremos tener intuición sensible de cómo es la realidad en sí misma (el noúmeno) con independencia de la estructura que pone la mente del sujeto. De hecho, según Kant el noúmeno no es nada más que un supuesto.

Sin embargo, Kant cree que la imposibilidad de conocer el noúmeno no es un impedimento para obtener conocimiento científico. Las leyes del espacio y del tiempo son

conocidas a priori (y por tanto son universales y necesarias), pero son aplicables a las intuiciones empíricas, es decir, son válidas para la realidad que podemos percibir por medio de los sentidos, y por tanto son sintéticas, esto es, nos informan de cómo son las experiencias que podemos tener de esa realidad. Estos juicios sintéticos a priori son los de las matemáticas. La geometría se fundamenta sobre las leyes del espacio y la aritmética sobre las de la sucesión (es decir, el tiempo). Una proposición matemática puede ser obtenida a priori (por ejemplo, que la recta es el camino más corto entre dos puntos) a partir de las intuiciones puras, y al aplicar esa proposición a la experiencia empírica, comprobaremos que se cumple siempre²⁴. En consecuencia, todos los juicios de las matemáticas son sintéticos a priori, y las matemáticas, por tanto, son necesarias e informativas, es decir, son una ciencia. Nótese que, a diferencia de Hume, Kant considera que las matemáticas si nos informan sobre la realidad, y esto lo justifica precisamente por medio de su giro copernicano: si una creación de nuestra mente como las matemáticas puede informarnos acerca de la realidad es precisamente porque todas las experiencias que tenemos, todos los fenómenos, son estructurados por nuestra mente siguiendo leyes matemáticas. Quizá la realidad en sí, el noumenon, no siga esas leyes, pero la realidad de la que podemos tener experiencia sí las sigue.



9.5 La analítica trascendental

La analítica trascendental es la doctrina que se ocupa de los a priori del entendimiento. Por “entendimiento” Kant se refiere a la capacidad de la mente de pensar los objetos de la intuición sensible, es decir, de subsumir estos bajo conceptos. El entendimiento opera mediante juicios, ya que adjudicar un concepto a una intuición sensible no es sino formar un enunciado del tipo “Esto es un perro”. En sentido estricto, el conocimiento se da en el entendimiento, no en la sensibilidad, ya que sólo comprendemos “qué es” lo intuitivo una vez que podemos englobarlo en un concepto. Pero Kant deja muy claro que intuición sensible y entendimiento, aunque sean separables en el análisis del conocimiento, en la práctica siempre se dan juntos. Concretamente, Kant afirma que no es posible el conocimiento si no se dan los dos elementos, intuición y entendimiento: “los conceptos sin intuiciones son vacíos, y las intuiciones sin concepto son ciegas”. Es decir, si disponemos de un concepto, por ejemplo “unicornio”, pero no podemos adjudicarlo a una intuición sensible (es decir, a un fenómeno),

entonces ese concepto no tiene contenido y no constituye conocimiento (o sea, no sabemos si es algo real). Por otra parte, si tenemos una intuición sensible pero no podemos englobarla en un concepto, tampoco tenemos conocimiento. Si, por ejemplo, veo un bicho muy grande en la puerta de mi casa pero no reconozco que tipo de bicho es, entonces no lo conozco realmente. Aunque lo esté viendo, no sé qué es lo que veo.

²⁴.- Kant consideraba que sólo existían unas leyes matemáticas, pero en esto se equivocaba. Poco después de que escribiera la “Crítica de la Razón Pura” se descubrió la geometría no euclidiana, que a pesar de partir de axiomas contrarios a los tradicionales, también es aplicable a la realidad.

Los conceptos que utiliza el entendimiento son de dos tipos. Por un lado tenemos los **conceptos empíricos**, que son aquellos que derivan de la experiencia y por tanto son aprendidos. La mayoría de nuestros conceptos son de este tipo. Por ejemplo, yo adquiero el concepto “gato” porque he tenido varias intuiciones sensibles de individuos que pertenecen a esa especie. Pero Kant considera que además de estos conceptos empíricos poseemos otros que no derivan de la experiencia, sino de la estructura de la mente, y que serían por tanto **conceptos puros o a priori**. Kant denomina a estos conceptos “**categorías**”, el mismo nombre que utilizó Aristóteles para los significados básicos del “ser”, por las razones que veremos a continuación.

¿Por qué considera Kant que existen conceptos a priori, no derivados de la experiencia? Simplemente porque el entendimiento es, como hemos visto, la capacidad para elaborar juicios, esto es, enunciados. Los términos que se relacionan en un enunciado (sujetos y predicados) refieren a objetos de la experiencia, pero la forma lógica del enunciado (o sea, su gramática) no proviene de la experiencia, sino que pertenece al lenguaje. Parafraseando la definición del innatismo virtual de Leibniz, podríamos decir que Kant considera que todo aquello de lo que habla el lenguaje proviene de la experiencia, pero no la estructura del lenguaje. En definitiva, la forma lógica de los juicios es una condición imprescindible y previa a la experiencia para que podamos realizar juicios acerca de la experiencia.

¿Cómo podemos averiguar cuáles son esos conceptos puros a priori? La respuesta está implícita en el argumento anterior: analizando la forma lógica de los enunciados. Por cada una de esas formas lógicas tendremos un concepto puro. Kant denomina a esos conceptos puros “**categorías**” porque considera que su punto de vista es análogo al que utilizó Aristóteles al tratar de los significados del ser. Cuando Aristóteles quiso elaborar una lista de los posibles significados del ser recurrió al lenguaje. Analizó los tipos de términos que existían, y por cada uno de ellos supuso una forma distinta de ser. Kant no va a analizar los tipos de términos, sino los tipos de enunciados, y por cada uno de esos tipos va a suponer un concepto puro que se aplica a toda experiencia.

En su análisis, Kant usó la clasificación de los enunciados lógicos que era común en su época, aunque la alteró en algunos puntos para que se adaptase a un esquema tripartito, del que hablaremos más adelante. La clasificación de Kant es la siguiente:

- Una manera de clasificar los juicios (o enunciados) es según su **cantidad**, esto es, según cuán abarcante es el término sujeto. Según la cantidad, los juicios pueden ser: **Universales** (Todo A es B), **Particulares** (Algún A es B) y **Singulares** (Este A es B).
- Los juicios también se clasifican según su **cualidad**, que es el valor afirmativo o negativo de la cópula. Según la cualidad, los juicios pueden ser : **Afirmativos** (A es B), **Negativos** (A no es B) e **Indeterminados** (A es no-B).
- Por otra parte, los juicios se clasifican según la **relación** que establecen entre los elementos que los componen. El juicio **Categorístico** es el que relaciona dos conceptos, predicando uno del otro (A es B). El juicio **Hipotético** relaciona no conceptos, sino enunciados, de tal manera que pone una situación como condición para la otra situación (Si A, entonces B). Como puede verse, se corresponde con lo que nosotros denominamos “condicional” o “implicación” de la lógica de enunciados. Por último, el juicio **Disyuntivo** relaciona también dos enunciados, pero no presenta a uno como consecuencia del otro, sino que ambos enunciados se excluyen mutuamente y juntos abarcan la totalidad de

las posibilidades (A o B). Se trata por tanto de una disyunción excluyente y exhaustiva (que no es la que se utiliza actualmente en lógica de enunciados).

- Por último, los juicios pueden distinguirse por su **modalidad**. La modalidad no afecta al juicio en sí, sino a la forma en que se aseveran este, es decir, al grado de seguridad que tenemos en ellos. Así, un juicio **Problemático** es aquel en el que afirmamos que algo es posible (A puede ser B) o imposible (A no puede ser B). El juicio **Asertórico** es aquel en el que decimos que algo ha ocurrido realmente o no (A es realmente B; A no es realmente B) y se refiere por tanto a cuestiones de hecho (sin determinar en principio si podría o no haber sucedido de otra manera) Por fin, el juicio **Apodíctico** es el que afirma que algo es necesario, o sea, que realmente ha ocurrido y que es imposible que hubiese ocurrido de otra manera (A es necesariamente B) o bien que ha ocurrido pero podría haber sido de otro modo (A no es necesariamente B = A es contingentemente B).

Cada una de las cuatro clasificaciones constituye un trascendental, en el sentido de que todo juicio que formulemos ha de tener una cantidad, una cualidad, una relación y una modalidad, y no es posible formular un juicio que no se clasifique en alguna de estas características. Sin embargo, cada una de las tres formas posibles dentro de cada clasificación no son trascendentales en el mismo sentido, ya que un juicio tiene que tener una de esas tres formas, y sólo una, por lo cual no puede decirse que sean condiciones de posibilidad de los juicios. Por ejemplo, un juicio no puede no tener cantidad, pero sí puede no ser universal (sería entonces o particular o indeterminado). Cada una de esas tres formas dentro de cada clasificación va a dar lugar a un concepto a priori, o “categoría”, dando así un total de doce categorías, que son trascendentales en el sentido de que son a prioris del entendimiento (conceptos puros no derivados de la experiencia) pero no en el sentido de que sean comunes a todos los juicios. Este es el cuadro de las categorías y su correspondencia con los juicios.

	Juicios		Categorías (a priori)
Cantidad	Universal	Todo A es B	Unidad
	Particular	Algún A es B	Pluralidad
	Singular	Este A es B	Totalidad
Cualidad	Afirmativo	A es B	Realidad
	Negativo	A no es B	Negación
	Indeterminado	A es no-B	Limitación
Relación	Catagórico	A es B	Sustancia-accidente
	Hipotético	Si A entonces B	Causa-efecto
	Disyuntivo	A o B	Comunidad
Modalidad	Problemático	A puede ser B	Posibilidad-imposibilidad
	Asertórico	A es realmente B	Existencia-inexistencia
	Apodíctico	A es necesariamente B	Necesidad-contingencia

De toda esta tabla de categorías las que más nos interesan son las de relación, ya que son las que intervendrán directamente en la fundamentación de la metafísica y las que darán origen a las ideas metafísicas de las que se tratará en la dialéctica trascendental. La noción de substancia es un concepto a priori que deriva de la relación sujeto-predicado (o sea, substancia-accidente) que es propia del lenguaje, no de la realidad. El principio de causalidad

no es un simple hábito, como creía Hume, sino un concepto a priori que deriva del lenguaje, concretamente de los enunciados condicionales. Por último, los juicios disyuntivos dan lugar a la categoría de comunidad, que se refiere a una relación de causalidad recíproca. Explicaremos un poco en qué consiste esta categoría, ya que su relación con el juicio del que deriva no es tan evidente como en los otros dos casos. Para explicar cómo la categoría de comunidad se vincula al juicio disyuntivo, Kant plantea que en dichos juicios la esfera a que se refiere el juicio (esto es, el conjunto de seres de la realidad que abarca el término sujeto, y que pueden ser A o B) queda dividida en varias partes que no se contienen unas en otras (ya que la disyunción de la que habla Kant es excluyente) y que juntas abarcan todo el conjunto del sujeto (ya que la disyunción a la que se refiere Kant es también exhaustiva). Al no poder contenerse unas partes de la disyunción en otras, esas partes tienen que ser pensadas como coordinadas, no como subordinadas unas a otras. En los otros dos juicios de relación, el categórico y el hipotético, existe una relación de subordinación entre los términos: en el categórico, los accidentes están subordinados a la substancia, ya que inhieren en esta y no pueden existir sin ella (en estos juicios el predicado pertenece al sujeto, y nunca a la inversa); en los juicios hipotéticos, el antecedente es siempre causa del consecuente, y por tanto el efecto se subordina a la causa, y nunca a la inversa. Sin embargo, en el juicio disyuntivo las dos partes de la disyunción no pueden subordinarse la una a la otra, sino que ambas deben considerarse en un mismo plano, como coordinadas. Si existen relaciones entre esas partes, no pueden ser relaciones unidireccionales, como la relación causa-efecto, sino que tienen que ser relaciones coordinadas y recíprocas: esto es, si A y B son miembros de una disyunción, ni A causa a B ni B causa a A, sino que A influirá en B y a su vez B influirá en A. Por tanto, en el juicio disyuntivo A y B no se determinan unilateralmente, como en una serie temporal (esto es, en una relación causa-efecto), sino recíprocamente, como en un agregado (es decir, un todo dividido en partes). En definitiva, una disyunción representa una totalidad dividida en partes independientes entre sí (no causadas unas por otras) y que se determinan mutuamente.

Pongamos un ejemplo para que se comprenda mejor cómo entiende Kant el juicio disyuntivo y la categoría de comunidad. Partamos de un juicio disyuntivo que posea las características a que se refiere Kant, esto es, que sea excluyente y exhaustivo, por ejemplo, este: "Todos los seres vivos son vegetales o animales". El sujeto del juicio es el conjunto de los seres vivos, y este se divide en dos partes: vegetales y animales. Esa división es excluyente (un ser vivo no puede ser a la vez vegetal y animal) y exhaustiva (un ser vivo no puede ser ni vegetal ni animal, tiene que ser alguna de las dos cosas). Ahora bien, cuando pensamos en las posibles relaciones que se establecerían entre los vegetales y los animales, tenemos que descartar las relaciones que establecen las dos primeras categorías: vegetales y animales no pueden predicarse unos de otros, y por tanto no pueden establecer una relación substancia-accidente. Tampoco podemos decir que los animales sean la causa de los vegetales, o a la inversa. La única relación que podemos suponer es la de una interacción mutua, esto es, una relación en la que los vegetales influyen en los animales y viceversa. Utilizando una terminología anacrónica, puesto que supone una teoría de la evolución que no existía en época de Kant, podríamos decir que dentro de un ecosistema la evolución de las especies vegetales determinará la evolución de las especies animales, y a su vez esta determinará la evolución de los vegetales. Por ejemplo, supongamos que en un determinado ecosistema se dan unos cambios climáticos que hacen que disminuya la población de la caña de bambú, porque esta no está bien adaptada a las nuevas condiciones climáticas. Esta disminución de las cañas de bambú afectará a los osos pandas, que se alimentan de ellas, de manera que la disminución de caña de bambú provocará la disminución de la población de osos, que ahora no tienen suficiente alimento. Esto es una relación de causa-efecto, pero no es unilateral, y por eso se diferencia radicalmente de la simple relación de causalidad en la que un elemento es causa de otro siguiendo siempre la misma secuencia temporal. En efecto, una vez que disminuye la población de osos, la depredación que sufren las cañas de bambú también

disminuye (si hay menos osos, se comen menos cañas), de manera que la población de cañas de bambú aumenta de nuevo. El aumento de la población de cañas afecta de nuevo a la población de osos, que puede así mismo aumentar porque dispone de más alimento, lo cual a su vez reduce de nuevo la población de cañas, y así sucesivamente. Esto es una relación de interacción recíproca.

Según Kant, los principios fundamentales de la física newtoniana pueden derivarse a priori de las tres categorías de relación²⁵, por medio de unos principios que están implicados por dichas categorías (y que denomina “analogías de la experiencia”). Dichas relaciones aparecen en la siguiente tabla:

Categorías	Analogía de la experiencia	Leyes de la mecánica
Substancia	Principio de permanencia: la substancia se conserva	Ley de conservación de la materia: La materia ni se crea ni se destruye, sólo se transforma
Causalidad	Principio de sucesión: Todo lo que comienza sigue una regla causa-efecto	Ley de inercia: Todos los cambios en los cuerpos provienen de fuerzas exteriores
Comunidad	Principio de simultaneidad: Las substancias simultaneas en un espacio ejercen acción recíproca	Ley de acción-reacción: Las acciones de dos cuerpos son mutuamente iguales y contrarias.

Por tanto, son posibles los juicios sintéticos a priori en el campo de la física, y en consecuencia esta disciplina puede aportar conocimiento científico, necesario, universal e informativo. El elemento a priori de esos juicios procede de las categorías que nos permiten organizar y sistematizar nuestra experiencia, y que es siempre igual porque procede de la estructura de la razón (un ser dotado de razón no puede conocer de otra manera). El elemento sintético procede de la intuición empírica, esto es, de los fenómenos.

El conocimiento, por tanto, es una síntesis entre los fenómenos y las categorías. Hay que tener muy presente que las categorías, como las intuiciones puras, son vacías si no reciben contenidos dados por la intuición sensible. Las categorías son tan sólo relaciones lógicas, no tienen contenidos en sí mismas, del mismo modo que no los tiene el esquema lógico de un enunciado. Si yo digo “A es B” no estoy diciendo nada concreto, no estoy aportando información y por tanto tampoco conocimiento. Para que el juicio represente conocimiento, tengo que sustituir los elementos meramente formales (A y B) por términos que refieran a realidades concretas, por ejemplo decir “Los perros son mamíferos”. En la práctica, eso significa que las categorías fundamentan el conocimiento científico de los fenómenos, de la experiencia, pero no sirven para deducir conocimiento de algo de lo que no tengamos experiencia, ya que en realidad las categorías sólo son modos de relacionar y pensar los fenómenos, y nada más. Es decir, que cuando aplicamos las categorías a la experiencia tenemos conocimiento (la Física) pero cuando las utilizamos para hablar de algo de lo que no

²⁵ .- Kant no dice que Newton los descubriera siguiendo ese procedimiento, ya que sabía muy bien que el método de Newton era fundamentalmente inductivo. Pero lo importante de los juicios científicos no es que sean realmente descubiertos a priori, sino que puedan ser justificados a priori. Puede que una ley física se descubra empíricamente, pero eso no le resta necesidad (esto es, no hace que el juicio sea menos a priori). Un juicio es a priori si **puede** establecerse al margen de la experiencia, aunque también se establezca por medio de la experiencia, e incluso si es realmente así como se ha establecido.

tenemos experiencia sensible (como el Alma, el Mundo o Dios) no tenemos conocimiento, como veremos a continuación.

9.6. La Dialéctica trascendental

La Dialéctica trascendental es la segunda parte de la lógica trascendental, que se ocupa de una forma de intelección diferente al “entendimiento” (del que se ocupa la analítica trascendental, que acabamos de estudiar). Kant denomina a esa forma de intelección “Razón”, y la define como la que intenta construir juicios sobre juicios (y no ya sobre fenómenos, como el entendimiento), buscando una síntesis total e incondicionada.

Ya hemos visto que la epistemología de Kant considera que el sujeto va realizando sucesivas síntesis con el material que recibe de la sensibilidad. La primera de esas síntesis es la que se realiza entre las intuiciones empíricas (datos de los sentidos) y las intuiciones puras (espacio y tiempo), dando como resultado los fenómenos. La siguiente síntesis la realiza el entendimiento, tomando como material los fenómenos y relacionándolos en juicios por medio de las categorías. El sujeto tiende, además, a sistematizar esos juicios en juicios lo más generales posibles, que serían síntesis de los juicios particulares de los cuales se podrían deducir estos.

Por ejemplo, yo he tenido experiencia de que mi vecino Romualdo murió la semana pasada. Con esa experiencia puedo construir un juicio como “Romualdo es mortal”, que sintetiza los fenómenos de los que he tenido experiencia y emplea las categorías (concretamente, las de singularidad, realidad, substancia y existencia). Pero puedo considerar que ese juicio es poco general y me aporta un conocimiento escaso, así que intento subsumirlo en otro más general, por ejemplo, “Todos los hombres son mortales”. Ahora, puedo considerar mi primer juicio como un caso de este más general (se trata en realidad de un sencillo silogismo: “Todos los hombres son mortales”, “Romualdo es hombre”, “Romualdo es mortal”) Quizás tampoco quede conforme, así que intentaré sintetizar el nuevo juicio en otro más general, como “Todos los animales son mortales”, y este a su vez en otro más general, como “Todos los seres vivos son mortales”, e incluso este último en otro aún más general, como “Todo lo que comienza a existir deja de existir en un momento dado”. Como puede verse, cada vez que consigo un juicio más general, este puede servirme de premisa para derivar el juicio anterior como un caso. Pues bien, según Kant la Razón tiene esta tendencia a la síntesis que le lleva a aspirar a un juicio tan general que no pueda derivarse de otro, un juicio incondicionado que constituya la primera premisa del conocimiento y que sea el principio último, el primero de toda la serie, un fundamento absoluto e incondicionado del resto de la realidad (esto no es sino la vieja aspiración racionalista que ya encontramos en Platón o Aristóteles, y de nuevo en Descartes, Spinoza o Leibniz). Y en esa tendencia, la Razón tiende a salirse de los límites de la experiencia, esto es, los límites que marcan los fenómenos a los que tenemos acceso, y habla de cosas que están más allá de la posible experiencia empírica. La cuestión es si este salto que da la Razón desde los fenómenos a lo que no es fenómeno está justificado y proporciona conocimiento.

Según Kant, existen tres de estas síntesis incondicionadas, a las que llama “**ideas de la razón pura**” o “**ideas trascendentales**”. Cada una de esas síntesis intenta reunir en un todo incondicionado los juicios que se refieren a una de las relaciones posibles entre los fenómenos, es decir, los juicios categóricos, los juicios hipotéticos y los juicios disyuntivos. Veamos cómo la razón obtiene cada una de esas ideas.

- Los juicios categóricos relacionan un sujeto con un predicado, entendidos como substancia y accidente respectivamente. Cuando partimos de un juicio categórico y buscamos un juicio más general que lo incluya, lo que hacemos es ampliar la extensión

del sujeto. En el ejemplo anterior, en el que hemos utilizado un juicio categórico, puede observarse que el sujeto es cada vez más general y abarcante: comenzamos por Romualdo, que es un individuo concreto, y hemos ido ampliando el género en el que lo incluíamos, primero el ser humano, luego los animales, luego los seres vivos y finalmente los seres que tienen un comienzo. Para lograr un juicio incondicionado que reuniera en un todo este tipo de relación, tendríamos que disponer de un sujeto que fuese substancia y del que pudiésemos predicar el resto de las cosas como accidentes. Ese sujeto no es sino el sujeto que conoce, ya que todas las cosas del mundo son modificaciones de la mente de ese sujeto (todas son ideas, contenidos de su mente). Pero ese sujeto tiene que ser al tiempo una substancia permanente. Y el sujeto pensante concebido como una substancia permanente no es sino la idea de **Alma**.

-Los juicios hipotéticos relacionan los fenómenos por medio de la causa-efecto. Como se trata de una relación que implica sucesión, cuando buscamos el juicio que condiciona y justifica a otro juicio lo que hacemos es buscar la causa cuyo efecto es el fenómeno que hace de causa en el primer juicio, o sea, una causa más general. Según Kant, la síntesis incondicionada en cuanto a los juicios hipotéticos supondría una totalidad causalmente relacionada y que no depende de otra cosa. Esa síntesis no es sino la idea de **Mundo**, entendida como el conjunto de la realidad.

- Por último, los juicios disyuntivos relacionan los fenómenos simultáneos que se encuentran en relaciones recíprocas (esto es, que son substancias no relacionadas causalmente). Ya hemos visto que según Kant la idea que representa la totalidad de las cosas predicadas de una sola substancia es la idea de Alma, y la idea que representa la totalidad de las cosas relacionadas causalmente es la idea de Mundo. Estas son las dos formas posibles de entender todo lo existente, y ninguna depende de la otra causalmente (ni el alma-mente produce el mundo, ni este produce la mente). Alma y Mundo son, por tanto, las dos partes excluyentes y exhaustivas cuya disyunción comprende la totalidad de lo que existe (son, en realidad, la *res cogitans* y la *res extensa* de Descartes). Una idea incondicionada en el campo del juicio disyuntivo sería aquella que reuniese en una acción recíproca Alma y Mundo, esto es, que explicase cómo se relaciona la realidad material determinada por leyes necesarias y la realidad mental dotada de libertad. Según Kant, la idea que permite reunir ambas partes es la idea de **Dios**.

Las Ideas de la Razón Pura son elementos a priori, exactamente igual que las intuiciones puras lo eran de la sensibilidad y las categorías lo eran del entendimiento. Son, por tanto, necesarias. Pero con esto Kant no quiere decir que sean “verdaderas”, sino que la mente racional no tiene más remedio que generar esas ideas: un sujeto racional genera por sí mismo el supuesto de que él mismo es una substancia permanente, el de que la realidad es un todo relacionado causalmente, y el de que existe una realidad superior que relaciona las dos realidades anteriores. Pero eso no implica que esas ideas constituyan conocimiento. Volvemos así a la pregunta que planteábamos más arriba: las Ideas de la Razón Pura (o sea, la metafísica) ¿proporcionan o no conocimiento?

La respuesta de Kant es tajante: la metafísica no es una forma de conocimiento, ya que intenta ir más allá de la experiencia. Para tener conocimiento, debemos tener juicios sintéticos a priori. Ya hemos visto que las Ideas de la Razón Pura son a prioris (ya que la mente genera estas ideas necesariamente) pero al no aplicarse a la experiencia, no construyen juicios sintéticos, y por tanto no son conocimiento. Ni el Alma, ni el Mundo (entendido como el Mundo en su conjunto) ni Dios, son objeto de nuestra experiencia, no son fenómenos. Como vimos en el apartado anterior, las categorías son sólo relaciones vacías que dan forma a los fenómenos, pero que sin aplicarse a estos no constituyen conocimiento de ningún tipo. Las

Ideas de la Razón Pura no son sino el resultado de usar las categorías sin darle contenido por medio de fenómenos, y por tanto son un abuso de la razón.

Ahora bien, como hemos visto la razón no tiene más remedio que plantearse esas ideas. ¿Para qué? Según Kant, las Ideas de la Razón Pura tienen sentido si se hace un **uso regulativo** de ellas. Esto significa que estas ideas tienen una función como ideal, como un horizonte hacia el que se tiende pero que no se puede alcanzar nunca, y que a pesar de ello hace avanzar el conocimiento porque si no supusiésemos la posibilidad de una síntesis total, no avanzaríamos en la construcción de un conocimiento sistemático. Por ejemplo, si no tuviéramos la idea de un Mundo como totalidad causalmente relacionada, no buscaríamos leyes físicas cada vez más generales. Del mismo modo, si no suponemos la permanencia de la mente del sujeto, no tendría mucho sentido intentar comprender cómo conoce dicho sujeto. Pero al tiempo, Kant rechaza el **uso constitutivo** de estas ideas, es decir, aquel por el cual afirmamos que son realidades existentes, a pesar de no haber tenido experiencia de ellas. En definitiva, lo que Kant nos está diciendo es que cuando hacemos un uso teórico de la razón (esto es, cuando intentamos comprender científicamente cómo es la realidad), las Ideas de la Razón Pura no son conocimiento de ningún tipo (no podemos afirmar que exista el alma, el Mundo o Dios, ni podemos tampoco conocer nada de ellos), sino que son solamente ilusiones que genera la razón. Ahora bien, esas ilusiones no son eliminables, en primer lugar porque la mente las genera inevitablemente, y en segundo lugar porque cumplen una función regulativa para el conocimiento, impulsando las sucesivas síntesis del conocimiento que sí se refiere a los fenómenos. La cuestión, por tanto, no es hacer desaparecer dichas ideas, sino no confundir estas con el verdadero conocimiento y tener siempre presente que son únicamente creaciones de la mente racional, y no realidades externas a esta. De esta forma, Kant rechaza la posibilidad de que la metafísica produzca conocimiento teórico científico (no se trata de que hasta el momento no lo haya producido, sino que es imposible que lo produzca). Ahora bien, la razón no sólo tiene un uso teórico (conocer cómo son las cosas) sino también un uso práctico (cómo deben ser las cosas, esto es, cómo debo actuar). Kant justificará la creencia en estos tres conceptos metafísicos como postulados de la razón práctica, esto es, como creencias que son necesarias para que nuestras decisiones morales tengan sentido: para que mis decisiones morales tengan sentido, tengo que suponer que soy libre de tomarlas (y por tanto que en el Mundo existe causalidad libre, y no solo determinismo); para que yo pueda aspirar a la virtud, esto es, al continuo perfeccionamiento de mi mismo, tengo que suponer que existe en mí una identidad substancial que además sea inmortal (es decir, el Alma); finalmente, para que la virtud produzca la felicidad (algo que no ocurre en el mundo fenoménico, ya que tengo experiencia de muchas personas que son virtuosas y a las que sin embargo les ocurren cosas malas, y al contrario) tengo que suponer la existencia de alguien (Dios) que se ocupará de premiar dicha virtud. En definitiva, Kant ha trasladado la justificación de los conceptos metafísicos desde la filosofía teórica (anteriormente la metafísica había sido precisamente la filosofía primera, es decir, la base que justificaba todo el resto de filosofías teóricas) hasta la filosofía práctica.