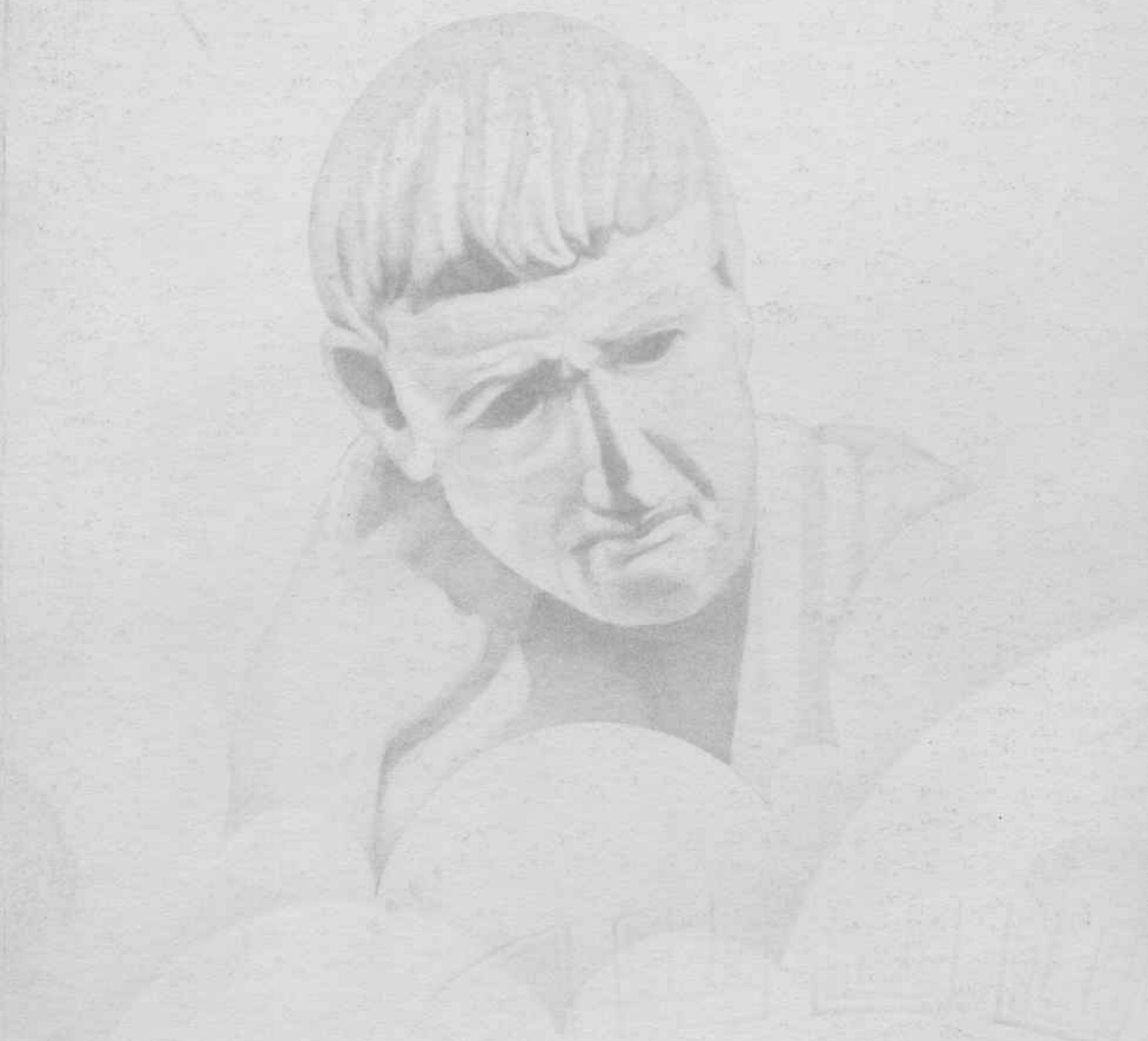
Comentario de Textos Filosóficos en el B.U.P.

Seminario permanente del área de filosofía



Institut de Ciències de l'Educació
Universitat de Barcelona
ice
Col·lecció Documents A 53

Comentario de Textos Filosóficos en el B.U.P.

Seminario permanente del área de filosofía

Luís Cuéllar Bassols
Juan Carlos García–Borrón
Sebastián García Navarro
Francesc Gomá Musté
Agustín González Gallego
Ferran Requejo Coll

Col·leció Documents A-53

publicacions
edicions
universitat
de barcelona

Publicaciones del ICE
Seminario Permanente del Area de Filosofía
Director: Miguel Siguan
© Edicions i Publicacions Universitat de Barcelona
Diseño portada: T. Jordà (dibujo original de un busto de Aristóteles)
Composición: Margarita Fábregas
Depósito Legal B.: 6.271-1982
I.S.B.N.: 84-600-2.405-9
Imprimeix: Edicions i Publicacions Universitat de Barcelona
Avda. Xile, s/n Barcelona-28

Los profesores que formamos el Seminario Permanente de Investigación del área de Filosofía dependiente del I.C.E. de la Universidad de Barcelona tenemos el gusto de ofrecer a nuestros colegas responsables de la enseñanza de la misma materia en B.U.P. y C.O.U. y a los alumnos que la cursan, la presente Antología de Textos filosóficos comentados, con la finalidad de cooperar en su labor y estimular el interés por la lectura y meditación de los grandes pensadores del pasado.

Consideramos que el mejor modo de llevar a cabo nuestro trabajo de coordinación y orientación es la presentación de nuestra lectura meditada de los clásicos. Sabemos que otros lectores descubrirán nuevas y más hondas lecciones y nos alegramos vivamente por ello, ya que creemos que los grandes textos filosóficos tienen una inagotable riqueza de sentido y creemos tambien que sería una lamentable insensatez el pretender usufructurar la única interpretación legítima.

Para el conocimiento de la filosofía y sobre todo para "enseñar a filosofar", o al menos para sugerir cómo adoptar una adecuada actitud mental que pueda denominarse filosófica el comentario ofrece indudables ventajas respecto de los textos de exposición doctrinal.

El lector atento de un fragmento original se deja guiar directamente por el filósofo que lo ha escrito. Llega a proposiciones finales por la misma necesidad interna del proceso que ha seguido su autor y no las estabiliza artificiosamente solo para poder retenerlas. Se acostumbra al paso y anadadura del estilo original y se familiariza sin esfuerzo con el modo de pensar y los pensamientos de los autores.

La árida multiplicidad de opiniones de los filósofos y el descrédito que resulta para la filosofía como saber serio y riguroso, cuando las diferentes tesis se presentan en una sucesión impersonal y monótona, queda adecuadamente corregido si se leen y comprenden las obras originales. La pluralidad indiferente se convierte en riqueza de justificadas perspectivas.

Los textos que figuran en esta Antología han sido seleccionados de acuerdo con los siguientes criterios:

En cuanto a los autores, todos aquellos que se incluyen, merecen el calificativo de clásicos y de primera importancia en cualquier ordenación ponderada de la Historia de la Filosofía corriente en nuestros centros docentes, y por otra parte, entran en los temarios oficiales.

Por lo que se refiere a los fragmentos objeto de comentario se han preferido aquellos que exponen una doctrina filosófica central y característica. Asimismo se ha atendido a que la Antología iba destinada primordialmente a alumnos de Bachillerato y C.O.U.; por tanto los textos habrán de ser asequibles al nivel medio de estudiantes no especializados en Filosofía.

El desarrollo de cada uno de los comentarios ha respetado igualmente estos propósitos. Al interpretar a los filósofos hemos procurado no introducir nada que no pudiera ser conocido por un buen alumno de C.O.U., e igualmente hemos intentado ser claros en nuestra propia exégisis.

Los textos se han distribuido entre los componentes del Seminario. Cada uno ha escrito el comentario que le ha parecido adecuado y lógicamente se responsabiliza del mismo.

En consecuencia el estilo y la actitud son diferentes. Pero creemos que esto es una ventaja y una cualidad de esta

Antología.

Todos los profesores del Seminario y cada uno en particular estamos orgullosos del resultado obtenido por cada uno de los demás. Nuestra amistad ha fortalecido y consolidado el equipo y esta Antología es un buen testimonio de nuestra mutua estimación.

Al final de cada comentario figuran las iniciales de los apellidos de su correspondiente autor.

Luís Cuéllar Bassols, Juan Carlos García-Borrón, Sebastián García Navarro, Francesc Gomá Musté, Agustín González Gallego, Ferran Requejo Coll.

1. Heráclito

El cosmos, éste, el mismo de todos, no ha sido hecho por algún dios o por algún hombre, sino que siempre ha sido, y es, y será: un fuego siempre-viviente que se enciende según medida y se apaga según medida.

Fragmento 30, en Diels-Kranz

El carácter remoto y desusado de los fragmentos de presocráticos, con su estilo en general tan distinto al de posteriores textos filosóficos, plantea serias dificultades para su comentario en el C.O.U. Exigen atención a la letra original y sus valores semánticos, lo que por otra parte ha de hacerse a nivel preuniversitario, y sin suponer en los alumnos un conocimiento del griego que solo una muy pequeña minoría puede tener. Pero aunque se renuncie a mucha precisión y rigor, hay que advertir de las dificultades de lectura, así como de lo azaroso de su transmisión histórica; pues a la distancia entre sus autores y nosotros hay que añadir que nos han sido transmitidos por intermediarios (en general, escépticos o Padres de la Iglesia) que los leyeron e incorporaron a sus propios escritos muchas veces de modo fragmentario, y según una lectura hecha desde supuestos y con fines distintos a los del original, con los

problemas que eso plantea a su reconstrucción. Así hubo que reconstruir éste, el cual, a pesar de su brevedad, es de los más extensos que de Heráclito nos han llegado, y quizás el que más doctrina contiene.

Observaciones previas sobre la letra del texto y la traducción.

Al optar por la traducción "El cosmos, éste," (en vez de la más común en los manuales, "Este mundo"), queremos repetir lo más exactamente la forma griega, y recoger toda la riqueza de sentidos de "Kosmos", que debían darse ya en Heráclito: el de "orden" o "arreglo", al que el mismo texto apunta luego, al decir que es con medida; el de "universo" (universo-mundo) y el de uni-verso, "unidad de todo", "orden sistemático de todas las cosas" (opuesto a la dispersión "caótica") lo que "comprende y es común a todo".

Para las palabras griegas tòn autòn apánton elegimos tambien la traducción más literal, "el mismo de todos". No excluímos otra posible, "el mismo en todo", es decir, en todas partes, "en un orden único para todas las cosas", el cual, por el contrario, ya hemos incluído al final del párrafo anterior como parte del sentido de "cosmos". Descartamos, en cambio, el a veces propuesto de "igual que todos (a saber, los anteriores y los posteriores)", que aludiría a la doctrina de las conflagraciones universales periódicas, en las que se consumiría un universo para dar lugar a otro. Esta doctrina parece ser muy posterior, y haber sido atribuída a Heráclito sin fundamento suficiente. La continuación del fragmento parece dejar en claro que para Heráclito siempre hubo, hay y habrá un solo universo. Para nosotros, pues, "el mismo de todos" apunta a "todos nosotros".

Por último, hay que referirse a la secuencia de palabras --- siempre ha sido y es y será fuego siempre-viviente--

(así, sin puntuación, como era normal en los manuscritos antiguos).

Dicho paso ha sido leído muchas veces así:
"siempre ha sido, es y será, fuego..."
pero nosotros optamos por:
"siempre ha sido, y es, y será: un fuego..."
de modo que, a través de la adversativa sino, se opone a la idea, negada en la frase anterior, de que hubiera sido "hecho por algún dios o por algun hombre". Y afirma que ES (sentido existencial de "es") sin principio ni final; no es que sea fuego (sentido predicativo de "es"), lo cual relacionaría la frase con el sentido milesio de "arché".

Análisis y comentario

Aclarada así la traducción en sus puntos más discutibles u oscuros, podemos hacer una completa lectura interpretativa del texto, articulable en tres partes.

La primera, hasta" ...es y será" significaría, según hemos visto; -Este cosmos (éste, el nuestro, en el que vivimos y nos movemos, el mundo de la physis que forma un todo único y unitario y presenta un orden común, reconocible por todos los seres con "logos") es desde siempre, existe por sí mismo (no debe su existencia a nada externo y anterior a él) y no va a dejar de ser. Es, pues, la autosuficiente realidad física del pensamiento jónico clásico.

La segunda parte, formada por solo dos palabras, pur aeízoon, presenta, o se representa, ese mundo como un fuego "siempre viviente". Como una unidad dinámica y orgánica (-zoón,-viviente) sin límites temporales y sin interrupciones o discontinuidades cronológicas (aeí-, siempre-).

Esta palabra doble es la que califica al "fuego", y debemos considerar significativa la unión de los dos

elementos que la componen. No se trata simplemente de decir que el mundo "vive" (zoon) y que "no muere" (aei), que es vida-que no-acaba, sino algo más. Se le ve, y se le presenta, como "vida perdurable" y "perduración viva", o sea, como aquello que "perdura viviendo", es decir, "haciéndose-deshaciendose", en un consumirse que no se consume nunca; o. quizá más exactamente, que, en la medida misma en que se va consumiendo ("vive", "arde" o "se quema"), se re-asume o continua (se quema" y "arde"), y en la medida en que continua o se reasume, se consume: que es dejando de ser, al dejar de ser, es" Nada puede expresar, seguramente, esa intuición mejor que la imagen del fuego. y por eso la elige Heráclito, Pero debe recordarse al mismo tiempo que el propio Heráclito utilizó otra no menos conocida: el río, el fluir constante de aguas iguales-y-distintas, que están al dejar de estar, pero están siempre. Y eso puede bastar, si no hubiera otras razones, para no leer aquí "es fuego", como en una vuelta al arché de los milesios.

La tercera parte (desde pur aeízōon hasta el final), contiene tambien dos aspectos:

1º: La peculiar dialéctica heraclitea ("se enciende y se apaga"), es decir, la dialéctica de los contrarios en unidad dinámica, según la hemos interpretado ya al glosar la imagen del fuego. Es, desde luego, una dialéctica sin síntesis (o sin otra síntesis que la imbricación mutua de tesis y antítesis), es decir, una dialéctica cíclica, repetitiva, sin el sentido "abierto", integrador-progresivo de la versión moderna, hegeliana y posthegeliana.

2º: La sumisión a una norma superior (idealista, diría un dialéctico materialista de hoy), fuera del tiempo ella misma, aunque presida un proceso de sucesividad. En palabras de Heráclito: se apaga-se enciende-se apaga... pero "según medida". Esta "medidad" mantiene, a pesar de todas las oposiciones y diferencias, una unidad de espíritu con el Parménides al que la historia sitúa como antagonista de

Heráclito. Porque, aunque este fragmento no lo explicite, todo mediano conocedor de Heráclito debe saber que la "medida" de aquí es lo mismo a que otros fragmentos aluden como "el logos común" o "lo Uno-sabio",: la unidad permanente que en todos los cambios, y como ley de los mismos, reconocen los "hombres con Logos", los que no se quedan en las apariencias.

El mundo "siempre-viviente" que "se enciende-se apaga" como fuego, corresponde a la imagen más repetida de Heráclito, la del anti-Parménides afirmador del movimiento, la de "el filósofo del cambio". Pero "la medida" con que "se enciende-se apaga"., nos da, junto con las implicaciones dialécticas, la dimensión de permanencia que permite superar el unilateralismo de la oposición a Parménides. El todo-que- cambia, y la ley dialéctica según la cual cambia, mantienen el cambio "según medida": en un orden, que vuelve a ser, como siempre ha sido y será, el "cosmos" mencionado al comienzo mismo del fragmento. Este enlaza así su final con su principio, como el mismo "fuego" que pretende representar.

Con solo 25 palabras griegas se compendia así toda la filosofia de Heráclito, con las posibilidades que en él han ido descubriendo interpretaciones sucesivas.

J.C.G.B.

2.- Platón

(Sócrates)... Si existe aquello de que hablamos repetidamente, lo bello, lo bueno y otras especies semejantes, y a ellas referimos todas las cosas que proceden de las sensaciones porque descubrimos que ya existían primero y eran nuestras, por necesidad, así como tales esencias existen, tambien existe nuestra alma, incluso antes de nacer nosotros. Pero si no es así, ¿no sería vano este argumento? ¿No se presentan así las cosas? ¿No es de igual necesidad que existan estas esencias y nuestras almas, antes, incluso, de nuestro nacimiento? ¿y que, si aquéllas no existieran, tampoco éstas?.

-Con singular fuerza, Sócrates, siento que la necesidad es la misma, dijo Simmias, y nuestro argumento arriba a buen puerto al sostener con igual seguridad que antes de nacer nosotros, nuestras almas existían, así como también las esencias de las que estabas hablando.

Fedón 76 d - 77 a

COMENTARIO

1. Presentación

El texto pertenece a la primera parte del Fedón y, como puede leerse, relata el diálogo entre Sócrates y el pitagórico de Tebas Simmias, quien junto con Cedes, igualmente discípulo de Filolao, habían acudido a Atenas para asistir a Sócrates, próximo a morir.

El tema persistente y obligado en el Fedón es la inmortalidad del alma.

El fragmento presenta una línea argumentativa clara: Sócrates hace ver la conexión necesaria que hay entre la existencia de nuestras almas con anterioridad a su venida al cuerpo, es decir, a nuestro nacimiento.

El razonamiento se expone con suma concisión y a modo de resumen y va seguido por cuatro preguntas que se limitan a sugerir las desastrosas consecuencias que resultarían de no aceptar la relación propuesta.

Simmias reconoce expresamente el vigor -"sobre-natural"- de la argumentación socrática que hace suya.

2. Desarrollo

1.- Las primeras líneas del texto ponen como base del razonamiento que seguirá la tesis de la realidad de esencias tales como lo bello, lo bueno, etc., objeto frecuente de los diálogos socráticos. Aquí Sócrates se hace eco de la doctrina platónica principal que se conoce con el nombre de teoría de las Ideas o de las Formas.

Del mismo modo defiende, concorde con Platón, la

inmortalidad del alma, en contraste con el discurso pronunciado antesus jueces en la Apología por el Sócrates histórico en el cual se dejaba sin resolver la aternativa entre el aniquilamiento o la emigración a otro mundo, después de la muerte.

La primera frase va más allá del mero condicional y lo que sigue no es una simple hipótesis epistemológica en sentido moderno. No es una ficción cuyo rendimiento y utilidad posteriores vayan a decidir acerca de su validez y aceptación. Se trata, más bien, de sentar una fundamentación -una posición previa"- indispensable para dar sentido a la realidad y hacer posible su conocimiento.

Las esencias citadas, y otras muchas, son reales,o sea tienen su peculiar existencia porque,

a) son el término inconmovible de nuestro verdadero saber, que es tal, porque descubre y reproduce un ser estable y permanente. Análogamente a como nuestros ojos, solo ven, en verdad, lo que efectivamente está ante ellos, y si así no fuera no verían propiamente sino que sólo tendrían alucinaciones fantasmales, del mismo modo la mente solo conoce lo que es consistente, puesto ante ella para ser descubierto.

b) La diversidad de impresiones sensible solo cobra sentido cuando es referida, como a su principio de estructuración, a tales ideas. Para que las apariencias fluctuantes reciban objetividad hay que desvincularlas del sujeto que siente y hacerlas participar de entidades inmutables, a saber, Ideas.

c) El conocimiento sería imposible sin relacionar sus varios y dispares contenidos. La relación articuladora, por ejemplo, la igualdad, la semejanza, etc., es previa y más real que sus ejemplos concretos que es lo que solamente conocen los sentidos. Necesariamente hemos de saber qué es

la igualdad para poder descubrir que dos cualesquiera cosas son iguales. Repetidas veces, Platón hace ver que la mera acumulación de impresiones no permite llegar a un saber. Sólo el conocimiento de algo que "ya existía primero y era nuestro" -las Ideas- puede ordenar y clarificar la confusión sensible.

d) La "existencia primera" de las Ideas viene corroborada por la doctrina de reminiscencia. En algún diálogo anterior, Platón describe como el hombre más ignorante, el más vacuo en saber, interrogado con destreza va revelando que poseia conocimientos rudimentarios de las ciencias que él mismo, con seguridad, en esta vida no habia aprendido. Solo cabe explicarlo suponiendo que aquellos conocimientos ya los había adquirido antes, en una existencia anterior, gracias a la visión de las correspondientes Ideas, y que todo lo había olvidado al venir al mundo y morar en su cuerpo. La supuesta ignorancia era, pues, olvido; aprender, es, en consecuencia, volver a recordar.

2. LLegados al punto apical del argumento, hemos de intentar ascender por la otra vertiende del mismo: descubrir "la igual necesidad de que existan estas esencias y nuestras almas, antes, incluso, de nuestro nacimiento".

Así, pues, el alma puede y debe existir antes del cuerpo. Por tanto, según Platón, el alma no precisa del cuerpo, no es un mero coprincipio de un todo -único real- que sería el hombre entero, "psicosomático".

Recordemos que los interlocutores de Sócrates en el Fedón son dos potagóricos: Simmias y Cebes y que Pitágoras y la Teología órfica enseñaban que el alma, entidad autónoma, mora transitoriamente en el cuerpo, desde el nacimiento del individuo hasta su muerte, y por ser de naturaleza divina, debe gobernarle y durante la vida terrena, mediante la purificación, librarse de la contaminación corporal, es decir, no ceder a los deseos polarizados en los placeres

sensibles.

Justamente el Fesón se propone, entre otros objetivos, el armonizar las creencias pitagóricas sobre el alma con la dialectica socrático-platónica, ejemplificadas lúcidamente ambas en la dramática muerte de Sócrates. Con sus razonamientos metafísicos, ésta afianza las creencias pitagóricas y se erige en modelo del filósofo, que es "quien desliga el alma de su comercio con el cuerpo lo más posible y en contraste con el resto de los hombres".

La muerte se interpreta como liberación del alma y consecución definitiva de aquel estado de pureza de pensamiento que sólo de vez en cuando y con gran esfuerzo conseguimos en esta vida terrena cuando entramos en profunda reflexión.

La reflexión es el único camino para "contemplar lo más verdadero de cada cosa". Como es bien sabido, y de nuevo lo leemos en el texto que comentamos. Platón sostuvo tenazmente que solo se puede obtener un verdadero saber mediante la "conversión" de la mirada del alma. La prosecución de la exploración sensible solo puede acarrear confusión.

El hombre está desterrado y atado en el mundo de las sombras, como en una caverna, y solo quien se desate de las ligaduras y vuelva la mirada hacia la luz y ascienda penosamente, es cierto, al mundo de los modelos ideales, podrá lacanzar el saber y explicar adecuadamente el mismo proceso del devenir sensible.

Cuando el alma divisa el mundo inteligible, morada de las Ideas, con otras palabras, cuando mediante una reflexión pura la mente descubre las esencias y relaciones necesarias, ¿cómo podrá llegar a conocerlas adecuadamente? Platón, como los pensadores griegos en general, da la primacia a la vista entre todos los sentidos; conocer , incluso en el orden intelectual, equivale a ver. Las Ideas son, literalmente,

"visiones", y la idea suprema del Bien es a manera de un sol que ilumina y permite ver. La luz es condición común para que los ojos vean y los objetos, en este caso las Ideas, sean vistos.

La dialéctica platónica siempre fué fiel a dos principios fundamentales que pueden parecer evidentes:

1.- El conocimiento supone semejanza e incluso igualdad entre el cognoscente y lo conocido.

2.- El conocimiento es una caza, asimilación o captación del objeto que se conoce.

Por esto Sócrates propone enfáticamente que la precedencia y eternidad de las Ideas implica la preexistencia de las almas. Recúerdese el entusiasmo de Simmias al adherirse a la misma argumentación.

En resumen, el alma que necesariamente ha debido conocer las Ideas, que las ha visto, porque sino no podría entender nada, ha tenido que convenir con ellas y por lo mismo no solo ha preexistido como ellas, sino que, por haberlas conocido, puede pretender ser de su mismo rango.

Así se explica que los argumentos platónicos en pro de la inmortalidad del alma, que lógicamente deberían demostrar la existencia futura, después de la muerte del cuerpo. comiencen por asegurar la existencia pretérita. Si la vida anterior puede ofrecer razones ontológicas que justifiquen que la inmortalidad no es solo un deseo muy humano de pervivencia, sino una aspiración a continuar siendo lo que esencialmente ya se es, podremosplantear a nivel lógico lo que a primera vista podría parecer una vana pretensión de la débil existencia humana.

Pero Sócrates sabe muy bien que esta "nobleza de origen" tiene sus límites y su exigencia.

Al terminar su último gran discurso escatológico en este nuestro diálogo, Sócrates confiesa que "conviene creer que nuestra alma es inmortal y que vale la pena correr el riesgo de creer que es así; pues el riesgo es hermoso".

La inmortalidad se presenta, pues, como una demanda legítima que deriva de la fidelidad a un origen asumido con lucidez. Por tanto los razonamientos que la demuestran no discurren en el plano cosmológico ni aseguran reales prórrogas de existencia más allá de la muerte sino que abren horizontes de esperanza a quienes se arriesgan, con nobleza y responsabilidad, "a dejarse encantar por estos ensalmos.

3. Conclusión

El fragmento invita al lector a rememorar arcaicas visiones que seguramente tuvo en epocas anteriores a su nacimiento y en mundos etéreos, claros e inmutables. Posiblemente ha olvidado lo que vió allí, pero es de esperar que sienta profunda nostalgia de aquella primera morada. Las cosas que ve ahora le incitan a recordar el remoto pasado y, gracias a esta llamada, las entiende. Esta misma nostalgia le infunde esperanza de que no va a morir porque pretende, con razón, que él no es de este mundo. Y por lo mismo puede y debe sobrevivir a las vicisitudes transitorias de su cuerpo terrenal.

El dialogo Fedón, momento culminante del pensamiento platónico, da testimonio de que los grandes temas de la metafísica se enlazan estrechamente con las supremas opciones morales. La dignidad del hombre se halla precisamente en el punto nodal de esta conexión.

F.G.M.

3. Aristóteles

"La virtud es, pues una disposición voluntaria adquirida, que consiste en un término medio en relación con nosotros mismos, definido por la razón y de conformidad con la conducta de un hombre consciente. Y ocupa el término medio entre dos extremos malos, el uno por exceso y el otro por defecto. Además, mientras que en las acciones y en las pasiones la falta consiste unas veces en quedarse más acá de lo que conviene, otras veces en ir más allá, la virtud encuentra y adopta un justo medio. Por esta razón, si según su esencia y según la razón que determina su naturaleza, la virtud consiste en un término medio, en relación con el bien y la perfección, se halla la virtud en el punto más alto."

Etica a Nicomano lb. II,
cap. VI 1106-1107a.

I. ANALISIS TERMINOLOGICO.

Virtud: Hábito y cualidad de la mente orientada al bien obrar en orden a la perfección. Aquello que completa y perfecciona la buena disposición de una cosa. También se entiende como esa misma disposición en cuanto que posibilita y potencia la capacidad de una cosa para ser de un modo determinado.

Razón. Facultad humana que dota al hombre de la capacidad discursiva; mediante la razón el hombre puede razonarm es decir, realizar razonamientos. También la norma o proporción de unacosa, el patrón o modelo para la determinación del ser de una cosa.

Consciente: Sabedor o conocedor de algo, percatándose de que ello es así, apunta siempre a un "apercibirse" o "percatarse" el hombre de lo que ocurre tanto en su interior como en el exterior que le rodea. Aquí, "hombre consciente" equivale a hombre en plenitud de sus facultades.

Esencia: El "ser" o la definición de una cosa; aquello por lo que una cosa es lo que es y no otra cosa distinta.

II. ANÁLISIS CONCEPTUAL

La idea fundamental de este texto es la definición de virtud como disposición voluntaria adquirida, consistente en un término medio en relación con nosostros mismos.'

A continuación nos dice cómo hay que entender ese "término medio", pues sólo es tal, en referencia a las acciones y pasiones; pero no cuando se refiere al bien y a la perfección; en este caso, la virtud consiste en un "maximum": conseguir el mayor bien y la máxima perfección posibles.

A la definición misma el texto añade, pues las siguientes ideas:

-que la virtud referida a la conducta (virtud moral) del hombre ha de responder a la definición dada anteriormente.

-que los extremos entre los que se mueve la virtud son el bien y el mal.

-que respecto a las acciones (morales) y a las pasiones son defectos tanto el pasarse como el no llegar.

III. ANÁLISIS DE LA ESTRUCTURA DEL TEXTO.

La estructura del texto es de tipo aseverativo. Se formula una tesis, aquí una definición, la de virtud, y se enumeran las circunsatnacias en las que dicha definición tiene valor, al tiempo que se enuncian los casos en los que dicha definición solo se puede aplicar con propiedad. Es decir, se nos define un concepto básico en la Ética de Aristóteles-la virtud y se enumeran las principales situaciones en las que podemos encontrar y analizar dicha virtud, a saber: en relación con nosotros mismos y en relación con el bien y la perfección. En el primer caso la virtud consiste en un "medio", respondiendo de este modo a la naturaleza misma de virtud; en el segundo caso, con relación al bien, la virtud no debe ajustarse a ningún tipo de "medio", ya que no existen polos contradictorios. En

este caso la virtud ha de lograr el "punto más alto posible".

IV. COMENTARIO

La virtud es una disposición adquirida

Se trata inicialmente de una "disposición", es decir, un hábito, el cual va "disponiendo" progresiva y constantemente al individuo que lo posee para aquello hacia lo cual se orienta o en lo que se ejercita.

No se trata de una "tendencia" o inclinación -aunque sea adquirida- involuntaria o fortuita, sino de una sucesiva y constante diposición, lo cual presupone y exige esfuerzo, preparación, ejercicio, repetición y fuerza de voluntad: de ahi que se diga que es una "disposición voluntaria". Por otra parte, la virtud es algo que se va poseyendo indefinidamente y de forma progresiva: no es una cualidad innata ni se obtiene de una vez por todas.

Consiste en un término medio en relación con nosotros mismos.

La virtud entendida como "medio" entre dos extremos -ambos viciosos- lo es en relación a nosostros mismos, esto es, en relación con la actividad del hombre. Se refiere aquí a la virtud como cualidad adquirida mediante la cual podemos realizar las acciones que van determinando nuestra conducta, evitando en cada caso los extremos. Esto supone un equilibrio, una moderación, una armonía, donde el exceso y el defecto siempre son malos.

Definida por razón y de conformidad con la conducta de un hombre consciente.

No existe una norma superior que nos indique cual es el patrón para poder saber si algo es virtuoso o no, por eso

Aristóteles recurre a la "conducta de un hombre consciente". La virtud se determina mediante la razón a través del comportamiento de un hombre que "sabe lo que se hace". que es consciente de su propio obrar. La razón es la que va orientando, siempre a través de la conducta, cual es el camino "medio" para la continua disposición virtuosa. El hombre consciete es el hombre "razonable" a quien la experiencia le va creando el "hábito" y el hábito le facilita las nuevas maneras de obrar.

En relación con el bien y en la perfección se halla la virtud en el punto más alto.

Todo el jercicio del hábito virtuoso va orientado hacia el bien y la perfección. Hay que obrar de manera armoniosa evitando los extremos, pero cuando lo que se pretende es la perfección o el bien, no existen extremos, sólo hay una meta lejana e inalcanzable. En este caso, cuanto más se aproxime alguien a la meta, tanto más virtuoso será. Tal es el punto más alto al que se refiere el autor. Toda la actividad y la conducta humana tienden incesantemente hacia la máxima perfección, por eso aquí no existe "término medio".

Este texto de Aristóteles sobre la virtud ética encaja perfectamente dentro de su concepción metafísica de la naturaleza y, por supuesto, dentro de su concepción ética del hombre. La metafísica aristotélica es eminentemente finalista: "todos los seres tienden necesariamente y buscan afanosamente su fin", el cual es, a su vez, su perfección máxima. El fin de la ética es para Aristoteles la felicidad y hacia ella se encamina el hombre a través de la cirtud. Por ello, la virtud es concebida fundamentalmente como una actividad que -por tratarse del hombre, ser racional y libre- ha de realizarse "conforme a razón". Desde esta perspectiva Aristóteles nos ofrece una definición correcta de lo que sea la virtud: una dis-

posicion voluntaria adquirida -he ahí su carácter de actividad-, que se desarrolla a partir de una capacidad, mediante el ejercicio apropiado de dicha capacidad o facultad -la razón-, que es la que califica la naturaleza o esencia del hombre.

Por otra parte, es propio de cualquier actividad el que se realice siempre según un cierto orden o proporción; esto mismo se exige y ocurre con la actividad virtuosa, por lo cual hay que situar la virtud en un "medio" entre dos extremos, los cuales serán ambos inadecuados, uno por defecto y el otro por exceso. Es decir, la virtud moral es la disposición o capacitación que posibilita al hombre el ir eligiendo el "término medio" entre los posibles extremos en todas sus actividades. Esta capacitación es siempre una elección que debe realizarse siempre también según un criterio o una regla, que aquí no es otra que la que determina o se desprende de la forma de actuar el hombre consciente, a saber, el hombre virtuoso dotado de la suficiente capacidad de discernimiento moral para llevar a cabo sus acciones.

Cuando se habla del "justo medio", no hay que entenderlo nunca como se se tratase de una medida matemática, cosa por otro lado imposible, ya que los objetos o acciones a los que nos referimos aquí no son entes extensos; por esta razón se puntualiza diciendo, "con respecto a nosotros", que nunca podemos determinar de forma matemática dónde se encuentran los límites de lo defectuoso. Tampoco cabe pensar que aquí esté Aristóteles defendiendo una especie de "mediocricidad" de la vida moral. Que ello no es así, se desprende de lo que añade a continuación: "en relación con el bien y la perfección, la virtud se halla en el punto más alto". Es, pues, sólo en relación con su esencia o naturaleza y resoecto a su definición, cómo la virtud es concebida como "un medio". En cuanto a su relación con lo "óptimo", la virtud es algo excelente y supremo, es siempre un "maximum".

Finalmente, podemos observar cómo Aristóteles se situa en una concepción "armónica y estética" -muy propia del pensamient griego- a la hora de definir y describir la acción virtuosa. Esta armonía supone siempre un perfecto equilibrio, el cual se desprende y produce al mismo tiempo un sentimiento estético, del que no se excluye a la acción moral.

S.G.N.

4.- San Agustín

"*Recordarás, supongo, lo que hemos dicho de los sentidos del cuerpo, a saber, que aquellas cosas que percibimos en común por la vista o per oído, como son los colores y los sonidos, no pertenecen a la naturaleza de nuestros ojos o de nuestros oídos, a pesar de verlas y oirlas tú y yo simultáneamente, sino que nos son comunes en el plano del conocimiento. Igualmente, no puedes afirmar que pertenezcan a la naturaleza de la inteligencia de nadie aquellas realidades que tú y yo vemos también en común, cada uno con su propia inteligencia, porque un objeto visto a la vez por los ojos de dos individuos no puede decirse que sea o que se identifique con los ojos ni del uno ni del otro, sino que es una tercera realidad en la cual convergen las miradas de los dos*"

Sobre el libre albedrío, (l. II, cap. XII). B.A.C.

COMENTARIO ABIERTO

En este texto San Agustin aborda la temática del conocimiento intelectual, cuya naturaleza trata de esclarecer mediante una comparación con el conocimiento sensitivo, concretamente, con la visión y la audición. La palabra "igualmente", situada en el centro del texto, es la que sirve de eje de esta comparación.

Si nos fijamos en la primera parte del texto, es decir en aquella que describe el conocimiento sensitivo visual y auditivo, advertiremos que la finalidad que, por encima de todo, persigue San Agustín es la de mostrar que la realidad vista u oída por mí, por tí, y, en general, por toda persona que la vea u oiga, no por el hecho de ser conocida por un sujeto pasa a formar físicamente parte del mismo, sino que todas las miradas y todas las audiciones la dejan intacta en su propia entidad, aunque cada sujeto se la haga suya cognoscitivamente. En el conocimiento la realidad conocida pasa a ser mía, tuya, etc, sin por ello dejar de ser ella misma independiente de nuestros correspondientes ojos u oídos.

Estamos a gran distancia, por ejemplo, de la descripción que hace Kant del conocimiento como actividad subjetiva por la que el sujeto se "asimila" lo conocido, estructurándolo según las formas a priori que le constituyen, lo cual da pie a Kant a sospechar que, dada esta indudable asimilación subjetiva, "lo conocido" puede muy bien ser distinto de lo real-en-sí. La concepción agustiniana se mantiene en la línea del realismo-objetivismo antiguo, que perdurará durante toda la Edad Media y el REnacimiento, es decir. hasta el momento en que, con Descartes, la "supremacía" gnoseológica -como se ha dicho- empieza a adentrarse en el corazón del pensamiento moderno. Frente a la concepción Kantiana del conocimiento como una "transformación" subjetiva de la realidad conocida, San Agustín habría también caído, a los ojos de la modernidad, en la ingenua y

vieja creencia de que el conocimiento humano refleja fielmente la realidad conocida. ¿Se trata, en efecto, de una ingenuidad? Más adelante querríamos volver sobre este importantísimo asunto.

Atengámonos, por ahora a lo que parece obviamente constituir la meta perseguida por San Agustín con su descripción del conocimiento sensitivo: la realidad conocida existe aparte de cualquier facultad sensible que atienda a ella; se impone a todos los sujetos cognoscentes, que no tienen más remedio que ver u oír lo mismo por la sencilla razón de que lo visto u oído por todos ellos es realmente lo mismo, la misma realidad. Una realidad indiferente al hecho mismo de ser conocida o no por algún sujeto, en el sentido de que ella seguirá existiendo y siendo lo que es por su propia naturaleza.

San AGustín transpone, como hemos dicho, esta descripción de los elementos que intervienen en el conocimiento sensible, con el papel que cada uno de ellos en el mismo juegan al plano del conocimiento intelectual a ese plano en el cual, como nos dice en un lugar muy próximo a este pasaje, se nos aparece con absoluta claridad, por ejemplo que 7 + 3= 10. Y, sin mostrar la menor sospecha de que las cosas puedan ocurrir de otro modo en tal plano, San Agustin subraya igualmente ese carácter de "existencia independiente" que la realidad vista u oída presentaba con respecto a las facultades visual o auditiva implicadas en el hecho cognoscitivo, para concluir que el 7 + 3 = 10 y todas las demás verdades necesarias- "inmutables", como dice literalmente nuestro pensador- poseen una existencia aparte de los usjetos que lasproclaman intelectualmente, porque "se les imponen" ineludiblemente con una especie de "presión" espiritual semejante a la presión física con que se impone la realidad física a la vista o al oído.

El texto "no dice más". Pero poco esfuerzo hay que

hacer para descubrir de qué filósofo antiguo le viene a San Agustín esta consideración del conocimiento como una recepción puramente pasiva de la realidad conocida de orden inteligible. Nos referimos -claro está a Platón, que describe el conocimiento intelectual como una intuición pasiva de las Ideas en ese "mundo supramundano" en el que el alma estuvo antes de encarnarse en un cuerpo para constituir un individuo humano. Poco esfuerzo requiere también el advertir la proyección histórica que esta concepción platónica-agustiniana del conocimiento intelectual va a tener: en seguida acuden a nuestra mente esos filósofos que los manuales de Historia de la Filosofía agrupa con el nombre de "racionalistas"; filósofos, todos ellos, siglo XVII y parte del siglo XVIII (Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz), que, en, lugar de explicar la presencia en nuestra alma de tales conocimientos intelectuales, conceptos o ideas, recurriendo a la platónica .preexistencia" de las almas humanas en el Mundo de las Ideas, lo hacen recurriendo a la teoría "innatista", según la cual Dios, al crear las almas, imprime en ellas tales ideas inteligibles, por lo que nacen con ellas poseyéndolas en un estado dormido o patente (consciente) en ocsión de conocer sensiblemente realidades concretas y contingentes del tipo de una u otra idea en cuestión. Conocer para Platón era ir "recordando" las Ideas; conocer será para los racionalistas ir "desvelando" las ideas innatas latentes en el alma para aplicarlas debidamente en cada caso oportuno, con lo cual el mundo, de por sí tan mutable adquiere un sentido y un orden admirables.

San Agustín ni es un mero eco de Platón ni tiene porqué ser un racionalista "avant la lettre". Su explicación de la presencia en el alma de las ideas va a ser otra: la "iluminación", de la cual las mentes humanas están siendo constantemente objeto por parte de Dios, Mente universal que en tanto que creadora del mundo, posee lógicamente la idea de todas las especies de cosas existentes en él y las va proyectando sobre nuestras almas a tenor de las necesida

des que el hombre experimenta al vivir y tropezar con cosas diversas, de diverso tipo o género, para así poderlas comprender, y en consecuencia, para poder vivir con sentido en este mundo. Dios, es para San Agustín, el "Maestro interior" que no se muestra. El mismo en nuestro vivir cotidiano, pero que sí ilumina nuestra inteligencia con la luz de sus Ideas. Ideas (y verdades ligadas a ellas) lógicamente tan inmutables y tan eternas como lo es el mismo Dios. De ahí ese carácter que ellas presentan a nuestros ojos intelectuales de ser auténticas "realidades" -aunque, evidentemente, de otro orden que las realidades físicas-, que se nos imponen con una fuerza semejante a aquella con que se impone a nuestra vista, por ejemplo, este boligrafo con el cual escribo ahora.

Dos palabras sobre aquella cuestión que aplazamos para el final del comentario. Kant califica todas estas formas de entender el fenómeno del conocimiento -y aun otras- de "ingenuas" en la medida en que no tienen en cuenta que conocer es asimilarnos la realidad conocida.

Pero no cabe pensar que en la asimilación que parece efectivamente, comportar toda forma de conocimiento, no es necesariamente la realidad conocida por el sujeto la que queda "informada" por el modo estructural de ser de éste? ¿No cabe pensar que sea el sujeto quien quede "informado" por las formas reales de la realidad que conoce? Aristóteles frente a Kant: ¿Quién es el vencedor? La cuestión sigue, aun hoy, abierta.

La aportación agustiniana a la posible solución de esta disyuntiva quizá estribe en hacernos caer en la cuenta de que el problema no puede ser resuelto apelando sólo al sujeto y al objeto. Uno y otro, como ya decía Platón en "La República", devienen capaz de conocer, el primero, y capaz de ser conocido, el segundo, si ámbos se encuentran bañados en la luz del Sol -por lo que se refiere al conocimiento de las cosas de este mundo- o en la luz del

Bien de Dios, -para San Agustín, por lo que se refiere al conocimiento de las verdades inmutables y necesarias.

L.C.B.

5.- Tomas de Aquino

"La verdad según su sentido primario está en el entendimiento, y puesto que las cosas son verdaderas en cuanto que poseen la forma propia de su naturaleza, el entendimiento, en cuanto cognoscente, es verdadero si posee la imagen de la cosa conocida, la cual es su forma en cuanto que cognoscente, y por esto se define la verdad por la conformidad del entendimiento con la cosa, por lo tanto, conocer dicha conformidad es conocer la verdad"

De Veritate, Cap. II

I. ANÁLISIS TERMINOLÓGICO

- *Entendimiento:* Facultad o potencia cognoscitiva del hombre mediante la cual adquiere el conocimiento y la comprensión de las cosas.

- *Forma :* Generalmente el término "forma" se encuentra contrapuesto a "materia", ya sea entendido como "principio" -principio formal frente a principio material-, ya sea entendido como "causa" -causa formal frente a causa material. Tomado como concepto metafísico significa: "aquello qué -o por lo qué- una cosa es lo que es". En muchas ocasiones equivale a la "esencia".

- *Naturaleza:* Principio de actividad y operatividad de las cosas. Se usa a veces como equivalente de "esencia" y también como el conjunto de propiedades que una cosa posee. ("La Naturaleza "se entiende también como "la totalidad de lo real").

- *Imagen:* Es la representación mental de una cosa u objeto en el entendimiento del sujeto cognoscente.

II. ANÁLISIS CONCEPTUAL

El contenido principal del texto incluye dos afirmaciones básicas: -La verdad en el sentido primario reside en el entendimiento.

-La verdad consiste formalmente en la conformidad del entendimiento con la cosa conocida.

otros conceptos del texto que sirven para clarificar las dos afirmaciones principales son:

-todas las cosas tienen su propia verdad (verdad ontológica).

-esto ocurre cuando una cosa posee la forma propia de su naturaleza;

-el entendimiento posee, a su vez, su propia verdad,

-esta verdad tiene lugar cuando se da la conformidad entre dicho entendimiento y la cosa conocida.

III. ANÁLISIS DE LA ESTRUCTURA DEL TEXTO

La estructura de este texto es muy sencilla y no encierra ningún tipo de complicación. Contiene una primera afirmación, "la verdad reside en el entendimiento", seguida de una segunda afirmación, que viene a ser la tesis fundamental que se pretende destacar, a saber: "dicha verdad consiste en la CONFORMIDAD del entendimiento con las cosas". El resto del texto no hace otra cosa que apoyar y esclarecer esta doble afirmación. La conexión entre las dos afirmaciones principales se realiza a través de tres pasos intermedios:

-cada cosa es verdadera cuando posee su propia forma;

-el entendimiento es verdadero cuando posee la imagen de la cosa conocida;

-esta imagen de la cosa conocida es la forma propia del entendimiento en cuanto entendimiento cognoscente.

Se trata, pues, de un texto expositorio en el cual se van aclarando y explicando las diferentes afirmaciones mediante la aportación de proposiciones conocidas y aceptadas de antemano. No es este un texto propiamente argumentativo, ya que no se aporta prueba alguna, sino más bien, como acabamos de decir, es un texto expositivo.

IV. COMENTARIO

La verdad su sentido mas primario esta en el entendimiento.

Existen muchas formas de entender la "verdad", así como existen muchas clases de verdades. Aquí nos referimos a la verdad cognoscitiva, a la que se da en el acto de conocer lo que una cosa es; y esta verdad, entendida como la más primaria, reside en el entendimiento.

Las cosas son verdaderas en cuanto que poseen la forma propia de su naturaleza.

Aquí la verdad hace referencia a lo que podríamos llamar autenticidad de las cosas: cuando una cosa es realmente lo que es, entonces es autenticamente ella, es autenticamente verdadera. Este tipo de verdad se la conoce como "verdad ontológica".

El entendimiento, en cuanto cognoscente, es verdadero si posee la imagen de la cosa conocida, la cual es su forma en cuanto cognoscente.

Según lo que llevamos dicho el entendimiento puede entenderse: como facultad o propiedad del hombre, a semejanza de otras facultades o propiedades; en este caso su verdad sería el ser propiamente lo que es, una facultad específica del hombre. Pero puede entenderse también, y en este caso, como facultad en funcionamiento, como "cognoscente", y entonces su orma propia es la "imagen de la cosa conocida"; por lo tanto su verdad será y consistirá en la perfecta posesión de la imagen de dicha cosa.

Por esto se define la verdad por la conformidad del entendimiento con la cosa: Conocer dicha conformidad es conocer la verdad.

Como hemos dicho al principio existen muchas maneras de entender y definir la verdad. Aquí el texto se refiere a la verdad del conocimiento tal y como la entiende su autor; y a través de lo que llevamos dicho, esta verdad se entiende como una ADECUACIÓN como la conformidad entre el entendimiento y la cosa. Es decir, el entendimiento es verdadero en cuanto que posee "verdaderamente" la imagen de la cosa conocida. Esta imagen es su forma, por lo cual esa conformidad es su verdad. Como dice el texto: conocer dicha conformidad es conocer la verdad.

Para todo aquel que este algo familiarizado con la filosofía de Santo Tomás, no existe dificultad alguna en la comprensión de este texto, el cual se inscribe dentro de la teoría del conocimiento defendida por su autor, la cual a su vez se corresponde perfectamente con su concepción metafísica de la realidad, muy ligada a su concepción teológica. Santo Tomás interpreta la verdad como algo que pertenece formal y primordialmente al entendimiento y se verifica o realiza mediante el juicio. Es decir, cada vez que afirmamos o negamos algo de algo. estamos comprometiendo la verdad, ya que esas afirmaciones o negaciones serán verdaderas en cuanto que respondan o no a la realidad afirmada o negada. Es, pues, en el juicio, entendido como la unión o la separación de los conceptos, en donde el entendimiento adquiere su total plenitud. Y es en el juicio donde radica propiamente la verdad, la cual en ultimo extremo no es otra cosa que decir "qué es lo que es" y "qué no es, lo que no es". En otras palabras, para Santo Tomas, la verdad consiste en la adecuación de dos elementos, el pensar y el ser. siendo el ser el que provoca la posibilidad de dicha adecuación, como causa del mismo, y siendo el pensar, el entendimiento, el responsable de que esa adecuación sea correcta, sin afirmar más de lo que puede afirmar.

Toda esta concepción de la verdad, como verdad "EN EL" entendimiento y "DEL" entendimiento se fundamenta en una

idea más amplia, muy en consecuencia con la doctrina tomista a saber, las cosas son verdaderas en cuanto que poseen su propia forma", es decir,, "la propia forma de su naturaleza". Esta afirmación nos remite dentro del tomismo a un concepto ontológico de la verdad (verdad ontológica), la cual cobra sentido porque también las cosas o la esencia de las cosas consiste en una adecuación: en su adecuación a la idea divina. Tal es la Verdad Eterna y este es el transfondo teológico del texto. Las cosas son verdaderas cuando son "lo que deben ser", y son lo que deben ser cuando se adecuan o conforman a la Idea que Dios tiene de ellas, ya que dicha Idea es de cierta manera la causa de las cosas y, por lo mismo, la causa de la verdad de las cosas.

Resumiendo, la Verdad Eterna es causa de la verdad de las cosas, que son sus efectos; las cosas, a su vez, son causa de la verdad del entendimiento; el entendimiento formula su verdad a través de un juicio que ha de ser una adecuación, por la que se manifeste la conformidad del entendimiento cognoscente con la cosa conocida. Finalmente, por ser el juicio del entendimiento el lugar en donde se manifiesta la verdad, por eso se dice que la verdad "reside primordiamente en el entendimiento", y se la define como "adecuación del entendimiento con la cosa".

S.G.N.

6.- Francis Bacon

El hombre, ministro e intérprete de la naturaleza, solo hace y entiende en la medida en que ha observado, por la experiencia o por la reflexión, el orden de la naturaleza; y no sabe ni puede nada más.

Ni la mano desnuda ni el entendimiento abandonado a sí mismo pueden mucho; la cosa se perfecciona con instrumentos y auxilios, que no son menos necesarios para el entendimiento que para la mano. Y así como los instrumentos de la mano excitan o rigen su movimiento , así los instrumentos de la mente impulsan al entendimiento o lo precaven.

La ciencia y la potencia humana coinciden en lo mismo, porque la ignorancia de la causa priva del efecto, Pues a la naturaleza no se la vence más que obedeciéndola; y lo que en la contemplación corresponde a la causa, en la operación corresponde a la regla.

Novum Organum, I, 1-4

ANALISIS

El texto breve en extensión, es de contenido muy amplio. En él hay cosas distintas, las suficientes para reconstruir la entera filosofía de Bacon, y, curiosamente, contiene al mismo tiempo muchas repeticiones, hasta el punto de que puede parecer una multiple reiteración de una sola idea.

Varias repeticiones son patentes a la más rápida primera lectura, y un análisis del texto, sin apenas profundizar, hace que aparezcan en número aún mayor. Como tanta reiteración no puede no ser intencionada, invita a pormenorizar el análisis. Este nos proporciona los siguientes ocho pares (el último de ellos, doble) de conceptos o imágenes:

1) El hombre (es < ministro / intérprete > de la naturaleza.

2) Solo < hace / entiende > en la medida en que observa el orden de aquella.

3) No < puede / sabe > nada más.

4) La mano
   El entendimiento > por sí solos, pueden poco.

5) Mano
   Entendimiento > necesitan, por igual, instrumentos y auxilios.

6) Los instrumentos de < mano / entendimiento > excitan o rigen, impulsan o precaven.

7) Potencia / Ciencia > coinciden en lo mismo

8) Lo que en la < operación / contemplación > corresponde a la < regla / causa

Resultados del análisis

1º La primera pareja de términos (ministro-intérprete) establece una distinción-enlace. Esta se reitera luego en una múltiple paralelismo, cada uno de cuyos pares explicita diversamente la misma relación: el hombre-como ministro "hace" y "puede" (no tiene potencia"), y "opera" (con "la mano") según "reglas"; el hombre-como interpréte "entiende" y "sabe" (o tiene "ciencia") y "contempla" con el "entendimiento" "las causas". Todo ello, "en la medida en que ha observado el orden de la naturaleza".

El paralelismo puede visualizarse así, linealmente:

1) ministro	2) hace	3) puede	4) mano	5) mano
intérprete	entiende	sabe	entendimiento	entendim.

6) mano	7) potencia	8) operación	9) regla
entendim.	ciencia	contemplación	causa

Podemos ahora leer que el primer término es al segundo en cualquier par como en cualquiera de los demás pares: potencia es a ciencia como regla es a causa o como ministro es a intérprete, etc.

(El hecho de que en el texto el orden relativo de las parejas cambie a veces, no puede tener otra pretensión que la estílistica, para romper la monotonía de la proporcionalidad matemática; no en balde fue Bacon un vigoroso escritor

del que se pudo pensar como verdadero autor de las obras firmadas por Shakespeare).

2º: El análisis nos ofrece así expresiones complementarias de una misma idea; pero también ideas distintas, que corresponden a 3 grupos de afirmaciones:

I) La expresión de un hecho (afirmaciones 1-2-3),
II) unas exigencias metodológicas (4-5-6), y
III) La reiteración del hecho inicial (7) a la que ahora se añade su justificación ("porque....","pues...", en 8-9)

3º: Esas expresiones casi agotan el contenido del fragmento pero hay una excepción que nos obliga a utilizar el "casi" Esa única parte del texto que no aparece recogida en el esquema de la relación entre las 9 parejas de términos es nada menos que la famosa frase "a la naturaleza no se la vence más que obedeciéndola".

Si revisamos ahora el contenido analizado podemos ver que aquel no es sino una glosa explicativa de dicha frase. Al mismo tiempo, la revisión nos permite precisqr el significado de cada uno de los grupos de afirmaciones, y la relación entre ellas. Así puede manifestarse en el

COMENTARIO FINAL

El texto propuesto glosa y explica la frase "a la naturaleza no se la vence más que obedeciéndola". En su última parte (nuestro grupo III de afirmaciones, pares 7-8-9 del esquema) aparece su fundamento: Si "la ciencia y la potencia humana coinciden en lo mismo" es "porque la ignorancia de la causa priva del efecto", ya que para "operar" (sobre la realidad natural) se necesitan "reglas" y se dispone de éstas en la medida en que la "contemplación" descubra el orden de causas y efectos de dicha realidad.

Así se explica, pues, el hecho de que el hombre,

interpréte y ministro", "sabe-entiende" y "puede-hace" en la medida en que observa" el orden natural y se atiene a él (grupo I de afirmaciones, 1-2-3). Es decir, se vence a la naturaleza cuando y en la medida en que se la obedece.

Ahora bien, la observación no será todo lo fecunda que puede ser si es mera observación. Bacon habla al principio de "experiencia y reflexión" y en el grupo II de afirmacione advierte que el entendimiento (lo mismo que "la mano desnuda puede poco "sin instrumentos y auxilios". Téngase en cuenta que esta advertencia viene a ser un prólogo (veáse la cita) al texto iniciado por el fragmento propuesto: un texto que se titula Novum Organum. es decir "nuevo instrumento". Es más, apurando algo la capacidad de insinuación de sus palabras (instrumentos "que impulsan o precaven", podemos ver en ellas una anticipación de las distintas enseñanzas de Bacon al respecto: la "caza de Pan", acopio de las más variadas experiencias sobre los fenómenos objeto de nuestro interés, daría impulso a nuestro entendimiento; para que este sea, además, precavido, cuenta, positivamente, con esa "policía de la observación" que Bacón nos propone con sus tablas inductivas, y, negativamente, con sus avisos contra los ídolos. El estudiante que lo desee y pueda, tiene ahí pie para explayarse en el comentario de las más conocidas doctrinas baconianas.

Por otra parte, el mismo título, Novum Organum, da excelente motivo para situar a Bacon en la fase final del Renacimiento (o primera del mundo moderno), en la que a la afición por la antigüedad recobrada (testimoniada aquí por el recuerdo del Organon) se suma, modificándola y en cierto modo rectificándola, el sentido augural que apunto en el adjetivo antepuesto: "nuevo" (el mismo, dicho sea de paso, de la galileana" nuova scienza").

Finalmente, es fácil "situar" el texto desde el conte-

nido mismo del fragmento: la concepción de una ciencia encaminada al dominio de la naturaleza, concepción que, junto con la práctica consiguiente, distinguirian al mundo moderno tanto del repudiado mundo medieval como del antiguo "renacido". Por otra parte, si esa concepción y esa práctica caracterizan la filosofía de la ciencia moderna, son tambien las propias del tipo de sociedad que, en los tiempos de Bacon, inician los pueblos del occidente europeo; y, con la moderna civilización tecnológica, han llevado primero a la glorificación de la ciencia misma y sus posibilidades como factor determinante del progreso, y luego, cada vez más, al estremecimiento ante su propio poder. La situación en que hoy nos encontramos produce una estimación de la ciencia que es trágicamente ambivalente, al haberse puesto de manifiesto junto a su poder creador su poder destructivo, y porque, en sus mismas creaciones, el incremento de su poder sobre lanaturaleza ha llegado a tomar la forma del ejercicio de un dominio despótico que ya no resiste bien la idea baconiana de la "obediencia". El comentario puede tomar así también una derivación valorativa.

J.C.G.B.

7.- Galileo

Salviati.-... pregunto al señor Simplicio que si alguien negara a Ptolomeo y Aristóteles el hecho que los graves al caer libremente fuesen en línea recta y perpendicular, cómo lo demostraría.
Simplicio.- Mediante los sentidos, los cuales nos aseguran que aquella torres es recta y perpendicular y nos muestran que la piedra al caer desde su cima la va siguiendo sin tocarla ni un cabello, y cae al pie justo del lugar desde el que se dejó caer.
Salv.- Pero si por fortuna el globo terrestre girase, y por consiguiente trasladase consigo la torre, y que a pesar de todo se viese a la piedr caer sin tocar la pared de la torre ¿cual debería ser su movimiento=.
Simp.- En este caso habría que decir "sus movimientos", puesto que uno de ellos sería el que arrastraría el objeto de arriba abajo, y el otro serviría para que lo mantuviera en el curso de la torre.
Salv.- Por consiguiente su movimiento estaría conpuesto de dos, es decir, uno con el que mide la torre y otro con elque la sigue; de cuya composición resultaría que la piedra no describiría aquella simple línea recta y perpendicular, sino una tranversal, tal vez no recta.

Simp.- Si sería o no recta, no lo se; pero creo entender que sería necesariamente transversal, y diferente de la otra recta perpendicular que la piedra describe estando la Tierra en reposo.
Salv.- Así que con el sólo hecho de ver la piedra caer rozando y sin tocar la torre, no podeix afirmar que describe una línea recta y perpendicular si no es suponiendo que la Tierra está inmovil.
Simp.- Así es, porque si la Tierra se moviera el movimiento de la piedra sería transversal y no perpendicular.
Salv.- He aquí pues el paralogismo de Aristóteles y Ptolomeo evidente y claro, y descubierto por vos mismo, en el que se da por conocido lo que se pretende demostrar.

Diálogo sobre los sistemas máximos
Jornada segunda.

Vemos cómo en este pasaje intervienen Salviati, a través del cual Galileo formula siempre sus opiniones científicas basadas en el copernicanismo; y Simplicio, personaje defensor a ultranza del aristotelismo inmovilista como máxima interpretación del universo.

La argumentación bien pudiera esquematizarse de la forma siguiente:
p: la Tierra gira
q: la piedra describe un movimiento transversal.
Sentidos: fuente de comprobación de lo correcto o incorrecto de una consideración científica.

El esquema del aristotelismo de Simplicio sería:

$$[(p \rightarrow q) \wedge \neg q] \rightarrow \neg p$$

que constituye un razonamiento impecable desde la perspectiva de la lógica formal (modus tollendo tollens).

La crítica de Galileo consiste en ver que p y q se implican recíprocamente y ninguna de las dos puede emplearse para demostrar la otra (paralogismo). El primer paréntesis (p a) es el que será cuestionado por Galileo desde la perspectiva del sistema copernicano, llegándose a:

$$(p \rightarrow \neg q_r) \wedge \neg q_r \quad \text{posibilidad de p.}$$

que constituye una inferencia inductiva, menos fuerte que la taulogía de Simplicio pero que es capaz de romper la circularidad de aquella presentada como un razonamiento incuestionable. (q_r: mov. relativo de la piedra a un observador particular).

Lo que Galielo hace es descubrir una falacia interna en el argumento aristotélico; más bien que refutar dicho argumento cuesitona el sentido "realista" de la consideración aristotélica.

A partir de la aceptación de la observación como obligada referencia empírica de contrastación de las teorías, Galileo establece implícitamente cómo una observación determinada está siemrpe vinculada al lenguaje (y ahora no importa si ordinario o científico) mediante el que es formulada; el cual está influido por creencias y concepciones forjadas con anterioridad, inscribiendo a la "observación" en un inconsciente magma de Weltanschaung. Esa inconsciencia puede falazmente hacer creer que lo observado procede de la "propia naturaleza" y que nuestras consideraciones no resultan contaminadas por el lenguaje empleado.

Veámoslo:

Los sistemas defendidos por Salviati y Simplicio coinciden en una cuestión: que el movimiento de una piedra que cae libremente debería ser una combinación de movimiento rectilíneo y circular en el caso de que la Tierra se hallara en movimiento. Ahora bien, en lo que difieren es en lo que en ambos sistemas se entiende por movimiento.

En el aristotelismo tiende a ser identificado el movimiento observado con el "real" (o absoluto, o natural). El argumento del texto refutaría el copernicanismo si el concepto de movimiento que se inscribe en la proposición de observación se identificara con el que a modo de experimento ideal es mostrado en la predicción copernicana. Pero éste no es el caso. Comprobamos cómo en la física aristotélica se presupone un realismo ingenuo que tiene a identificar un lenguaje observacional con unas "verdaderas observaciones neutras y absolutas o universales".

Se da pues, una contaminación de los "hechos", pretendidamente puros por las teorías en los que tienden a ser explicados. Esta consideración sólo podrá cambiar en el momento en que aparezca un nuevo lenguaje observacional, como es el caso del desarrollo galileano del sistema de Copérnico. Con dicho desarrollo nos encontramos frente

a otro marco general teórico con el que interpretar y "observar" los hechos (estaremos frenta a un nuevo paradigma científico).

Así, pues la distinta lectura que de la observación de la trayectoria de la piedra hacen los dos físicos que se mueven en paradigmas distintos, podemos esquematizarla del siguiente modo:

1) *Concepción aristotélico-ptolemaica*

A. sustrato teórico: el movimiento aparente coincide con el "real" o absoluto.

B. Predicción hipotética: Si la Tierra se moviera habría un movimiento transversal de la piedra.

C. Observación empírica: la piedra cae verticalmente. Conclusión; La Tierra se halla en reposo.

2) *Concepción copérnico-galileana*

A. Revisión del sustrato teórico anterior: El movimiento aparente debe referirse a un sistema asociado al observador (movimiento relativo).

B. Predicción hipotética: Si la Tierra se moviera no habría movimiento relativo entre el punto de partida y la piedra.

C. Observación empírica: La piedra cae verticalmente respecto del observador terrestre. Conclusión: no hay movimiento relativo entre el punto de origen y la Tierra. La primera concepción está basada en el concepto físico de distancia, mientras quela segunda lo está en el de velocidad.

Con el nuevo lenguaje observacional se tiene a revisar el "realismo ingenuo" que subyace en la consideración aristotélica, apareciendo entonces una nueva "experiencia". Los hechos que constituyen la experiencia no son algo neu-

tro que dilucide implacablemente las teorías que tiendan a explicarlos, sino que también aquellos están en función de estas.

De esta manera vemos cómo Galileo ha establecido la posibilidad del movimiento terrestre, y no su "realidad", rompiendo con el aparente "sentido común" de la concepción aristotélico-ptolemaica.

F.R.C.

NOTAS

1) Recuérdese la polémica Popper-Kuhn respecto de la posibilidad de los experimentos cruciales" para la elucidación de teorías; así como la cuestión de la posible conmensurabilidad de teorías. Cambios realizados en la filosofía contemporánea de la ciencia respecto a la importancia del contexto de descubrimiento frente al contexto de justificación.

2) Revisión del criterio popperiano de la refutación de teorías como criterio de demarcación de la ciencia. (Kuhn, Lakatos, Feyerabend).

8. John Locke

"*La diferencia de claridad que se manifiesta en nuestros conocimientos creo que reside en el modo de percepción que la mente tiene de la concordancia o discordancia de sus ideas. Pues si reflexionaramos sobre nuestros diversos modos de pensar, hallaríamos que algunas veces la mente la concordancia o discordancia de dos ideas inmediatamente por sí mismas, sin intervención de ninguna otra. y a esto, creo, que podemos llamarlo 'conocimiento intuitivo". En este caso la mente no tiene necesidad de provar o de analizar, ya que percive la verdad. como el ojo hace con la luz, captándola directamente. ASi, la mente percibe que lo blanco no es negro, que un circulo no es un triángulo, que tres son más que dos e igual a dos mas uno. Tales clases de verdades las percibe la mente por simple intuición, sin intervención de ninguna otra idea. y esta clase de conocimiento es el más claro y cierto que la debilidad humana es capaz. Es de esta intuición de la que depende toda la certeza y evidencia de todo nuestro conocimiento? .... quien exija una certeza mayor que ésta no sabe lo que pide, y muestra que tiene una mente de escéptico, sin, posiblemente saberlo. La certeza depende tan completamente de esta intuición, que en el próximo grado del conocimiento al cual llamaré demostrativo, esta intuición, que en el próximo grado del conocimiento, al*

demostrativo, esta intuición es
todas las conexiones de las idea
, sin el cual no podemos obtener
to ni certeza."

o sobre el conocimiento humano ,
ks of John Locke" London. Vol.II.
ap. II.

SENTIDO DE ALGUNOS TERMINOS

Un término clave en este texto es "idea";.. todo lo que ocupa la mente mientras está pensando", nos dirá Locke al comienzo del L. II del Ensayo. Gran parte de los textos más importantes de la filosofia del S. XVII comienzan con est definición. Es el objeto del entendimiento cuando el hombre piensa. Creo que intencionadamente, Locke mantiene a lo largo de toda su obra la extensión, y por consiguiente, la ambiguedad de esta definición. En el mismo L. II afirma," ... está fuera de toda duda que los hombres poseen en sus mentes varias ideas..", pasando a preguntarse cual sea el origen de todas ellas: "solamente tenemos dos medios para adquirirlas, la sensación y la reflexión".

Concepto fundamental es también, "conocimiento intuitivo" ... algunas veces la mente percibe la concordancia o no concordancia de las ideas inmediatamente por si misma, sin intervención de ninguna otra: a esto creo que podemos llamarlo "conocimiento intuitivo"... "Al leer el texto tenemos la impresión de que Locke tenía poca seguridad en tal definición, pues la inicia con un "creo", término que por otra parte lo repite más de una vez. Intuir para él, lo mismo que para Descartes, es la capacidad de la mente para ver (intueor) directamente, captar una verdad sin ninguna mediación; el poder de la mente de aprehender la verdad de una manera infalible. Toda la certeza del conocimiento está basada en ella.

Y, por último, el término "conocimiento", que el mismo nos lo define: "creo que reside en el modo diferente de percepción que la mente tiene de la concordancia o no concordancia de alguna de sus ideas".

ANALISIS Y COMENTARIO DEL TEXTO

La aparición del término "creo", tal como hemos resaltado, y justamente delante de dos definiciones, nos está señalando una de las características de la gnoseología lockeana y, por ende, de todo el empirismo: la limitación del conocimiento humano; el conocimiento como probable, frente a la concepción dogmática del racionalismo. Esta limitación y probabilidad del conocimiento ya la encontramos en Hobbes, que a su vez, la había tomado de las corrientes que confluyen en la Escuela de Oxford, donde también se educó Locke, y de los círculos continentales, donde se mantenían el nominalismo y un cierto epicureismo, especialmente en los de Gassendi y Marsenne. Tal concepción del conocimiento, impregnará todo el empirismo y servirá de base a la concepción liberal propia de la naciente burguesia. (Las repercusiones en el terreno religioso, (todo el problema de la tolerancia) no serán menos importantes. Como resultados concretos tenemos la tolerancia de los Whigs, de los que Locke fue su filósofo oficial). En ningun caso se puede interpretar este "creo" como inseguridad, sino como confirmación empiríca de los límites del conocimiento humano, tal como le resaltará Hume en el "Tratado", lo cual es muy diferente. Kant dará forma definitiva a esta concepción del conocimiento, poniendo de relieve como sus propias fuentes son, a la vez, sus limites.

El texto parte del principio de que la mente tiene la capacidad de distinguir entre la verdad y la falsedad, admitiendo, en definitiva, una especie de entendimiento agente, aunque expresado en otro lenguaje, el lenguaje que Locke había adquirido en los circulos cartesianos del contienente. El hecho de que las "Reglas para la dirección del Entendimiento" de Descartes aún no había aparecido (1.701) no significa que Locke no los hubiese leido, pues se puede asegurar, casi con toda certeza, que una de las copias que hacía tiempo que ya circulaban, había llegado a sus

manos. Son evidentes las similitudes entre las "Reglas" y este L. IV del "Ensayo". Las concordancias que la mente a través de la percepción, establece entre las ideas, no todas tiene la misma claridad, sino que "algunas veces la mente percibe la concordancia o no concordancia de dos ideas inmediatamente por si mismas, sin intervención de ninguna otra: a esto creo que podemos llamarlo "conocimiento intuitivo".

Estas verdades son las mas claras y ciertas que "la debilidad humana es capaz". Las resonancias cartesianas no pueden ser más evidentes. Descartes, despues de un largo recorrido, en la parte IV del "Discurso" encuentra la buscada base para construir el conocimiento al analizar las características del "cogito ergo sum", que "podía admitir como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas". Para ambos, la certeza y verdad del conocimiento descana en la intuición y "Quien exija una certeza mayor que ésta no sabe lo que pide". El silogismo como fundamento del conocimiento verdadero y los principios indubitables de la razón, mantenidos por la escolástica, son sustituidos por la intuición como principio único. La misma certeza del siguiente grado, el "demostrativo", está basada en la intuición", aunque por medio de la "memoria". Ahora bien, al no tener la memoria la infabilidad de la intuición, la demostración no puede llegar a alcanzar la clarividencia de la intuición.

Esta primera lectura del texto parece llevarnos a concluir que entre Locke y Descartes se da una estrecha relación y dependencia. La diferencia debemos buscarla en la distinta concepción, que del término idea, mantienen ambos. Para Locke, estas ideas con las que opera la mente proceden solo y exclusivamente de la experiencia, experiencia que, como mantiene en el l.II de este "Ensayo", puede ser "externa" (sensación) e "interna (reflexión)" Estas son las

dos únicas fuentes de donde pueden proceder las ideas, el unico material que puede manejar el entendimiento. Aqui reside la fundamental diferencia entre el empirismo y el racionalismo (para quien las ideas no solamente eran adventicias, sino tambien facticias e innatas). El mismo Locke, consciente de esta posible equivocación, afirma en la "Epístola al lector" con que comienza este "Ensayo" "Ideas claras y distintas" son términos familiares a todo el mundo, pero tengo motivos para creer que no todos las entienden. En la mayoría de los casos escribo "determinadas" o "definidas", en lugar de "claras" o "distintas". Con estas denominaciones quiero decir algún objeto en la mente, y consecuentemente determinado, es decir, que puede ser visto y percibido".

Resumiendo, podemos dividir el texto en tres partes:

1º la definición de lo que él llama "conocimiento intuitivo.

2º unos ejemplos de este "conocimiento intuitivo"

3º la importancia del mismo como base de toda certeza posible.

Según Locke, en el momento de recibir las ideas, la mente es totalmente pasiva. Se imprimen en ella como en un papel en blanco. El percibir, "la percepción", es la primera operación que realizamos, la más simple, lo que "algunos llaman con el nombre general de pensar". Es en esta operación donde se produce la diferencia de claridad que se hace patente al comparar las ideas. Ideas y percepción, pues, son y están en la base de nuestro conocimiento, lo cual nos lleva a uno de los puntos centrales del empirismo: no podemos tener conocimiento más allá de nuestras ideas, las cuales al proceder sólo y exclusivamente de la experiencia, limitan el conocimiento a aquellas cosas que realmente están presentes a nuestros sentidos. Por otra parte, debido a la percepción sólo podemos tener

conocimiento cuando percibimos la concordancia o no concordancia entre las ideas. Tal percepción puede ser intuición (la propia existencia), por razón (conocimiento de Dios) o por sensación (la existencia de las cosas), como el mismo Locke nos dirá poco despues.

Los ejemplos que el autor nos pone de "conocimiento intuitivo" son una mezcla de matemáticas y sensibles, con lo cual quiere dejar patente que no se está refiriendo a la claridad y distinción que parecía propia solamente de las primeras, tal como se estaba poniendo de manifiesto en la corriente racionalista.

La concordancia dependerá, no de la claridad de las ideas en sí mismas, sino de la "claridad y obscuridad" de la percepción (hay que dejar claro que las confusas también imposibilititan el conocimiento), conocimiento verdadero y real, pues, no sólo será el matemático, sino que alcanzará a todo aquel que se construya con ideas cuya percepción pueda tener la claridad necesaria para establecer entre ellas su concordancia o no concordancia.

Por último señala Locke que esta forma de conocimiento, no sólo es la más perfecta de que es posible el hombre, sino que es la base del segundo grado de mismo: el demostrativo. En este grado, la razón no puede percibir de inmediato la concordancia de dos ideas, por lo que necesita de otros intermediarias ("pruebas"), y es aqui donde encontramos la intuición: "esta intuición está necesariamente en todas las conexiones de las ideas intermediarias".

A.G.G.

9.- Spinoza

TEXTO: "Pensad ahora si os place, que la piedra mientras empieza a moverse, piensa y sabe que ella se esfuerza cuanto puede por seguir moviéndose. Esa piedra, como no es consciente más que de su propio esfuerzo y no se halla indiferente, creerá que es libre y que no continúa en movimiento más que porque ella misma quiere. Pues bien, ésta es tambien la libertad humana que todos decimos tener y que consiste únicamente en que los hombres son conscientes de su apetito y desconocen las causas por las que son determinados. Así, el lactante cree que quiere la leche libremente, y el niño airado cree que quiere libremente la venganza, y el tímido la huída (...) El que delira, el charlatán y muchísimos más de este tipo creen que obran por libre decisión y no por ímpetu'

Carta a G.H. Schulter

COMENTARIO CERRADO

1. Relaciona los conceptos de "libertad" y de "determinación" a la luz de este texto.
2. Muestra la coherencia entre esta concepción de la libertad humana y la concepción panteísta de Spinoza.
3. ¿Que otros filósofos comparten, al menos en sus líneas fundamentales, esta idea spinozista de la libertad humana?

COMENTARIO

1.- El sentido común y las filosofías que más acordes se muestran con él distinguen tajantemente entre "libertad" y "determinismo". Ser libre es no-verse-determinado, en el acto de elegir, por ninguna realidad distinta del propio yo, o, más exactamente, sentirse solo guiado por la propia razón y por la propia voluntad. Libertad supone indeterminación, aunque este término no baste para caracterizarla positivamente. Entonces, libertad será, además, auto-determinación, pero no arbitraria (un gratuito hacer lo que me da la realísima gana"), sino precisamente todo lo contrario una autodeterminación muy racionalmente madurada.

Ni que decir tiene que en este texto Spinoza parece alejarse mucho de esta concepción de la libertad. Cuando define nuestra libertad diciendo que consiste en desconocer las causas por las cuales somos férreamente determinados (y pone como ejemplo nada menos que el de una piedra que fuese capaz de pensar, la cual entonces ignorando la fuerza de la gravedad que le mueve, se creería libre en su caída). Spinoza está poniendo la esencia de la libertad no en el plano de lo ral, sino en el psicológico o de la conciencia, al identificarla con nuestra ignorancia de las causas que determinan, necesariamente, nuestra decisión real.

Más claramente: nos creemos libres no porque lo seamos ónticamente sino porque "escapan" las causas a nuestra conciencia ónticas que determinan inexorablemente nuestro obrar. Según esto, la libertad es una mera ilusión. El determinismo lo domina todo en el mundo, y no iba el hombre a escaparse de él.

Spinoza se nos aparece así, dentro de la corriente racionalista como quizá el más consecuente de sus representantes, ya que afirma, sin embajes, que todo es tan necesario, determinado y racional como lo es la Geometría, modelo de conocimiento para nuestro pensador, como se echa de ver por el solo título de la más importante de sus obras filosóficas, la "Ethica more geometrico demonstrata".

2.- La coherencia entre esta concepción spinozista y su pateismo declarado de la unicidad de la sustancia, entendida como ser autosuficiente en todos los sentidos (Dios) aparece sólo ímplicitamente en este texto, pero es evidente que éste queda francamente abierto a ese complemento panteisata. Porque si todo -incluso nuestra ilusoria libertad- está sometido a un determinismo y a una racionalidad absolutos, nada de extraño tiene que todo sea mera expresión de una única realidad o "sustancia" fundamental (Dios, por tanto panteísmo), que se despliega en una infinidad de manifestaciones o "atributos" de los cuales el hombre sólo conoce esos dos que ya había detectado Descartes, a saber, la extensión y el pensamiento- cada uno de ellos revistiendo, a su vez, una infinidad de "modos" (mi cuerpo, esta mesa, este árbol, etc; mi alma, la tuya, etc.).

3.- Mucho antes de Spinoza encontramos un determinismo universal y racional, más o menos semejante, en Heráclito, que afirma que todo cuanto ocurre viene determinado por un Logos o Razon universal, que "ordena" las luchas entre contrarios", en que consiste lo más profundo del ser de

todas las cosas del mundo, hombre incluído.

También en los estoicos hallamos algo parecido, dado que su física o cosmología es panteísta, racional y fatalista.

Con matices algo diversos, tambien el emanatismo de Plotino puede afirmarse que guarda una notable semejanza con Spinoza: la aparición del mundo (y, ya "antes", la del Nous o Inteligencia suprema) no es más que una sucesiva manifestación, -sólo que, en Plotino, progresivamente degradada,- de la plenitud simplicísima del Uno.

En cuanto a la influencia que haya podido ejercer sobre la filosofía posterior, creemos que el ejemplo más claro es el de Hegel, pensador para el cual tanto la aparición como el devenir del mundo y del hombre y su historia se deben a la absolutamente necesaria -por "natural"- efusión de la Idea o Espíritu Absoluto a lo largo del tiempo. El panteísmo "estático" de Spinoza (la expresión sería discutible) se habría convertido en Hegel, en una panteismo "dinámico", sin duda por la influencia Kantiana, asumida por Hegel, del dinamismo antinómico de la Razón.

Más remota y discutiblamente, se podría considerar la influencia ejercida por Spinoza sobre otros filósofos más modernos: es el caso del materialismo dialéctico marxista y tambien del vitalismo creador de Bergson.

L.C.B.

10. D. Hume

"La única conclusión que podemos inferir cuando vamos de la existencia de una cosa a la de otra se hace por medio de la relación de causa y efecto, que muestra que hay una conexión entre ellas y que la existencia de la una depende de la otra. La idea de esta relación se deriva de la experiencia pasada, por la cual hallamaos que dos seres están constantemente unidos entre sí y siempre presentes a la vez ante la mente. Pero como no hay otros seres presentes a la mente que las percepciones, se sigue que podemos observar una conjunción o relación de causa y efecto entre percepciones diferentes, pero nunca entre percepciones y objetos. Es imposible, por tanto, que a partir de la existencia o de cualquier otra cualidad de las percepciones podamos formular conclusion alguna concerniente a la existencia de los objetos, ni tampoco satisfacer siquiera nuestra razón en este punto."

Tratado de la naturaleza humana L.I, iv, sec. II (212-213)

ANALISIS TERMINOLOGICO

Nos plantea Hume en este texto la imposibilidad de inferir, a partir de los sentidos, la existencia de los objetos; su escepticismo respecto a la posibilidad de que los sentidos nos puedan mostrar una existencia que, antes de reflexionar, afirmamos como distinta y continua. Para una correcta interpretación del texto deberemos aclarar algunos de sus términos.

En primer lugar "existenica". Cuando Hume habla de existencia, distingue entre las "existencias de las percepciones" y la "existencia de los objetos". En el primer caso se está refieriendo a los contenidos de la mente humana que se forman a partir dela información sensible. Esta "existencia" es puntual, determinada por la duración de la impresión sensible. Es inmediata y la única fuente de nuestro conocimiento, el "fundamento primero de todas nuestras conclusiones". En el segundo caso, "existencia de los objetos", se refiere a la existencia de las cosas como es afirmada vulgarmente: las cosas están ahí, es decir, existen indpendientemente de mi mismo, y son continuamente, antes y después de mi percepción. Esta segunda afirmación es, precisamente, la que no podemos inferir razonablemente de la "existencia de las percepciones.

"Percepciones" para Hume son todos los contenidos de la mente humana. Son los únicos elementos con los que puede operar, o mejor dicho debe operar, las únicas existencias que podemos afirmar, lo inmediatamente consciente. Estas percepciones son el producto del contacto de nuestra sensibilidad con el mundo exterior.

"Relación" es la capacidad que tiene la mente humana de unir dos o más impresiones, percepciones o ideas. Esta facultad no opera por puro azar, sino que se guía por una serie de principios generales que hacen que la mente vaya

de una idea a otra: semejanza, contigüidad (en tiempo y lugar) y causa. Estas relaciones serán el fundamento de la ciencia. De los tres, el que más repercusion va a tener tanto filosófica como científicamente, es el tercero, al que dedicará casi toda la tercera parte del "Tratado'. La aplicación indebida de este primcipio ha sido causa, según Hume, de una serie de afirmaciones que han dado al hombre falsas esperanzas sobre el conocimiento de la realidad y la existencia de los objetos.

COMENTARIO

En la primera parte del texto: "La única... de la otra Hume nos expone cual es el único tipo de relación que podemos establecer entre la existencia de una cosa y otra: la relación de causa y efecto, relación que será la base de todo razonamiento. Las de semejanza o contigüidad no exigirán ningún ejercicio de la mente; ante ellas la mente aparecerá como meramente pasiva, se limita a la simple recepción de las impresiones. La causalidad es la única que nos lleva a afirmar la existencia real, o cualquer otra relación, de los objetos. Las anteriores nunca podrán pasa de lo meramente dado. La dependencia de la existencia de una de la otra, es una conclusión que inferimos a partir de una serie de constataciones, pero que no nos es dada inmediatamente. En los objetos no hay nada que nos pueda persuadir que existe tal relación, sino es por medio de la causalidad. Asi pues, es esta relación la que debemos analizar para ver en que consiste y cual puede ser el fundamento del que partimos para afirmar la existencia (continua e independiente) de los objetos. Se está fijando el límite del conocimiento empírico.

"La idea de esta relación se deriva de la existencia pasada" porque no es algo que podamos afirmar a partir de la mera contemplación de una impresión. Tal relación no se presenta a la mente sin más, sino que surge de una inclinación natural de la mente a relacionar unas impresio_

nes con otras, y al compararlas y comprobar su semejanza afirmar la existencia continua de la cosa de la que proceden. No son las mismas impresiones, pues pueden haber sido interrumpidas, pero la mente, de forma suave, establece esta relación de ellas con la cosa, y, con la ayuda de la imaginación, produce la afirmación vulgar de la unidad de los seres. La memoria es la que hace posible esta relación. La semejanza de esas impresiones mantenidas en ella es la que nos hace afirmar esa relación de que "dos seres están constantemente unidos entre si". Esta coherencia es la que dará lugar a la "creencia" de que se da esa existencia continua e independiente y, por analogía, nos llevará a afirmar una existencia igual de los objetos percibidos por primera vez.

"Pero como no hay otros seres presentes a la mente que las percepciones" y estos no nos dan más que cualidades de los objetos, pero no los objetos, las únicas relaciones de causa y efecto que podemos establecer serán las que se dan entre ellas. Sin embargo, la afirmación vulgar de la existencia continua e independiente, no la hacemos de ellos, sino de los objetos, por lo que en esta afirmación no relacionamos las impresiones solamente, sino que las consideramos como efectos de la existencia del objeto, al que consideramos como causas delas mismas. Es aqui donde se fundamenta la creencia de su existencia. Para justificar la semejanza de las percepciones, interrumpidas temporalmente, nos inclinamos a creer en la existencia continua de los objetos sensibles, creencia que es la base del razonamiento y de la analogía, tal como afirmamos anteriormente. No vamos a entrar en la discusión de esa semejanza de las percepciones interrumpidas con la que Hume no estaría muy de acuerdo. En este texto Hume sólo se preocupa de mostrar como racionalmente no se puede fundamentar la existencia de objetos a partir de las percepciones. El salto suave que la mente lleva a cabo, de las percepciones a los objetos, no puede satisfacer nuestra razón. Como más adelante nos dirá, la identidad

y la continuidad que el filósofo no encuentra en las percepciones, se las atribuye a los objetos a los que llega a considerar como nuevas percepciones.

La memoria en Hume, como había sucedido en Descartes y en Locke, juega un papel fundamental en el conocimiento, ya que "la idea de esta relación se deriva de la experiencia pasada, por lo cual hallamos que dos seres están constantemente unidos entre sí y siempre presentes a la vez ante la mente". La memoria va a dar la posible consistencia de la relación de causa: es en ella donde se mantiene el recuerdo de las percepciones y donde se genera el hábito que fundamenta la relación que siempre es. por consecuente, de percepciones y no de objetos. Cuando esta afirmación la hacemos de los objetos, es porque la mente ha relacionado, por creencia e inadecuadamente, percepciones y objetos. Para que este salto pudiera darse sería necesario la constatación empírica de la existencia contínua de las cosas.

El que la relación de causa se establezca entre percepciones "derivadas de la experiencia pasada", y la imposibilidad de constatar esa existencia contínua, determinan la imposibilidad de "que a partir de la existencia o de cualquier otra cualidad de las percepciones podamos formular conclusión alguna concerniente a la existencia de los objetos, ni ta,poco satisfacer siquiera nuestra razón en este punto. "Esta crítica que hace Hume de la existencia, junto con la que lleva a cabo de la de "causa" y "yo", determinarán su escepticismo epistemológico. El hábito y la creencia, serán los nuevos fundamentos del conocimiento que, para Hume, es un conocimiento probable, en contraposición del "conocimiento necesario" propio del racionalismo.

A.G.G.

11.-G.W. Leibniz

TEXTO: "50. Una criatura es más perfecta que otra cuando en ella se encuentra lo que sirve para dar razón a priori de lo que sucede en la otra, y por esto se dice que "actua" sobre ella 51. Pero en las sustancias simples esa razón es una influencia ideal de una mónada sobre otra, lo cual no puede tener efecto a no ser por intervención de Dios, en cuanto que, en la mente de Dios una mónada solicita, con razón que Dios, al regular las demás, desde el comienzo del mundo, la tenga en cuenta. Una mónada creada, en efecto, no puede tener influencia física en el interior de otra, así sólo por aquel medio podrá haber dependencia de una a otra.- 52. Y por esto, entre las criaturas, las acciones y las pasiones son mutuas. Pues Dios, comparando las sustancias simples, halla en cada una de ellas razones que le mueven a acomodar la otra a la primera, por lo cual lo que en ciertos respectos es activo, es pasivo visto desde otro punto de vista".

La Monadología, o principios de Filosofía

COMENTARIO CERRADO

1. ¿Qué problema pretende resolver Leibniz en este texto? Vigencia del mismo en su época.
2. Explica esta frase: "Una mónada cerrada no puede tener influencia física en el interior de otra; así, sólo por aquel medio podrá haber dependencia de una a otra".
3. ¿En donde y como aparece en este texto la doctrina de la "armonía preestablecida".

1. En todas las épocas de la Historia de la Filosofía el problema de la acción causal de una realidad sobre otra ha sido uno de los más estudiados, lo cual es bien lógico, porque está implicito en todo cambio, y el cambio es un hecho universal, que no puede dejar de interesar, precisamente por ser universal, a la Filosofía.

Ahora bien; en cada época ha sido enfocado desde una perspectiva si no total, al menos sí parcialmente distinta. Y, además, el contexto cultural en que se plantea en cada época hace que ese problema, en el fondo, siempre el mismo presente sin embargo artistas diferentes. Decimos esto para comprender mejor el peculiar planteamiento que de este problema general hace Leibniz en este texto. Inmediatamente le vemos refieriéndolo a las "sustancias simples", a las que, desde un principio reduce, toda "criatura". ¿Por qué esto?

LEibniz viene después de Descartes, para el cual la realidad creada se divide en dos clases; la "res cogitans", realidad pensante y, para Descartes, por ello mismo, espiritual, y la "res extensa, realidad extensa, y, por ello mismo, material. Tanto Descartes como sus inemdiatos

seguidores entienden esta dualidad en su sentido más fuerte, hasta el punto que el problema de las relaciones causales entre ambas "res" lógicamente tenía que aparecer a sus ojos como doblemente difícil de resolver. Descartes afirmó la influencia causal mutua, pero se declara incapaz de explicarla suficientemente. Sus discípulos, más radicales, negarán esta influencia causal mutua apoyándose en la tan subrayada por el propio Descartes diferencia ontológica entre lo material y lo espiritual. La originalidad de Leibniz está en que, yendo más a la raíz de la pretendida diferencia ontológica entre los dos tipos de "res", se pone a realizar la noción misma de "res extensa" y descubre su sinsentido: los útlimos componentes de lo material-extenso no pueden ya ser materiales ni extensos porque si lo son aún serían divisibles y, por tanto, no serían los auténticos "últimos" componentes de la realidad extensa-material.

Es por esto que el texto inmediatamente habla de "sustancias simples" o "mónadas" (unidades ya absolutamente indivisibles), porque para Leibniz tanto las criaturas "pensantes" (las almas humanas) como las criaturas "extensas" (los cuerpos físicos, en el sentido amplio de de minerales y de vivientes) son igyalmente monádicos, es decir, "unidades reales", simples y, por ello mismo, más próximos a lo anímico y a lo espiritual (el alma humana siemrpe se ha tenido por tal) que no a la compleja y opaca materia. De hecho, Leibniz caracteriza todas las mónadas, tanto las que componen los seres minerales, como los que integran las plantas, los animales y el mismo hombre, con rasgos "copiados", por decirlo así, de lo que descubre en la mónada más asequible a nosotros, nuestra propia alma. Así puede decir que toda mónada es "percepción y apetición", más o menos consciente de serlo, pero siempre realmente "vis" o fuerza así caracterizada.

Puestos ya en este terreno, el problema de la interacción causal adquiere el matiz de planteamiento que en el texto constatamos: Leibniz se pregunta ya muy

concretamente por la explicación que pueda tener la interacción entre mónadas, es decir, entre seres simples y de naturaleza no extensa (a pesar de que, en algunos casos, "aparecen" a nuestra conciencia como constituyendo de eso que vulgarmente denominamos "un ser físico material"). Sólo en este contexto resulta lógica la frase que se nos propone explicar a continuación.

2. La frase habla de "mónada cerrada". La Monadologia, en un parágrafo muy anterior a los del texto a comentar, muestra que las mónadas "no tienen puertas ni ventanas -dice textualmente- por donde algo pueda entrar o salir Y la razón que allí aduce para afirmar esta "cerracón" de toda mónada no es otra que su mismo constitutiva simplicidad: el ser "afectado" causalmente por otro ha de ser un ser no-simple, ya que ha de seguir "en parte" siendo el mismo para poder decir que ha sido afectado por..., pero también ha de quedar modificado "en parte", para poder decir que ha sufrido la acción eficaz de un er que le es exterior. Lo mismo cabría decir de la pretendida "acción" que vulgarmente decimos que un ser -una mónada- realiza sobre otra.

Además la frase habla de "influencia física". Dada la nturaleza no-material de las mónadas, calificar de "física" esa posible influencia es algo lógicamente aberrante para Leibniz. Es por esto que añade inmediatamente a continuación: "así, sólo por aquel medio podrá haber dependencia de una mónada a otra". ¿A qué medio se refiere? Al que nos expone ampliamente el texto, concretamente el parágrafo 51: la llamada por el propio Leibniz "armonía preestablecida".

3. La armonía preestablecida comporta la intervención de Dios en todo este "affaire" de la interacción causal que nos estamos ocupando. Y no podía menos de ser así, puestas las cosas como se las ha ido poniendo, ante sus ojos, Leibniz mismo. ¿Qué ser otro que Dios ha ido ponien-

do, ante sus ojos, Leibniz mismo. ¿Qué ser otro que Dios, Monada-Espíritu Supremo, puede "intervenir" en las mónadas, seres no-materiales, como ya hemos visto? ¿Qué ser distinto de Dios puede "regular" causalmente la enorme cantidad de mónadas que forman el cosmos, "acomodándolas" debidamente para que en este reine el orden que todos admiramos?

Queda en última cuestión por aclarar, que este texto no aborda de pleno, porque en otros lugares Leibniz lo hace detalladamente. Nos referimos al cómo y al cuándo de esta "intervención de Dios en las mónadas: el texto, usando un lenguaje más metafórico que filosófico-matemático (como parece que debiera ser el usado siemrpe por Leibniz), dice que unas mónadas solicitan a Dios, que, al regular las demás, las tenga en cuenta desde el comienzo del mundo. U añade, másabajo que Dios, "comparando" las mónadas, halla en cada una de ellas "razones" que le muevan a "acomodar" las mónadas entre sí, acomodamiento que, tratándose de la causalidad, inevitablement hará que "lo que en ciertos respectos es activo -dice0 es pasivo visto desde otro punto de vista". El texto no dice más pero Leibniz, como ya hemos apuntado anteriormente, ha conjugado doctrinalmente todo lo que aquí sólo asoma como sugerencia o posibilidad en su famosísima teoría de la "armonía preestablecida", que no creemos adecuado exponer sistemáticamente aquí y ahora.

L.C.B.

12. J. Rousseau

"*Toda la moralidad de nuestras acciones está en el juicio que nosotros mismos producimos. Si es verdad que lo bueno sea bueno, debe serlo en el fondo de nuestros corazones lo mismo que en nuestras obras, y el primer premio de la justicia está en el sentimiento de que la hemos practicado. Si la bondad natural es conforme a nuestra naturaleza, el hombre no podría estar sano de espíritu ni bien constituído salvo en la medida en que fueses bueno. En caso contrario, si el hombre fuese malo por naturaleza, no podría dejar de srlo sin corromperse, y la bondad sería en él un vicio contra natura. Hecho para dañar a sus sumejantes, como el lobo para degollar a su presa, un hombre humanitario sería un animal tan depravado como un lobo compasivo, y la virtud nos produciría solamente remordimientos.*"

Emilio, IV

EL CONTENIDO DEL TEXTO

La primera parte expone el concepto de moralidad y su conformidad con nuestra naturaleza. La segunda parte es argumentativa, y trata de probar la afirmación "la bondad moral es conforme a nuestra naturaleza".

En la primera parte se afirma que la moralidad de nuestras acciones aparece en el propio juicio moral. Para que algo sea bueno (en sentido moral), se dice, no basta con que pueda ser así considerado en sus efectos (en nuestras obras"); ha de serlo "en el fondo de nuestros corazones", es decir, en nuestra intención (en lo que Kant llamará "buena voluntad"). Igualmente, la sanción de esa bondad moral corresponde, antes que a una retribución externa o extra-moral, a aquel mismo "fondo de nuestros corazones". Eso es así precisamente porque "la bondad es conforme a nuestra naturaleza".

El argumento, pese a su expresión romántico-literaria, es de gran sim0licidad en sus líneas generalea: Si la bondad moral es conforme a la naturaleza humana, el hombre estará bien y se sentirá bien en la medida en que sea (moralmente) bueno. Por el contrario, Si lo natural fuera el ser malo, la "buena" acción o el "buen" coracón serían malos para él, le corromperían o enfermarían, le harían sentirse mal. Es el comienzo de una argumentación hipotética, "si p, entonces q", y se sobreentiende, ya que no se expresa, su segunda parte, y, en consecuencia, su conclusión lógica: "es así que no-q y, por lo tanto, no-p.

COMENTARIO

Como en tantos otros textos, en éste hay muchas posibles líneas de comentario. Una de ellas se relacionaría con la expresión literaria y el estilo romántico del autor,

y con la mayor o menor adecuación de esa expresión y ese estilo al análisis de las ideas o al rigor de las conceptuaciones. Otra, en estrecha relación con la anterior, sería el intento de reducir el discurso a términos estrictamente posibles, lo que obligaría a reconocer que la formalización parcial que antes hemos esbozado no se ajusta a la argumentación del texto, que esta no es totalmente formalizable, y que parte de la culpa de esa imposibilidad procede de la ambiguedad de los términos "bueno" y "malo" y de la no menor ambigüedad de su oposición (contraria o contradictoria).

Nos parece, sin embargo, más adecuada la línea histórica, con una doble dimensión: a) la situación de texto y autor-- en el centro mismo del humanismo de la Ilustración, y, al mismo tiempo, en el punto de partida del Romanticismo; y b) la significación de su contenido en la dialéctica histórica del pensamiento. La dimensión a) puede ser perfectamente objeto de enfoque filosófico, aunque sería más fácil, obvio y a la vez inexcusable, un enfoque literario. Aquí dedicamos algo más de atención a la dimensión b), más propiamente filosófica.

Hay, en primer lugar, una referencia obligada a Hobbes. Hasta el ejemplo concreto utilizado por Roussea parece referirse en oposición intencionada, al "homo homini lupus de Hobbes El hombre no es por naturaleza un lobo para el hombre lo que obligaría a unos y otros a convenir una vida civil, sin la cual se destruirían mutuamente. "La bondad moral es conforme a nuestra naturaleza", lo que hace posible contratar unas relaciones sociales. Y, mientras el "convenio" sería de renuncia a los egoísmos mediante la implantación de un Leviathan que los tenga a raya, el "contrato" deberá inspirarse por una voluntad general que lleve a la realización de lo que en principio era posible y deseable (sin entrar para nada ahora en los muchos tipos de dificultad en que pueda encontrarse esa voluntad

general).

Pero esta última consideración puede llevarnos (aunque al mismo sitio podríamos llegar sin ella) de la relación Hobbes-Rousseau a la relación Rousseau-Kant.

El texto se opone conscientemente a Hobbes, pero también al escepticismo moral. En efecto, frente a éste, que subraya siempre las variaciones de las "morales" y costumbres el texto afirma que la consciencia es "universal y necesaria" ("fundada en la naturaleza").

En la Noticia sobre la organización de sus cursos de 1765 (El Emilio es de 1762, y de todos es conocida la impresión que su lectura causó en Kant), éste anuncia que piensa servirse de "un bello descubrimiento de nuestro tiempo", a saber, que, antes de enunciar lo que debe acaecer, hay que estudiar lo que acaece, partiendo así de la "naturaleza real del hombre". Kant se refiere ahí al realismo de los "moralistas ingleses" cuyo último eslabón es Hume, pero él mismo no entiende la "naturaleza real" como una variable de significado a rellenar empíricamente, sino como una magnitud constante. Es decir, él no va a tratar de considerar el estado del hombre real en un determinado momento, sino su esencia permanente, invariable, en la que habrá que encontrar la base de la ley moral. Y esa es "la naturaleza humana" de Rousseau. Kant mismo dice que fue éste, y no Hume quien le "llevó al buen camino", al liberarle de la sobreestimación intelectualista del pensamiento puro" y enseñarl "honrar al hombre" como medio para "establecer los derechos de la humanidad".

La diferencia principal entre Rousseau y Kant, tal como muestra el pasaje comentado, es que el primero habla de su concepto de naturaleza como si se tratase de un concepto entitativo; pero es difícil ver que, en sí mismo es más bien, sin embargo, mucho más normativo, valorativo o ideal. Aunque diga que es "el estado originario" del que sale el hombre, es sobre todo, la meta a la que debe

dirigirse (aunque sea a modo de "retorno a los orígenes naturales"). En el Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres Rousseau dice: "no es empresa sencilla conocer un estado que ya no existe, que tal vez no ha existido, que probablemente no existirá jamás, y del cual es necesario, sin embargo, tener ideas justas para poder juzgar bien de nuestro estado presente".

La mente analítica de Kant no tolerará la ambiguedad entre lo entitativo y lo normativo (tanto menos cuanto más avance por el camino crítico) y pasará a la idea de norma "a priori", y a considerar la "conformidad a la naturaleza racional" como objetivo: la "naturaleza racional" (universal) será origen de la ley y meta última para la acción práctica.

Por otra parte, en la primera mitad del texto comentado hay tambien un anuncio de Kant, en la prefiguración de la idea de "buena voluntad" como fuente única de la bondad moral, y en la interiorización de la idea de premio (como una prefiguración de la "autonomía", por más que a su vez pudiera haber encontrado un modelo en Séneca), pero hay que notar al mismo tiempo que aquí no se excluye otro tipo de premio como no-moral, y que lainteriorización se describe en términos de "sentimiento", cosas ambas que seguirían siendo, para Kant, formas de "heteronomía".

J.C.G.B.

13.- Hegel

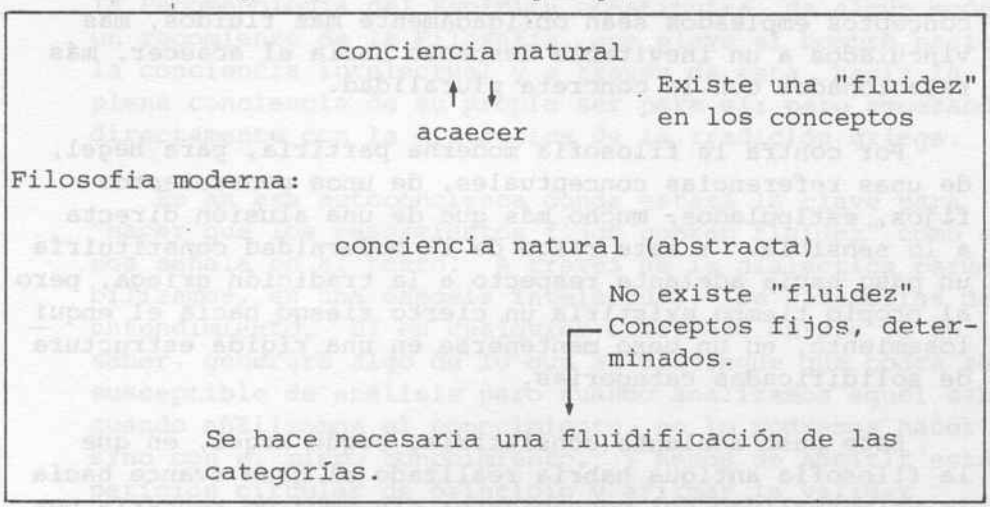
El tipo de estudios de los tiempos antiguos se distingue del de los tiempos modernos en que aquél era, en rigor, el proceso de formación plena de la conciencia natural, Esta se remontaba hasta una universalidad corroborada por los hechos, al experimentarse especialmente en cada parte de su ser allí y al filosofar sobre todo el acaecer. Por el contrario, en la época moderna el individuo se encuentra con la forma abstracta ya preparada; el esfuerzo de captarla y apropiársela es más bien el brote no mediado de lo interior y la abreviatura de lo universal más bien que su emanación. de lo concreto y de la múltiple variedad de la existencia. He ahí por qué ahora no se trata tanto de purificar al individuo de lo sensible inmediato y de convertirlo en sustancia pensada y pensante, sino más bien de lo contrario, es decir, de realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados. Pero es mucho más difícil hacer que los pensamientos fijos cobren fluidez que

hacer fluir a la existencia sensible.

La fenomenología del Espíritu
prólogo.

Nos encontramos frente a un fragmento en que Hegel expone y compara el cómo procede la teoría en dos contextos distintos:

Filosofía antigua (debemos leer griega):



Uno de los objetivos de la diálectica platónica había sido llegar a lo inteligible desde lo sensible, ascendiendo mediante la división y la composición desde lo "multiple" a lo "uno". De esta manera lo individual puede dejar de mezclarse respecto de lo más inmediatamente sensible y ascender a la universalidad del pensamiento.

Y esta consideración vale para la filosofia antigua, que, a pesar de que distingue e incluso separa el campo de lo sensible del pensamiento puro, mantiene una "fluidez" una continua referencia a ese "lecho rocoso" que constituye el mundo de la intuición sensible. A pesar de que las sombras" de la caverna platónica no son sino reflejos, lejanamente emparentados con la realidad verdadera, no por ello dejarán de exisitir sino todo lo contrario; cuanto más

diáfano es el ascenso del filósofo hacia lo inteligible, más debe tener presente lo finito, lo contradictorio, lo cambiante.

Esta característica de la filosofía griega hace que los conceptos empleados sean obligadamente más fluidos, más vinculados a un inevitable descenso hacia el acaecer, más relacionados con la concreta pluralidad.

Por contra la filosofía moderna partiría, para Hegel, de unas referencias conceptuales, de unos pensamientos fijos, estipulados; mucho más que de una alusión directa a lo sensible. Y este rasgo de la modernidad constituiría un paso hacia adelante respecto a la tradición griega, pero al propio tiempo existiría un cierto riesgo hacia el enquilosamiento, en un mero mantenerse en una rígida estructura de solidificadas categorías.

Este paso adelante consistiría, según Hegel, en que la filosofía antigua habría realizado el gran avance hacía la universalidad del pensamiento; sin embargo restaría por descubrir en esa misma universalidad, el eslabón final del proceso teórico: la autoconsciencia. Dicho en términos hegelianos se debería pasar del ser en sí al ser para sí. A partir de ahora la dialéctica ya no lo será tan solo de nuestro camino hacia lo universal, hacia el concepto, sino que lo será tambien del propio concepto. El ser se conocerá ahora como subjetividad, llegando a encontrarse a sí mismo en el proceso de construcción dialectica de lo racional. Y esta consideración es tambien un paso más con respecto a Kant, para quien la "realidad" queda como "más allá", en una enigmática "cosa en sí" que tan siquiera puede ser imaginada -al estar desvinculada del espacio y el tiempo-; como un paradójico concepto que no puede ser concebido. Hegel libera a la conciencia, es decir le quita los límites ("todo lo real es racional"). Todo puede ser concebido y entendido.

Será necesario poner a Heráclito en el interior de Parménides para evitar la inmovilidad en el saber, puesto que ya la primera identidad, el ser, incluya el momento negativo o dialéctico. De esta manera podemos decir que la Fenomenología del Espíritu constituirá, de algún modo, un recomienzo de la Filosofía, que eleve al hombre hacia la conciencia intelectual y a través de esta, hacia la plena conciencia de su propio ser para sí; pero empezando directamente con la dialéctica de la tradición griega.

Es en esa autoconcienca donde estará la clave para "hacer que los pensamientos fijos cobren fluidez" como se nos señala en el texto. A través de la dialéctica permeabilizamos, en una ósmosis intelectual, las categorías del entendimiento. Si en cualquier concienca existe ya un saber, generará algo de lo que se distingue que podrá ser susceptible de análisis pero cuando analizamos aquél saber cuando análizamos el conocimiento, no lo podremos hacer sino con el mismo concoimiento. Y hemos de admitir esta petición circular de principio y afirmar la validez absoluta de ese conocimiento, que llevará a Hegel hasta la categoría omnicomprensiva, hasta la que posee más determinaciones: la idea absoluta ("todo lo racional es real"). Además de constituir el final del proceso, la idea absoluta escenifica, es, el propio proceso.

Será pues inútil intentar separar a la dialéctica de su contenido. Al modo como Peter Pan pierde y se debate por recobrar su sombra, resultará imposible "formalizar" la dialéctica, puesto que sus tres momentos -que en la concepción hegeliana son la simplicidad, escisión y reconciliación-, no son sino la forma de manifestarse de lo racional-real.

F.R.C.

14. K. Marx

"*El hombre es un ser directamente naturaleza. Como ser natural y además vivo es activo, dotado de fuerzas naturales, de facultades? estas fuerzas existen en él en la forma de disposición y capacidad, de impulsos. Como ser natural corpóreo, sensible, objetivo es a la vez pasivo, dependiente y limitado, lo mismo que el animal y la planta; es decir, los objetos de sus impulsos se hallan fuera de él, a la vez que le son esenciales e imprescindibles en cuanto objetos de su(s) necesidad(s)para el ejercicio y desarrollo de sus facultades.*
El que el hombre sea un ser corporal, dotado de fuerzas naturales, vivo, real, sensible, objetivo quiere decir que sus objetos, en los que poryecta su vida, sin reales, sensibles, sólo sobre objetos reales, sensibles, sólo sobre objetos reales, sensibles puede proyectar su vida, Existir en forma objetiva, natural, sensible es lo mismo que tener su objeto, la naturaleza, los sentidos fuera de sí o ser el objeto, la naturaleza y los sentidos de un tercero".

Manuscritos de Paris. Anuarios francoalemanes

COMENTARIO

En el tercer Manuscrito, Marx toca toda una serir de temas, la más de las veces en forma de apuntes o críticas, parte de ellos dedicados a la obra de Hegel. El texto que se nos ofrece es, precisamente, parte de la crítica que el autor hace al último capítulo de la "Fenomenología", ("El Saber Absoluto") donde Marx afirma que se concentra la verdadera intencionalidad de la obra, a la vez que su concepción del hombre.

Para Marx, el "humanismo realizado" es superador, tanto del idealismo (hegeliano) como del materialismo (entendido como materialismo mecanicista o ingenuo). Frente a la concepción hegeliana de la esencia del hombre como autoconciencia, como espiritu, opone el "hombre real, corpóreo, en pie sobre la tierra firme y aspirando todas las fuerzas naturales". Este hombre, ser inmediatamente natural, vivo, real, sensible, objetivo" que se realiza con y en la naturaleza. Como tal ser es un producto de ella y se realiza dialécticamente con el resto de los objetos reales y sensibles.

Ya no estamos ante el hombre como espiritu, como "naturaleza humana" en el sentido hegeliano, sino ante el hombre como ser vivo "dotado de fuerzas naturales", de "fuerzas vitales", en definitiva, materiales. (Notése la cantidad de términos con connotación sensible-material que emplea Marx, para destacar la diferencia del hombre a que él se refiere, con el hombre a que se refería Hegel). Frente a la abstracción propia de la autoconciencia, Marx afirma al hombre como un ser real," "un ser real en activo", que se realiza con "objetos independientes de él" y que son son objetos de su necesidad. Todo ser natural y corpóreo necesita para realizarse a otros seres corpóreos, tiene necesidad de objetos fuera de él, para los que, a su vez, él se convierte en su objeto.

La esencia del ser natural, por consiguiente, es la de ser un "ser activo" dotado de "impulsos", y un "ser paciente para él que los objetos externos "son objetos de su necesidad, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales. Para Marx, un ser natural que no tenga su naturaleza fuera de si, no es un ser objetivo, no participa de la naturaleza; es, en definitiva, un absurdo hablar de un ser natural que no tenga objetos fuera de si, o que él no sea objeto para un tercero.

El hombre como "ser activo" se realiza en los objetos externos, fuera de si, hacia los que tienden todas sus "fuerzas naturales y vitales", y como "ser paciente" recibe la actividad del resto de la naturaleza (el ser conciente de esta pasión, le convierte en un ser apasionado, dimensión esencial al ser humano como poco después afirmará Marx). La relación dialéctica que mantiene con ella, convertida asi en su esencia, fija también, sus límites. Los objetos

La esencia del ser natural, por consiguiente, es la de un "ser activo" dotado de "impulsos", y un "ser paciente" para él que los objetos externos "son objetos de su necesidad, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales. "Para Marx, un ser natural que no tenga su naturaleza fuera de si, no es un ser objetivo, no participa de la naturaleza; es, en definitiva, yn absurdo hablar de un ser natural que no tenga objetos fuera de si, o que él no sea objeto para un tercero.

El hombre como "ser activo" se realiza en los objetos externos, fuera de si, hacia los que tienden todas sus fuerzas naturales y vitales", y como "ser paciente" recibe la actividad del resto de la naturaleza (el ser consciente de esta pasión, le convierte en un ser apasionado, dimensión esencial al ser humano como poco después afirmará Marx) La relación dialéctica que mantiene con ella, convertida asi en su esencia, fija, tambien, sus límites. Los objetos

externos están ahí y son independientes del hombre, no sólo en cuanto a sus capacidades de resistencia a los impulsos del mismo sino en cuanto a su capacidad de hacerlo objeto suyo. Como sujeto activo y pasivo, el hombre encuentra en la naturaleza su limitación y su condición. La enajenación del hombre ya no es abstracta, a nivel de conciencia o espíritu, sino material, objetiva, real en el sentido empírico del término.

Este hombre así considerado, como ser natural, es también humano. Su, digamos, humanidad, le diferencia de los otros seres naturales. Al igual que afirma Hegel, es un ser para sí, un ser genérico. Los objetos al entrar en relación con él, se convierten en "objetos humanos". La naturaleza no se muestra inmediatamente humanizada en ninguna de sus dimensiones (ni como paciente, ni como activa); se ofrece como posibilidad para satisfacer todas sus necesidades, no sólo encuanto es "en si", sino también en cuanto que tiene que ser "para si". El "en si", aparece como su realidad objetiva, lo inmediatamente dado, lo natural; el "para si" como lo humano, su ser genérico propiamente dicho, lo que el hombre tiene que realizar. La humanización de la naturaleza, lo propio del hombre, es, como más adelante nos dice Marx, su Historia.

Si como ser natural, significa que tiene como objeto de su ser, de su exteriorización vital, objetos reales, sensibles, o que sólo en los objetos reales, sensibles puede exteriorizar su vida", como "ser humano" tiene el objeto de su ser en la humanización del mundo externo y, fundamentalmente, en los otros hombres, en la sociedad. En esta perspectiva es donde alcanzará su verdadera dimensión el trabajo como esencial al hombre y, por consiguiente, la posibilidad de alienación por medio del mismo. La humanización de la realidad objetiva es el tercer momento de la dialéctica, el momento positivo, aunque hemos de resaltar que para Marx todo el proceso,

como nos señala en el texto, constituye el devenir real", la realización, hecha real para el hombre, de su esencia, y de su esencia como algo real".

El hombre asi considerado, como ser natural, tiene una relación inmediata con la naturaleza. "Sus necesidades" dirigen "sus impulsos" en una dirección determinada. Como el resto de los seres naturales, está sujeta a las leyes naturales. La naturaleza no sólo les dotó de necesidades e impulsos, sono que también les ofrece gratuitamente la satisfacción de las mismas. El ser natural está instalado en la naturaleza.

La dimensión humana" del hombre, como hemos v'sto, le añade una nueva dimensión: su capacidad de humanizar la naturaleza. El hombre, como, ser racional, tiene capacidad para crear nuevas necesidades y formas de satisfacerlas. Su relación con la naturaleza, a partir de la nueva dimensión, ya no se hace de una manera inmediata, sino mediante el trabajo, el cual se convierte en el medio utilizado por el hombre para humanizar la naturaleza, para transformar los que, como ser natural, eran "objetos", en "objetos humanos". El trabajo se convierte en algo esencial para la realización del hombre.

A.G.G.

15. Compte, Auguste

TEXTO:"Según este sentimiento, cada vez más desarrollado, de la igual insuficiencia social que ofrecen cara al futuro el espíritu teológico y el espíritu metafísico, únicos que hasta ahora han tenido efectivamente en sus manos el Poder, la razón pública debe estar dispuesta a acoger hoy el espíritu positivo como la única base posible para una verdadera solución de la honda anarquía intelectual y moral que caracteriza a la gran crisis moderna".

Discurso sobre el espíritu positivo,

COMENTARIO ABIERTO

Este texto tiene la virtud de apuntar hacia la auténtica meta perseguida por Comte: una nueva sociedad, asentada en los puntales definitivamente sólidos y seguros de una nueva "mentalidad" y de un nuevo talante vital, a saber los que caracterizan el "espíritu positivo" que su filosofía defiende como el único efectivamente verdadero y justo. Presentar a Comte como un sociólogo en el sentido que hoy tiene esta palabra, o como un innovador en el campo de l matodología científica etc., es minimizarlos, o, por lo menos no ser fiel a la imagen que él tenía de sí mismo, que, en el fondo, no era otra que la de un "profundo y eficaz revolucionario social".

Esta concepción enlaza con su teoría general de las "tres fases / o estadios" por la que cree que ha pasado la Humanidad: 1) el primer estadio es el teológico, durante el cual el hombre interpreta los fenómenos de la Naturaleza como causados por divinidades imaginadas antropomórficamente, y socialmente crea monarquías teocráticas; 2) el segundo estadio es el metafísico, en el cual el hombre lo explica todo mediante conceptos racionales abstractos tales omo los de causa, potencia y acto, etc.; y organiza la sociedad democráticamente. 3) el estadio último de la Humanidad será el positivo, en el cual el hombre se limitará a admitir de la realidad aquello que es empíricamente observable, esto es, "lo positivo", por lo que desarrollará inusitadamente las ciencias y las Técnicas, con lo que la sociedad verá facilitada su felicidad general gracias al consiguiente industrialismo, posible creador de riqueza y también gracias a la solamente entonces aparición de un sentido moral no egoista.

Sin duda este gran entusiasmo que tiene de ser el portavoz del futuro le hizo exagerar en no pocos puntos e incluso caer en ridiculeces. Un ejemplo lo tenemos en su

concepción de que, como toda sociedad se mueve últimamente por motivaciones afectivas, siendo la religión la raíz última de aquéllas, la religión se hará también imprescindible en el estadio positivo; ahora bien, una religión reducida al sentimiento del amor, que une y pacifica con justicia. Esto le llevó a sustituir el calendario usual por otro laico positivista en el que las festividades están dedicadas al recuerdo y al homenaje de las grandes figuras de la Humanidad o bien a realidades tan abstractas como la Fraternidad, la Justicia, la Igualdad, etc. De esta "Religión de la Humanidad" hizo "papisa" a su amada musa Clotilde de Vayx. Y llamó "Gran Ser" a la plena consecución de esta sociedad"

Nos parece que, al hacer todo esto, Comte se está aproximando a la concepción de la historia hegeliana: Hegel también la entiende como un todo ordenado hacia un fin progresivo, es decir, como el desarrollo a lo largo del tiempo del Espíritu que finalmente -Espíritu Absoluto- se transparenta a sí mismo y deviene Unidad y Todo al mismo tiempo.

Como Comte cree en el progreso de su "Sociocracia", la Historia aparece a ambos pensadores como una divinización de la humanidad, que se va "poseyendo" a sí misma hasta este punto final de plenitud y felicidad.

Imagínese lo utópico que debió de parecerle esta concepción socio-política a un Marx, defensor de un "socialismo científico" sólo conseguible a través de una despiadada "lucha de clases" que necesariamente logrará la desaparición de la clase burguesa explotadora y, con ello el triumfo de la clase proletaria, mejor dicho, la "desaparición" de las clases" y, a la vez, la plena humanización de los hombres. Se ha considerado a Comte como un pensador muy influido por el Romanticismo del momento en que vive. Una curiosa combinación de un

romanticismo y de un positivismo industrial, llevados al paroxismo.....

========== L.C.B.

16.- F. Nietzsche

"Nihilismo, como consecuencia de la interpretación histórica del valor de la existencia. ¿Qué significa el nihilismo= Que los valores supremos han perdido su credito. Falta el fin: falta la contestación al 'porqué". "El nihilismo radical" es la creencia en una absoluta desvalorización de la existencia, cuando se trata de los supremos valores que se reconocen, añadiendo se a esto la idea de que no tenemos el más mínimo derecho a suponer un más allá o un "en-sí" de las cosas que sea divino, que sea "moral viva". Esta creencia es una consecuencia de la "veracidad desarrollada"; por consiguiente, una consecuencia de la fe en la moral".

La voluntad de poder

I. ANALISIS TERMINOLÓGICO

Nihilismo : En un sentido amplio significa: negación de todo, carencia absoluta de sentido, de significación de valor, etc. Tambien incluye una actitud escéptica y pesimista ante cualquier tipo de valorización, significación o sentido del mundo, de las cosas o de la vida. Aquí NIETZSCHE lo limita a la situación en que se va a encontrar o se encuentra el hombre ante la pérdida de los valores y principios que han regido su vida hasta el presente; concretamente a la situación eque se avecina despues de la "muerte de Dios", con todo lo que esta expresión conlleva y encierra para su autor.

Valor-Valores : Al margen de su significación en el campo de la economía, cosa que aquí no interesa, el "valor" y "los valores" equivalen a categorias y cualidades válidas para significar las diversas concepciones del mundo o para catalogar y calificar los diversos contenidos morales. Los valores designan, pues, aquellas ideas -o ideales- que sirven de fundamento y base a la interpretación del mundo, de la vida. de la moral, etc., y en este aspecto ultimo vienen a ser las normas directrices de la acción moral.

En-si : Termino utilizado primordialmente por Kant, equivale a lo "noumenico" o "noumenon" en cuanto opuesto al "fénomeno" Kantiano. Lo "en-si" no puede nunca ser conocido según Kant, ya que no cae nunca dentro de las "formas a priori" de la sensibilidad. Aquí tiene un sentido más vago, viniendo a significar "lo que hay o se supone a que hay más allá del mundo de los sentidos", lo suprasensible, el más allá, los conceptos metafísicos etc. Tambien significa: lo que las cosas son autenticamente y

como consecuencia, la autentica signifiación y valor que de ello se deriva.

Moral :Toda moral hace referencia a las costumbres y a la conducta del hombre en cuanto referida a lo que se entiende por "bueno o por malo". La moral como saber es la ciencia de las costumbres. Una moral "viva" es una moral vigente que supone que los principios en los que se apoya son válidos, actuales y auténticos.

II. ANÁLISIS CONCEPTUAL

Las principales ideas que contiene el texto son las siguientes:

Idea principal: Los valores y principios que hasta ahora regían la vida han perdido su significación y su contenido, ya que no sirven como fundamentos de la vida, ni como metas de la actividad del hombre. La consecuencia de ello es un gran vacío, una carencia.

Otras ideas : El nihilismo es una consecuencia histórica, no un punto de partida.
-aparece como la secuela irremdiable de una interpretación (falsa) dada a la existencia a traves de la historia (de occidente).

-el hihilismo significa la pérdida de los valores, la carencia de una meta o finalidad para la vida y para el comportamiento y la conducta del hombre.

-un nihilismo radical es la pérdida total de sentido, la carencia absoluta de valores y de contenidos, la desaparición de fines válidos.

-esto ha ocurrido y está ocurriendo en occidente y la razón de ello está en que "ya no podemos suponer la existencia de un "más allá" superior o divino.

ES DECIR: los valores y la moral han perdido su credibilidad, con ello ha desaparecido la fe en dichos valores y el resultado es el "nihilismo".

III. ANÁLISIS DE LA ESTRUCTURA DEL TEXTO

Este texto nos hace una descripción, se trata en él de analizar y relatar la constatación de un fenómeno: la aparición del nihilismo. Junto a esto se intenta exponer y explicar las razones que han motivado dicho fenómeno. Partiendo de una definición muy general de "nihilismo", la cual se va perfilando a lo largo del texto, se van apuntando algunas de las causas que han motivado dicha aparición. El nihilismo es la consecuencia de una pérdida de veracidad objetiva de la moral y de credibilidad subjetiva en la misma. Se trata pues de un texto, simplemente descriptivo en el que no se intenta probar nada ni defender nada, sino sencillamente dejar constancia de algo que está ocurriendo, intentado comprender las razones y apuntar las causas. Un matiz peculiar del texto es su caracter un tanto persuasivo y premonitorio.

IV. COMENTARIO

Nihilismo, como consecuencia de la interpretación historica del valor de la existencia

Constata Nietzsche que a lo largo de la historia se ha ido dando una interpretación a la existencia. La existencia la entiende como la realidad máxima y el valor supremo del hombre; aquí habría que interpretarla como equivalente a la "vida". Pero esa interpretación, que no es otra que la de la religión y la moral cristianas, ha cargado la existencia de unas significaciones erroneas, y ello ha sido la causa de la aparición del nihilismo.

¿Que significa nihilismo? Que los valores supremos han perdido su credito. Falta el fin: falta la contestación al "porqué".

Aquí nos da Nietzsche su idea de nihilismo: los valores supremos han perdido su crédito. Se había dado un voto de confianza a esos valores supremos, pero no han respondido a la confianza puesta en ellos y como consecuencia ya no existe credibilidad en los mismo. Estos valores supremos eran los que proclamaba el cristianismo. El gran valor era Dios. Pero Dios ya no es, por lo tanto no existe fe en el mismo. Conciencia, la falta de fe en los valores. Resulta do, la aparición del nihilismo. "FALTA EL FIN": el fin era Dios. Al faltar el fin ya no tiene sentido seguir defendiendo y creyendo en lo que se presentaba como valores autenticos. Solo hay dos posibilidades o sustituirlos por otros que sean, esta vez sí, auténticos; o simplemente negar la realidad de valores supremos. De momento estamos en el vacío, de ahí el nihislismo. Tambien falta la contestación al "POR-QUE". es decir, las razones supremas de "porqué" tales valores tenían la categoria que se les atribuía. En definitiva, nos hemos quedado sin punto de partida y sin meta de llegada.

El Nihilismo radial es la creencia en una absoluta desvalorización de la existencia, cuando se trata de los supremos valores que se reconocen, añadiendose a esto la idea de que no tenemos el más mínimo derecho a suponer un más allá o un "en-sí" de las cosas que sea divino, que sea moral viva"....

Estas son las razones que Nietzsche cree encontrar. El nihilismo es radical cuando la totalidad de la existencia carece de sentido, se vacía de valor. Esto es lo que ha ocurrido. Si el sentido de la vida estaba orientado hacia una meta suprema y esta desaparece, toda la existencia se desvaloriza, porque toda ella estaba comprometida. Como

los valores supremos que "se reconocen" se han desvaloriza do, la existencia se ha, en cierta manera "aniquilado". Pero no es esto todo, hay que añadir además que carecemos de un "por qué". Si antes nos ha faltado el fin, ahora nos falta la causa o porqué inicial. ¿Qué razón hay para suponer que hay un Dios, un más allá, o un "en-si" de las cosas?.

Según Nietzsche ninguna razón. Nadie nos puede garantizar que el origen de las cosas sea "divino", ni que haya una moral, un comportamiento y organización de la vida, que vivifique dicha vida. Siendo esto así, la vaciedad y el sin sentido es total.

Esta creencia es una consecuencia de la "veracidad desarrollada"... de la fe en la moral.

Esta es la acusación que hace Nietzche: se había desarrollado como verdadero, como digno de credibilidad algo que era falso, al constatar dicha falsedad, el fenomeno nihilista es una secuela y consecuencia irremdiable e ineludible. Se habia creido en la moral como fuente de vida, como cauce que llevaba a un fin valioso y supremo, pero al no ser así, la incredulidad se convierte en anulación, en anihilamiento.

Al que conozca someramente el pensamiento de Nietzsche el texto que aqui comentamos le instalara de ihmediato en el núcleo más fecundo de su filosofía. El nihilismo es la nueva situación en la que se encuentra el hombre occidental. Esta situación es la consecuencia de la perdi da de consistencia en lo que constituia su soporte mas firm: los valores que animaban la moral y la significación total de la vida. Nietzsche presenta aquí el hecho del nihilismo como el final consecuente de un proceso histórico al cual ha llegado la cultura occidental. En este aspecto el nihilismo viene a ser el destino de los pueblos de occidente y de su cultura, por haberse apoyado demasiado

tiempo en unos supuestos que eran falsos. En este aspecto, el nihilismo es "el gran desencanto". Con la perdida de los valores, ya no existe una finalidad, ni un fin, ni un porqué válido. La vida carece de sentido. la existencia se ha vaciado. La razón ultima de todo esto estriba en la "muerte de Dios", que era el ultimo y fiel garante de todo ese mundo de valores. La consecuencia es la gran crisis, el gran vacio que acompañan al "gran desencanto". La moral imperante ha impedido durante mucho tiempo la aparición del "nihilismo, pero ha llegado un momento en que ya no podia mantener por más tiempo su falsedad, y se ha producido lo irremediable.

Ahora habrá que orientar la vida en otro sentido completamente distinto. Pero ¿existe ese otro sentido?. Solo una reflexión seria sobre la situación real en la que el hombre ha quedado, sobre la autentica valía de la existencia podrá reorganizar la vida válidamente. La vida, ese es el unico valor. En ella se encuentra la fuente autentica de cualquier valoración y de cualquier significación valida y positiva de la existencia. El texto nos deja a las puertas de esa nueva situación y se limita a plantear el panorama sombrio de una cultura que ha perdido su contenido, su valor y su significación más relevante.

S.G.N.

17.- Wittgenstein

6.53. *El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste. no decir nada, sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural -algo pues que no tiene nada que ver con la filosofía-; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones.*

6.54 *Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quiem me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (debe pues, por decirlo así, tirar la escalera después de haber subido).*
Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo.

7 *De lo que no se puede hablar, mejor es callarse.*

Tractatus Logico - Philosophicus

En este fragmento que corresponde al final del Tractatus Wittgenstein establece dos tipos de enunciados;

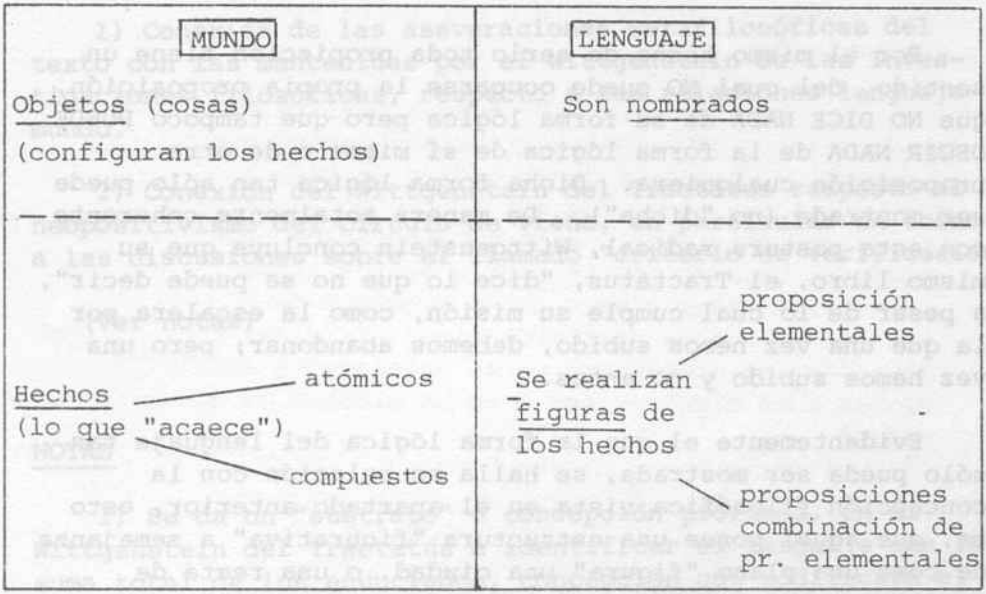
1) Un tipo de reflexión que podríamos llamar propiamente filosófica que tiene a establecer el COMO los hombres se relacionan con el mundo a través del lenguaje (sólo pueden ser "dichas" las proposiciones de la ciencia natural, en los demás tipos de proposición intervienen siempre signos linguísticos de los cuales no conocemos el significado).

2) Un tipo de reflexión que llamaremos metafilosófica, en el que se cuestiona la función y método de la filosofía, sus caracteristicas teóricas y epistemológicas, a partir de una filosofía EN el lenguaje (las proposiciones de Wittgenstein se nos presentan como una suerte de consideración final sobre la falta de sentido de los enunciados filosóficos, y una vez conscientes de este hecho concluir que las suyas propias son a su vez "sin sentido". La filosofía debe tender hacia una clarificaciónlingüística de los enunciados propuestos en vez de intentar dar solución a pretendidos problemas "filosóficos". Hecha la clarificación no podemos afirmar nada más (filosóficamente). Deberemos guardar silencio.

Analicemos separadamente ambos grupos de proposiciones:

1) *Relación lenguaje-mundo. Que es "decir" algo?*

Wittgenstein afirma que tan sólo pueden ser dichas las proposiciones de la ciencia natural. ¿Cual es el fundamento de esta concepción? La idea de que el lenguaje es una figura o moelo de los hechos, de la realidad. Existe una correspondencia lenguaje-mundo:



Lo que hace que las figuras lingüísticas lo sean de lo "figurado" es la similitud estructural. La forma lógica de la proposición y del hecho son idénticas.

Las proposiciones elemntales son vistas como enunciados susceptibles de verdad (cuando existe el hecho atómico) o de falsedad (cuando no existe). Dicha consideración es la que hace concluir a Wittgenstein el que sólo puedan "decirse" las proposiciones de la ciencia natural. De una proposición que no se sepa que significa, no cabe decir si es verdadera o falsa. Fallaría, por decirlo así, el armazón lógico que permite relacionar el lenguaje con la realidad.

2) Metafilosofía. La filosofía y sus límites

El lenguaje ordinario mistifica, esconde constantmente su forma lógica. Esto hará necesario, para WiTTgenstein, un análisis lógico adecuado para hacerla presente.

Por el mismo hecho de serlo toda propisción tiene un sentido, del cual NO puede ocuparse la propia proposición, que NO DICE NADA de su forma lógica pero que tampoco PUEDE DECIR NADA de la forma lógica de sí misma o de otra proposición cualquiera. Dicha forma lógica tan sólo puede ser mostrada (no "dicha"). De manera totalmente coherente con esta postura radical, Wittgenstein concluye que su mismo libro, el Tractatus, "dice lo que no se puede decir", a pesar de lo cual cumple su misión, como la escalera por la que una vez hemos subido, debemos abandonar; pero una vez hemos subido y no antes.

Evidentemente el que la forma lógica del lenguaje tan sólo pueda ser mostrada, se halla en relación con la concepción filosófica vista en el apartado anterior, esto es, que aquel posee una estructura "figurativa" a semejanza de como una plano "figura" una ciudad. o una recta de pendiente positiva "figura" un movimiento rectilíneo y uniforme. Sin embargo el signo proposicional no podrá estar incluido en la misma proposición.

Llegamos ahora a "comprender" las proposiciones de Wittgenstein, a pesar (o gracias a) de su sinsentido, es decir de que no son inguna "figura", susceptible de ser declarada verdadera o falsa, si bien pueden ser comprendidas o expresadas.

De esta forma la pretensión de conocimiento del mundo considerado como una totalidad, estará condenado al fracaso, debido a la estructura lógica del mismo lenguaje que permitiría tal conocimiento (en este punto es obvia la vinculación con Hume). Los límites del lenguaje y del mundo coinciden debido a que los límites del conocimiento (Kant) se convierten en las condiciones de lo que puede ser "dicho" La metafísica como pretensión de conocimiento se disuelve más que se revuelve.

Marquemos otras posibles vías de comentario:

1) Conexión de las aseveraciones metafilosóficas del texto con las mantenidas por el Wittgenstein de las Investigaciones filosóficas, respecto a las relaciones lenguaje-mundo.

2) Conexión del Wittgenstein del Tractatus respecto al neopositivismo del Círculo de viena, en particular en torno a las discusiones sobre el llamado "criterio de verificación".

(Ver notas)

NOTAS

1) Se da un "sustrato" o concepción profunda, en el Wittgenstein del Tractatus a identificar el lenguaje con la suma total de los enunciados, concepción que modificará el propio autor en base a los "juegos" de las Investigaciones filosóficas. Posible via de comentario.

2) Como es bien conocido Wittgenstein (siguiendo de nuevo la tradición de Hume y Kant) considera, además de los enunciados de la ciencia natural, a los de la lógica y la matemática, como susceptibles de verdad-falsedad, si bien los últimos no constituiran más que meras tautologías, sin valor informativo sobre el mundo, dependiendo su valor de verdad tan sólo de su forma. Este punto puede dirigir otra línea lateral de comentaio especialmente a partir de la revisión del dualismo analítico-sintético efectuada por Quine.

3) Respecto a esta cuestión podemos marcar las siguientes consideraciones marginales posibles.

3.1. Comparación del pasaje de la "Escalera de Wittgenstein" con la clasica crítica dirigida contra los pensadores escépticos, que no

pueden serlo respecto de su propio escepticismo. Wittgenstein sortearía esta dificultad.

3.2. Analizar la crítica que B. Rusell realiza en la misma introducción al Tractatus respecto a la opinión de que la forma lógica de las proposiciones no puede ser "dicha mediante otras proposiciones. Esta confrontación bien pudiera hacerse con la teoría de los tipus russeliiana (las clases y los miembros de las clases son de distintos tipos: la clase de todas las clases que no se contienen a sí mismas como miembros ¿es o no un miembro de sí misma?.

F.R.C.

18. Husserl

TEXTO: "Con la "epokhé" o redyccion lo que ponemos fuera de juego es la tesis general que constituye lo fundamental de la actitud natural; ponemos "entre parentesis" absolutamente todo lo que ella abraza en el orden óntico" Por lo tanto, todo este mundo natural que está siempre "ahi para nosotros", "presente", y que no deja de estar siempre ahí como "realidad" , para la conciencia, incluso cuando queremos ponerlo entre paréntesis. Actuando asi libremente, yo no niego este (mundo) como si fuera un sofista, ni tampoco pongo su existencia en duda, como si fuera un escéptico; realizo la (epokhé fenomenológica), que me prohibe absolutamente cualquier juicio relativo a la existencia espacio-temporal. en consecuencia, también pongo, fuera de circulación todas las ciencias que versan sobre este mundo"

Ideas directrices para una fenomenologia, la. sección, cap. I. par. 4).

COMENTARIO ABIERTO:

Este texto constituye una apretada descripción de lo que Husserl llama la "epokhé" o reducción fenomenologica, elementos verdaderamente fundamental de su filosofia. A través de él queda claro que la "epokhé" es como una ruptura que el yo lleva a cabo con respecto a su modo de vivir "natural"; mejor dicho, como una ininterrumpida actitud nueva que el yo adopta con respecto a las realidades del mundo en el que ha estado viviendo hasta entonces.

Husserl se ve así forzado a describirnos tres cosas: la existencia "natural" del yo en el mundo, el acto de ruptura o cambio de actitud fundamental que el yo adopta -la epokhé" misma- y la nueva existencia más radical y más pura que el yo asume con respecto al mundo mismo, que no por todo ello ha desaparecido, sino que sigue "ahí", solo que revestido de otro sentido

Antes de entrar en pormenores, nos parece necesario preguntarnos. pero ¿a qué viene todo esto? ¿Por qué Husserl sostiene la necesidad de practicar esa "epokhé"? ¿Se trata de una auténtica necesidad filosófica o bien se trata de un rebuscado malabarismo teórico?

En la última frase descubrimos un atisbo de la razón última que mueve a Husser a practicar la "reducción fenomenológica": En consecuencia -dice-, también pongo fuera de circulación todas las ciencias que versan sobre este mundo natural". En efecto, Husserl desconfía de todos los saberes acerca de nuestro mundo natural, habitual, por la sencilla razón de que se la aparecen como saberes llenos de presupuestos es decir, de convicciones cuya validez nunca examinan ellas mismas. La Física, por ejemplo, supone, desde el primer momento, el eje de coordenadas espacio-tiempo en función del cual explica todo fenómeno físico. Igualmente, pasando a otro campo bien distinto, la

Psicología da por supuesto que los fenómenos psíquicos son "realidades espirituales" o realidades materiales" (por ejemplo, la "secreción del cerebro" de que hablaba Karl Vogt), según sea la orientación de los científicos que la cultivan, pero en todo caso presuponiendo ya una concepción materialista o bien espiritualista del hombre, que Husserl no está dispuesto a aceptar de entrada.

Y es que Husserl reserva a la Filosofía la tarea de desenmascarar todos estos supuestos de las demás ciencias. Una de sus obras titula "La Filosofía como un saber estricto, título que ya nos da idea de como concibe Husserl la Filosofía, a saber, como una ciencia o saber "basico, "fundamental", "radical" o, en otras palabras -por cierto bien husserlianas- "un saber sin supuestos".

Husserl se da cuenta inmediatamente de que su pretensión, con respecto a la Filosofía, coincide en lo fundamental con la que otros filósofos anteriores a él han tenido. Su mente se dirige -como seguramente la de todos los lectores de estos pasajes husserlianos- hacia ese filosófo framcés Descartes, que tanto en el Discurso del Método como en las "Meditaciones metafísicas nos expone su entrañable deseo de empezar a filosofar desde cero, es decir, tras haberlo puesto todo en duda, no caprichosamente, sino después de comprobar que ninguna de sus certezas sensibles, como ninguna de sus certezas intelectuales, podría ser nuestro mundo entorno, así como nuestra propia persona, solamente ser una representación imaginada por mi yo, de la misma manera que las montañas, el rio, la casa y los amigos que "veo" en sueños no tienen otro ser o realidad que la que el propio yo soñador le confiere?.

Husserl afirma explícitamente en sus Meditaciones cartesianas -una de sus últimas obras- que, como ya apunta con el título, está plenamente convencido que en Filosofía se impone volver a Descartes a su modo de proceder cautelo so cien por cien. Ahora bien: Husserl no "repite" a

Descartes` toma su "talante filosófico" y nada más...lo cual, sin embargo, no es poco. Pero ni adopta la duda metódica cartesiana propiamente dicha ni después le veremos dispuesto de despedirse de la ctitud de, digamos cautela, para empezar a cobrar piezas -certezas- según como hace Descartes con la naturaleza del yo, la existencia de Dios argumentando a partir de su indudable veracidad, la existencia del mundo de las Ideas y de las verdades nece sarias, lógicamente vinculadas a ellas, primero, y la existencia del mundo físico, después.

La epokhé de Husserl se asemeja a la duda metódica cartesiana, pero no se confunde con ella. Consiste, como nos dice el texto, en una "puesta fuera de juego", en un poner "entre paréntesis" la tesis que subyace en todo nues tro vivir "natural", esto es, espontáneo e ingenuo la tesis de que lo conocido por el yo -el mundo- existe con absoluta independencia del mismo, de forma que el yo es como una "cosa" (res) los seres del mundo otras tantas cosas" tambien entre las cuales median relaciones de causalidad, como, por ejemplo, la misma del conocimiento, en la cual el yo aparece como causalmente afectado por el mundo, que así se le da a conocer. Toda esta cosmovisión "naturalista" es lo que el filósofo debe poner en entredicho. Por esto no puede menos de mirar por encima del hombro las demás ciencies -la biología, la Física, la Astronomía, la Historia, etc.-, que ni por un momento se hacen la menor cuestión uestión de la realidad" en sí de los objetos por el estudia dos.

Sin embargo, ¿cómo conciliar esto con esta frase del texto, que parece desmentirnos:"... todo este mundo natural ... no deja de estar siempre ahí como "realidad" para la conciencia, incluso cuando queremos ponerlo entre paréntesis"? Sometido a la epokhé, el mundo, por lo visto, no deja de seguir "ahí". La clave para la fiel comprensión del texto está, creemos, en esto: el mundo sigue "ahí" para la conciencia, para el yo que lo "conciencia"; lo que

no sigue ya "ahí" es ese tipo de existencia real-natural a que nos hemos referida mas arriba. Entonces ¿con qué tipo de existencia sigue estando "ahí" para la conciencia?. La desaparición de la "existencia espacio-temporal" a que se refiere explícitamente más abajo, deja subsistir otro tipo de existencia que Husserl adjetivó en otras ocasiones de "intencional" y que aquí podríamos calificar quizá de conciencial, para no salirnos de la terminología usada efectivamente por Husserl en este texto concreto.

Existencia conciencial, existencia intencional? ¿No se trata, entonces, de una postura idealista? He aquí cómo nos vemos abocados a preguntarle a Husserl lo que tantas veces se le preguntó: tu filosofía ¿no se reduce a una nueva versión del idealismo absoluto? Es imposible responder ahora a este interrogante, porque para poder responder responsablemente habría que tener en cuenta todo cunado Husserl dijo acerca de la "constitución" o "donación de sentido" que el yo hace a todas las cosas mundanas. "Constitución" que describe al mismo tiempo como una "intuición"... algo activo y pasivo al mismo tiempo... ¿No radica aquí la ambiguedad de la Fenomenología husserliana? ¿No es esta ambiguedad lo que ha dado pie a que haya sido tan diversamente interpretado?

L.C.B.

19. M. Heidegger

Para que sea posible el conocimiento, a saber, la determinación teorética de lo que está ahí, sin más, es necesario que previamente se dé una deficiencia del preocupante tener que hacer con el mundo. Al retenernos en el producir, manejar y otras actividades, la preocupación se pone en el único modo de ser-en-el mundo que le queda, el sólo demorarse todavía junto a ... Tomando como fundamento esta manera de ser respecto al mundo, la cual permite que el ente intramundano que sale al encuentro se presente en su puro aspecto (εἶδος) *, y como una modalidad de aquella manera de ser, es posible un expreso avistar lo que de esta manera se encuentra. Este avistar es siempre la adopción de una determinada dirección hacia ... un dar vista a lo que está ahí sin más. De antemano toma un "punto de vista" al ente que sale al encuentro. Un tal avistar adviene incluso bajo la modalidad de un peculiar demorarse junto a los entes intramundanos. En semejante "demora" -como contención de*

cualquier manejo o servicio- se lleva a cabo el percibir lo que está hí. El modo de llevar al cumplimiento el percibir consis te en apostrofar y hablar de algo como tal.- Sobre la base de este ex-poner, en el más amplio sentido, la percepción se convierte en un determinar. Lo percibido y determinado puede ser expresado en proposiciones y, como tal enunciado, ser guardado y conservado.

Ser y Tiempo. I, parte.- I Sección.- Capítulo II.- Párrafo XIII.

I. SENTIDO DE ALGUNOS TÉRMINOS Y LOCUCIONES

1.- El mundo, como campo originario en el que se desarrolla nuestra vida, está integrado primariamente por quehaceres, intereses, afanes que se polarizan y concretan en medios, útiles, obstáculos a los que vagamente llamamos "cosas". Las propiamente denominadas cosas, a saber las realidades materiales consistentes y determinadas, son ya el resultado de una interpretación filosófica que l sustancializa.

Por esto Heidegger se sirve de la locución "tener que hacer con el mundo" para indicar el conjunto de aquellas actividades primarias.

2.- La palabra castellana "preocupación" traduce aproximativamente el término alemán Bersogen. Pretende indicar que lo que nos va a servir ocupa de antemano nuestro interés y encarna nuestro cuidado o "cura", en alemán Sorge.

3.- La locución ser-en-el-mundo (entre rayas) indica más que el simple estar en el mundo en el sentido ocupar un lugar en él. Ser-en-el-mundo es un carácter definitorio del hombre, a la vez complejo y unitario, un existencial, la mundaneidad. La presencia empírica del hombre en tal o cual mundo, deriva de él, como una concreción suya.

4.- El término griego εἶδος ,como el alemán Aussehen y el castellano aspecto, designan a la esencia, entendida como aquello que la inteligencia "ve" que la cosa es, lo cual salta a la vista (sieth aus), si la entendemos, como el aspecto inconfundible de la misma.

5.- El verbo "avistar", alcanzar con la vista, se ha escogido para traducir al alemán "hinsehen" que acentúa la dirección del ver como mirar hacia el objeto visto.

6.- Demora (Aufenthalt) y demorarse, se deben entender como un quedarse o detenerse, a la vez abierto y abstinente, pendiente de algo que justifica su tardanza.

7.- En la palabra exponer se separa el prefijo para que quede claro su sentido etimológico: un poner afuera algo que estaba incluido o encerrado.

II. INTERPRETACION DEL FRAGMENTO

El texto desarrolla una antropología del conocimiento. Describe la actitud humana y el escenario ambiental que condicionan la aparición de la actividad cognoscente. Expone las fases esenciales sucesivas del proceso de conocer y termina colocando en su puesto al conocimiento, exoreso ya en proposiciones y conservado como un saber mundano común.

No se dilucida aquí la tradicional cuestión epistemológica acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero: sus requisitos y sus límites.

El tema que se expone es muy distinto. El hombre, esencialmente mundano, abierto y en trato permanente con zonas y niveles diversos de cuanto le rodea, se refiere de muy diferentes maneras a su ambiente. Entre estas referencias posibles hay que delimitar un sector primordial que es el de su actividad cognoscente. ¿Cómo puede aparecer esta singular apertura que permite, a la vez, dar testimonio de que algo está presente y rendir cuentas de su singular presencia?.

El conocimiento queda descrito como "una determinación teorética de lo que está ahí, sin más". Su modelo originario es, pues, la contemplación, la visión precisa de lo inmediatamente puesto ante el que conoce.

Dos condiciones humanas se expresan a continuación. La primera, la interrupción de actividades que pudieran alterar aquello que va a ser conocido, las cuales se supone que preceden, por ser más urgentes, al acto de conocer.

El interés vertido en las actividades, en la práxis útil, debe ser retenido para que aparezca el acto más desinteresado: el respeto a lo que se conoce.

La segunda el "demorarse todavía junto a" lo que se pretende conocer. Esto quiere decir que el conocimiento no requiere, ni mucho menos, huir de las cosas para encerrarse en un supuesto recinto interior donde se las pueda pensar, en el sentido de cotejarlas con sus respectivas ideas. Todo lo contrario, el conocimiento tiene lugar en el mundo, en el trato directo con las cosas que se dan en él. Y no pierde jamás esta característica exterioridad.

Suponiendo en el sujeto tales condiciones, que podríamos resumir como mera contemplación de lo dado, el término posible de su conocimiento queda estrictamente puesto ante él, es decir, , pura y simplemente presente, tal y como se presenta. El conjunto articulado de su peculiar presencia es el aspecto esencial que muestra su .

Nótese que la referida presencia ante un sujeto testigo implica una distancia, una oposición, en cuya virtud lo conocido es propiamente "ob-jectum", algo puesto delante, objetivado. Fundándose en esta misma distancia el objeto puede ser "observado", literalmente "mantenido delante", en sentido fuerte.

La observación es condición y resultado de un reiterado mirar hacia el objeto, un "avistar" que se polariza en él.

El texto explicita la estructura esencial del conocimiento y la dirección que lo define de la siguiente manera.

Una vez dado el objeto ante el sujeto, éste se orienta hacia él, de alguna manera le presta atención, precisamente la que el mismo objeto requiere y exige. Con otras palabras, adopta el punto de vista adecuado. Una tal actitud es una precisa determiandión del caracteristico ser-en-el-mundo del hombre.

No hay que olvidar que la forma más sencilla de conocer las cosas, a saber el percibirlas, se explica mediante algún esquema" interpreativo que el hombre -como cualquier animal superior- proyecta hacia lo que pretende ver, u oir, o tocar etc., de tal manera que de antemano" el organismo que va a conocer algo lo tienta o ensaya para interpretarlo y poderlo hacer entrar en su mundo. "El punto de vista" previo es, pues, obligado.

El término castellano "percibir" quiere decir mucho más que el mero notar o sentir cualidades de las cosas. Como en muchas otras lenguas significa un captar del todo, un aprehender plenamente algo. Percibir es, por tanto, un proceso complejo, que comienza, según acabamos de decir, por un tantear la cosa y acaba por un saber lo que es.

Al percibir algo tratamos de decirnos lo que es aquello que tenemos delante: le damos un nombre, lo "apostrofamos", para saber a qué atenernos y "nos decimos" esto es tal o cual cosa. Con su mismo aparecer, la cosa se expresa por su nombre, que precisamente es el que le atribuimos y así se nos hace explícita y se nos expone como esta cosa que está ahora aquí y que vemos, oímos o tocamos, etc. A lo largo de este mismo desarrollo, la cosa queda determinada: es esta y no otra.

Las cosas del mundo del hombre tienen su nombre. Por muy arbitrario que sea, tal nombre unifica sus múltiples aspectos o maneras de aparecer.

El mundo está poblado de nombres que a más de aglutinar cualidades reales, establecen entre las cosas múltiples relaciones. La red de estas relaciones que damos por solidificadas en las cosas se expresan en las proposiciones que según el "sentir común" constituyen el conocimiento obvio que nos permite vivir. Tales relaciones persisten como las cosas mismas y configuran nuestro mundo humano.

III. SITUACION Y CONTEXTO

El fragmento de Ser y Tiempo que comentamos no pretende explicar el conocimiento ni formular teorías o leyes acerca de sus factores . Se limita a describir o a hacer ver aquello que es esencial a cualquier conocimiento. El método que utiliza Heidegger es, pues, el método fenomenológico. Se atiene a su tema expreso: el conocimiento mismo, para revelar o descubrir lo que está necesariamente implícito en él.

Al mismo tiempo Heigger renuncia a suponer artificialmente que el hombre, es de entrada, un ser pensante, mero espectador en el recinto de la conciencia" Prescinde de la tradición cartesiana, asumida por el racionalismo y conducente al idealismo y vuelve a poner las cosas en su sitio. Es cierto que el hombre conoce, pero su trato práctico con las cosas es anterior y más común. Por esto el conocimiento ha de reivindicar su puesto como un acto más entre los que le relacionan con las cosas de su mundo. El hombre no nace científico o filósofo, sino deficiente y menesteroso del servicio de lo que le rodea. He aquí por que ha de comenzar por desvincularse de lo que apetece y necesita, que por lo mismo le embarga y preocupa Si nos nos extrañamos de las cosas, en el dobel sentido de apartarnos de ellas y de atenerlas por sy novedad, no es posible que lleguemos a conocerlas.

Heidegger, además, expone, en constante paralelismo, la correspondencia entre la disponibilidad del sujeto que conoce y la progresiva patencia de lo que encuentra en el mundo. A medida que el hombre se va informando del mundo y por él, este mismo mundo se enriquece con lo que va revelando al hombre, hasta el punto de presentarle incluso el nombre con que cada cosa ha de ser nombrada.

El proceso del conocimiento, es pues, a modo de un diálogo entre el hombre y la realidad mundana. Las cuestiones que el hombre,, primer interlocutor, plantea a las cosas, deben contestarlas ellas mismas. segundo interlocutor.

Conocer, será siempre descubrir lo que las cosas son, ni más, ni menos.

F.G.M.

20.- J.P. Sartre

"El hombre, ante todo, existe; es decir, el hombre es, en primer lugar, aquello que se lanza hacia un futuro y aquello que es consciente de proyectarse en el futuro. El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, y no un musgo, una putrefacción o una coliflor. Nada existe previamente a aquel proyecto, nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será desde un principio lo que haya proyectado ser. No aquello que quiera ser, pues lo que ordinariamente entendemos por "querer" es una decisión consciente, que para nosotros es casi siempre posterior a lo que cada uno ha hecho de sí mismo. Yo puedo querer adherirme a un partido, escribir un libro, casarme, todo eso no son sino manifestaciones de una opción más original y espontánea que lo que llamamos voluntad".

El existencialismo es un humanismo

ANALIZAR EL CONTENIDO DE ESTE FRAGMENTO Y EXPLICITAR LAS IDEAS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFIA SARTRIANA QUE SON SUPUESTOS NECESARIOS DE LA MARCHA DEL PENSAMIENTO EN EL EXPRESADA

La estructura literaria del texto presenta dos partes principales: una primera en la que se describen las características de la existencia humana (el hombre es en primer lugar....", "es ante todo..."), y una segunda que hable de decisión y opción, querer y libertad. Entre ambas, y a modo de gozne, como va a precisar el análisis, funcionan unas negaciones "nada existe...", "nada hay..."

1° la "existencia"

La proposición inicila ("el hombre, ante todo existe"), de tono rotundo y sobriamente retórico, sugiere inmediatamente la famosa fórmula "la existencia precede a la esencia", tantas veces considerada como definitoria del existencialismo. El propio sartre la utiliza precisamente en la obra a que pertenece el fragmento propuesto (y casi en el mismo contexto).

No obstante, aquí el "ante todo" (d'abord, "en primer lugar") no significa exactamente "antes que la esencia", y va seguido de su propia explicación; es decir, es en primer lugar aquello que se lanza hacia un futuro y aquello que es consciente de proyectarse en el futuro". Lo que la explicación contiene es, pues, el primer sentido de "existir", tal como esta palabra se entiende cuando se usa para describir el modo especial de ser que corresponde al hombre. La primera parte del texto, podría, pues, parafrearse así:

> El hombre es en primer lugar aquello que se lanza hacia un futuro y que es consciente de proyectarse en el futuro, es decir, aquello que existe, en el sentido en que "existir" se usa en la literatura

existencialista----" salir de sí mismo", "proyectándose"--, y que no es el sentido en que lo han utilizado otras filosofías y todos lo utilizamos en la conversación extrafilosófica, cuando decimos que existen las cosas, o incluso los seres vivientes de vida simplemente biológica.

Así lo aclara, en efecto, el propio texto al añadir que el hombre "no (es) un musgo, una putrefacción o una coliflor".

Pero este sentido, por fundamental que sea, no agota el significado sarteano de "existencia". este incluye, como anticipábamos, el ser algo que precede a la esencia .

El ser "ante todo un proyecto vivido subjetivamente" me hace existente en el sentido ya descrito; pero un proyecto vivido subjetivamente podría pensarse como la realización de una idea, algo así como un hegeliano "hacerse realidad la idea", como "autoconciencia" en un momento del desarrollo de algo previo y directivo o encarrilador, como una "entelequia" o una "esencia" a realizar ("lo que era el ser", llamaba Aristóteles a la esencia de un ente existente). Y sin embargo eso es precisamente lo que la siguiente frase excluye:

"Nada existe previamente a aquel proyecto, nada hau en el cielo..."

Es decir: no hay "naturaleza humana" que los existentes hayan de realizar, simo que cada uno de estos tiene que hacerse, y será lo que él se haga al existir (al lanzarse hacia el futuro...", etc.) La existencia precede a la esencia, la cual no es "lo que ya era", o "tenía que ser", sino lo que voy a ser. Mi "proyecto de futuro" (es decir, yo mismo, que, en tanto que "ser-para-mí consisto en proyectar un futuro) es lo que me determina; no me determina una esencia previa a mi existencia.

2° la "libertad"

Así pues, lo que legitima el paso de la primera aclaración de la fórmula "el hombre, ante todo, existe" a la afirmación posterior "el hombre será desde el principio lo que haya proyectado ser", ES EL SUPUESTO DE QUE "nada existe previamente a aquel proyecto" y "nada hay en el cielo inteligible". Y lacompleta significación del paso no se aclara si no se recoge en toda su amplitud el supuesto negativo que autoriza la transición (el cual, desde luego no aparece explícitamente en este fragmento).

En efecto, no se trata solo de que el existente sea responsable de su propio ser (puesto que éste será lo que él "libremente proyecte", sin tener que partir de un previo "haber" esencial), sino de que el mundo en el que el existente existe (para hacerse a sí mismo) es un mundo neutral que deja en plena libertad al proyectante. No, desde luego, porque ese mundo no sea-ya (al modo como no es el existente, o "yo"); al contrario, el mundo es, y es"en-si", independientemente. Pero el mundo es (y las cosas en él son) sin sentido; y es al existente al que corresponde dar ese sentido que de por sí el mundo no tiene.

El ser-sin-sentido (o "absurdidad") del mundo es algo que el existente des-cubre en la experiencia ontológica fundamental que es la náusea; a aquello que no tenía sino el que yo pudiera darle; y que, por lo tanto, se queda sin ninguno al abstenerme yo de dárselo. (De ahí que lo que la "náusea" existencial encuentra ante sí no es, como el significado psicofisiológico del término podría sugerir, algo "repugnante" o "asqueroso" --es decir, valorable, aunque fuese negativamente-- sino algo indiferente --aquello ante lo cual Camus, por ejemplo, se sentia simplemente "extranjero").

El sentido del mundo y el sentido de las cosas en él es obra mía, sin que tampoco haya nada previo (nada en el cielo inteligible") a mi acto de dación de sentido. Al

"existir" soy, pues, una libertad ilimitada y radical.

Por eso, cuando Sarte dice que seré no ya aquello que quiera ser, sino "lo que desde el principio haya proyectado ser", explica que no se trata de una plan de acción, sino de una decisión de ser ("lo que cada unoha hecho de sí mismo"), a la cual el plan de acción o "decisión consciente""es casi siempre posterior". No se trata de querer esto o aquello, sino de que si puedo querer una u otra cosa es a consecuencia del sentido que he otorgado a esas cosas, al mundo en que se dan, y a mí mismo, el "para-sí" para el cual las cosas "se dan" y "valen" (o no valen).

Finalmente la opción más original que la voluntad" (o que el simple querer tal o cual cosa) no es algo que yo pueda hacer o no hacer (como puedo querer-tal o-cual-cosa o no quererla). Es, más bien, algo que necesariamente he de hacer. Otra muy repetida frase de Sartre, que aparece tambien en la misma obra, proclama que el hombre está condenado a ser libre; y allí la glosa con esas palabras: *"Estamos solos, sin excusas. No hay,, ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, ni justificaciones ni excusas"*. Cuando llegue a decir eso no hará sino explicitar lo que aquí hemos señalado al poner de manifiesto todo el alcance de la negación que sirve de gozne al paso comentado: "nada existe (ni como esencia condicionan te --"detrás"-- ni como valores imperativos --"delante"--) previamente a aquel proyecto" en el que consiste la existencia humana. Por ello, yo he de existir para hacerme una esencia, y he de dar (o negar) sentido a las cosas y al mundo para proyectarme en éste.

El Sartre plenamente existencialista (anterior a la Crítica de la Razón Dialéctica), es decir, el del período al que corresponde "El existencialismo es un humanismo", es el Sartre de la"existencia" como "proyecto", y, al mismo tiempo, el de la perfecta gratuidad, el de la libertad absolutamente arbitraria, por la cual, únicamente, puede el hombre sacar, de su nada y de su soledad, su propia dignidad.

J.C.G.B.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN 3

1. Heráclito 7

2. Platón 13

3. Aristóteles 21

4. San Agustín 29

5. Tomas de Aquino 35

6. Francis Bacon 41

7. Galileo 47

8. John Locke 55

9. Spinoza 63

10 D. Hume 67

11. G.W. Leibniz 73

12. J. Rousseau 79

13. Hegel 85

14. K. Marx 91

15. Auguste Compte .:..... 97

16. F. Nietzsche 101

17. Wittgenstein 109

18. Husserl 115

19. M. Heidegger 121

20. J.P. Sartre 129

publicacions
edicions
universitat
de barcelona

disseny: I. Jordà