

UNIVERSIDAD TECNICA PARTICULAR DE LOJA

Instituto de Ciencias Humanas y Religiosas

**RACIONALISMO, EMPIRISMO E
ILUSTRACION MODERNOS**

GALO GUERRERO JIMENEZ

Documento de:

**PENSAMIENTO MODERNO
TERCER MES DE TRABAJO
3er. CICLO
LICENCIATURA EN CIENCIAS HUMANAS Y
RELIGIOSAS**

Loja, Octubre de 1990

UNIVERSIDAD TECNICA PARTICULAR DE LOJA

Instituto de Ciencias Humanas y Religiosas

**RACIONALISMO, EMPIRISMO E
ILUSTRACION MODERNOS**

GALO GUERRERO JIMENEZ



1990

Documento de:

**PENSAMIENTO MODERNO
TERCER MES DE TRABAJO
3er. CICLO
LICENCIATURA EN CIENCIAS HUMANAS Y
RELIGIOSAS**

Loja, Octubre de 1990

1. The first part of the report discusses the importance of maintaining accurate records of all transactions. It emphasizes that proper record-keeping is essential for the company's financial health and for providing reliable information to stakeholders. The report also highlights the need for transparency and accountability in all financial dealings.

2. The second part of the report details the various methods used to collect and analyze data. It describes the use of both primary and secondary data sources, as well as the statistical techniques employed to interpret the results. The report notes that the data collection process was rigorous and that the analysis was thorough.

3. The third part of the report presents the findings of the study. It shows that there is a significant correlation between the variables being studied, and that the results are consistent with the hypotheses. The report also identifies some areas where further research is needed, and suggests ways to improve the accuracy of the data.

4. The fourth part of the report discusses the implications of the findings for the company. It suggests that the results can be used to inform decision-making and to develop strategies to improve performance. The report also notes that the findings are consistent with previous research in the field, and that they provide valuable insights into the company's operations.

5. The fifth part of the report concludes the study and provides a summary of the key findings. It reiterates the importance of accurate record-keeping and the need for transparency and accountability. The report also expresses confidence in the results and suggests that the findings can be used to guide future research and practice.

6. The sixth part of the report discusses the limitations of the study. It notes that the sample size was relatively small, and that the data was collected over a short period of time. The report also acknowledges that there may be some bias in the results, and that further research is needed to confirm the findings. Despite these limitations, the report concludes that the study provides valuable insights into the company's operations.

7. The seventh part of the report provides a list of references for the sources used in the study. It includes books, articles, and other documents that were consulted during the research process. The list is organized alphabetically by author's name.

8. The eighth part of the report provides a list of appendices for the data and other materials used in the study. It includes a table of the data collected, as well as a list of the statistical tests used. The appendices are organized by topic, and provide a detailed look at the data and the analysis.

9. The ninth part of the report provides a list of footnotes for the references and other materials used in the study. It includes a list of the sources used in the study, as well as a list of the statistical tests used. The footnotes are organized by topic, and provide a detailed look at the data and the analysis.

10. The tenth part of the report provides a list of the authors' contact information. It includes the names of the authors, their titles, and their addresses. The list is organized alphabetically by author's name.

11. The eleventh part of the report provides a list of the authors' acknowledgments. It includes a list of the people and organizations that provided support and assistance during the study. The list is organized alphabetically by name.

CONTENIDO: PENSAMIENTO MODERNO

1. EL RACIONALISMO

1.1. Principales Características del Racionalismo

- 1.1.1. Descartes y el cartesianismo
- 1.1.2. El método cartesiano
- 1.1.3. La duda metódica
- 1.1.4. El criterio de la verdad
- 1.1.5. El Dios cartesiano
- 1.1.6. La existencia de los cuerpos
- 1.1.7. Las sustancias y sus atributos principales
- 1.1.8. El hombre
- 1.1.9. La moral

1.2. Godofredo Guillermo Leibniz

- 1.2.1. La idea de sustancia en Leibniz
- 1.2.2. El Dios de Leibniz

1.3. Blas Pascal y el Anticartesianismo Fideísta

- 1.3.1. Vida y escritos de Pascal
- 1.3.2. Sobre el hombre
- 1.3.3. El conocimiento de Dios

2. EL EMPIRISMO

2.1. Empirismo Materialista Inglés

- 2.1.1. El empirismo materialista inglés de Francisco Bacon
 - 2.1.1.1. Teoría de los ídolos o clasificación de los prejuicios
 - 2.1.1.2. La inducción y el concepto materialista de las formas
 - 2.1.1.3. La clasificación de las ciencias

2.2. Empirismo Idealista Inglés

- 2.2.1. Jorge Berkeley y el idealismo subjetivo
 - 2.2.1.1. Negación de la materia

- 2.2.2. David Hume y el agnosticismo
 - 2.2.2.1. Impresiones e ideas
 - 2.2.2.2. El problema religioso y Dios
- 2.2.3. Juan Stuart Mill y el utilitarismo
 - 2.2.3.1. El utilitarismo
 - 2.2.3.2. El demiurgo y la religión de la humanidad
 - 2.2.3.3. La inducción de Mill

3. LA ILUSTRACION

- 3.1. La Ilustración Francesa
 - 3.1.1. Condillac
 - 3.1.1.1. El sensualismo
 - ~~3.1.1.2.~~ El análisis como único método para adquirir conocimientos
 - 3.1.2. Juan Jacobo Rousseau
 - 3.1.2.1. Educación, moral y religión
 - 3.1.2.2. El hombre y el contrato social
- 3.2. La Ilustración Alemana
 - 3.2.1. Juan Godofredo Herder
 - 3.2.1.1. El lenguaje en Herder
 - 3.2.1.2. Rompimiento con la ilustración

1. RACIONALISMO

1.1. Principales Características del Racionalismo

En términos generales, digamos que todo sistema filosófico que se precie de tal, clava sus raíces en el fenómeno del conocimiento. De hecho, el modo de entender tal fenómeno configura y determina los sistemas filosóficos.

La filosofía moderna se abre con el doble movimiento del racionalismo y del empirismo. Se trata de actitudes filosóficas que mentan peculiares modos de entender el conocimiento humano antes que de teorías ontológicas sobre las cosas mismas. De ahí que el modo más fácil para caracterizar al racionalismo y aun al empirismo, desde una perspectiva filosófica, sea referirlo al problema del origen del conocimiento.

Lo que preocupa es conocer la realidad. Para lograr esto se proponen vías, caminos que nos permitan el acceso a dicha realidad. Situando nuestro tema, digamos que en la baja Edad Media, bajo las exigencias del nominalismo de Ockam se plantea la llamada "vía moderna" que propone la intuición concreta como el camino más adecuado al conocimiento de la realidad. La antigua vía de acceso a la realidad es la abstracción, postulada por Aristóteles, perfilada por Santo Tomás y justificada por Cayetano. De acuerdo a esto, racionalismo y empirismo son, por lo pronto, dos actitudes que se vinculan a la intuición como única vía de acceso a la realidad. Se hace necesario justificar dicha vía y nos encontramos con que la preocupación inicial de la metafísica moderna es precisamente la justificación de la intuición concreta en el orden del conocimiento, con la consiguiente eficacia para entregarnos a la realidad en su mismidad ontológica. En su primera etapa, racionalismo y empirismo son los ríes de la vía moderna (la intuición concreta). La oposición de ambos surge de la oposición entre intuición ra-

cional e intuición sensible, y esta oposición lleva inviscerada la contraposición alma-cuerpo en el sujeto cognoscente. Para el empirismo inicial, el hombre será sólo cuerpo y, cognoscitivamente, sensibilidad (intuición sensible). Para el racionalismo, el hombre será sólo alma y, cognoscitivamente, razón (intuición racional). Hechas estas consideraciones, tendientes a ubicar el origen especulativo del racionalismo y del empirismo, concretaremos ahora nuestro esfuerzo para señalar aquellas características o rasgos propios del racionalismo.

Existen dos caracteres básicos del racionalismo: su carácter matemático y su carácter innatista.

El carácter matemático.- Las matemáticas proporcionan un modelo de claridad, certeza y deducción ordenada. ¿No podría la filosofía alcanzar una objetividad y certeza parecidas, si se emplease un método adecuado, análogo al de las matemáticas? Esta tónica preocupó a los filósofos racionalistas. De hecho, el racionalismo cree que las matemáticas son un saber modélico; por lo tanto, cree que la filosofía debe seguir las pautas de ese saber. El saber matemático y la geometría se caracterizan por los aspectos siguientes: en primer lugar, es un saber unitario, en cuanto que todo su contenido se deriva de muy pocos principios, tal vez de uno sólo. Estos son evidentes y, por lo mismo, no necesitan ser demostrados. Esos principios reciben el nombre de axiomas. En segundo lugar, los demás enunciados que constituyen el saber matemático, o teoremas, se deducen rigurosamente de los axiomas, estando precedido todo el proceso deductivo por el principio básico de que lo que se deduzca de una verdad cierta ha de ser otra verdad cierta. Por lo tanto, la certeza recorre de arriba abajo todo el saber matemático; en ninguna parte suya cabe la duda, la probabilidad o la verosimilitud.

El racionalismo es matemático en cuanto a la simplicidad de los principios originarios, en cuanto a la deducción de tipo matemático y en cuanto a la certeza matemática. Y cree que la filosofía debe ser matemática en ese mismo sentido. También cree que sólo de ese modo la filosofía constará de verdades universales y necesarias; universales, es decir, válidas para todo entendimiento posible, y necesarias en cuanto que lo expresado en ellas no puede ser de manera distinta de como en ellas se expresa.

El carácter innatista del racionalismo.- Una filosofía constituida siguiendo las pautas matemáticas anteriores, una filosofía que conste de ideas universales y necesarias, no puede tener como origen el mundo cambiante, siempre opinable y sometido a la duda de los sentidos. Por eso, los racionalistas afirman que esas ideas son innatas, lo cual significa, en primer lugar, que la experiencia es incapaz de originarlas; significa que tampoco el alma las puede producir, comportándose pasivamente respecto a ellas y reduciéndose a recibirlas ya hechas. En este sentido, son muy aclaratorias unas declaraciones hechas por Descartes en una carta a Mesland, en las que dice que la capacidad de la cera de asumir diferentes formas no puede considerarse como una actividad, sino más bien como una actitud pasiva así también debemos refutar como una cualidad pasiva e indiferente del alma su capacidad para recibir y asimilar éstas o las otras ideas.

Filósofos como Descartes y Leibniz aceptaron la idea de verdades innatas o "a priori". Pensaban que ciertas verdades eran virtualmente innatas, en el sentido de que la experiencia no proporciona más que la ocasión para que la mente, por su propia luz perciba la verdad.

1.1.1. Descartes y el cartesianismo

Vida y obras.- Renato Descartes, hijo de fa-

milia noble, nació en La Haye (Francia) en 1596. Muere en Estocolmo (Suecia) a causa del mal clima, en 1650. Estudió filosofía escolástica, matemáticas, lenguas y literaturas clásicas, en el colegio de los jesuitas de la Flêche, llegando a adquirir un saber enciclopédico. A la salida de la Flêche, va a París, y, en medio de la molición y la vida de placer, se siente escéptico para toda ciencia que no sea la matemática. Más tarde se hizo militar, así, recorre varias regiones de Alemania, Suiza, Italia, Holanda, entre otras. Invitado por la reina Cristina de Suecia, va a Estocolmo donde muere de un ataque de fiebre.

Sus obras principales son:

El Discurso del Método.

Meditaciones de Filosofía Primera.

Principios de Filosofía.

Tratado del mundo.

Las Pasiones del Alma.

Regla para la Dirección del Espíritu.

TRES CARACTERES DE LA FILOSOFIA CARTESIANA.

Recordemos que el racionalismo es ante todo una epistemología, una filosofía empeñada en resolver el problema del conocimiento. También la filosofía de Descartes es, sobre todo, una epistemología, la cual, además de conservar los caracteres propios del racionalismo, presenta otros que vienen a ser una explicitación del carácter matemático, propio del racionalismo en general. Esos caracteres son la unidad, la certeza y la autarquía del conocimiento, caracteres que al mismo tiempo son metas a conseguir para el conocimiento humano.

- a. La unidad que Descartes quiere conseguir para el pensamiento filosófico viene requerida por las exigencias del espíritu matemático que debe presidir el desarrollo de ese pensamiento. Con sigüientemente, la unidad se refiere a la unidad de principios básicos de los que han de deducir se todos los demás contenidos de la filosofía,

al igual que en matemáticas de un número reducido de axiomas se deduce la totalidad de los teoremas. Varios son los argumentos aducidos por Descartes a favor de que todo conocimiento debe basarse en la unidad de principios. En primer lugar, la sabiduría humana es única: todas las ciencias en su conjunto, dice Descartes, no son otra cosa que la sabiduría humana una, idéntica e invariable por muy distintos que sean los objetos a los que se aplique, ya que éstos no la hacen cambiar intrínsecamente. En segundo lugar, los problemas de cada ciencia, por muy numerosos que sean, tienen un denominador común; el espacio, tratándose de la física. Más aún, "no hay transiciones bruscas de unas ciencias a otras, sino que cada campo de problemas lleva por sí mismo al grupo siguiente de problemas afines a éstos".

Si tanto la sabiduría humana como la índole misma de los problemas y de las propias ciencias están fundadas en la unidad, es evidente que el conocimiento humano en general y filosóficamente considerado ha de continuar.

- b. La certeza exigida por Descartes es, lo sabemos, de tipo matemático. Pero, sobre todo, es un criterio selectivo de conocimiento. Es decir, para Descartes deben ser aceptados como válidos únicamente aquellos conocimientos de los que tenemos plena certeza; los demás conocimientos, los que no gocen de esa prerrogativa, deben ser rechazados como erróneos y no válidos. Pero tenemos muy en cuenta que la certeza es un estado de ánimo subjetivo y que, en consecuencia, la validez del conocimiento, según Descartes dependerá exclusivamente del sujeto y no de otras instancias externas y ajenas al sujeto, como pudiera ser Dios, en cuanto considerado como fundamento del conocimiento humano.

- c. De lo anteriormente dicho se deduce el tercer -

carácter de la epistemología cartesiana: su autarquía. Al menos en principio, para Descartes el conocimiento se humaniza por cuanto su validez sólo depende del sujeto cognoscente. Sin embargo, esta autarquía del conocimiento se da en la epistemología cartesiana sólo en "principio", ya que, dados los condicionamientos religiosos de Descartes, éste terminará por buscar en Dios el fundamento del conocimiento humano, como luego veremos.

1.1.2. El método Cartesiano

Descartes nos dice que "por método entiendo una serie de reglas ciertas y fáciles, tales que todo aquel que las observe exactamente no tome nunca algo falso por verdadero, y; sin gasto alguno de esfuerzo mental, sino por incrementar su conocimiento paso a paso, llegue a una verdadera comprensión de todas aquellas cosas que no sobrepasen su capacidad". Esta serie de reglas presuponen las capacidades y operaciones naturales de la mente. Las operaciones fundamentales de la mente son dos, a saber, la intuición y la deducción; "dos operaciones mentales por las cuales somos capaces, enteramente, sin miedo de ilusión alguna, de llegar al conocimiento de las cosas". La intuición se describe como "no la seguridad fluctuante de los sentidos, ni el juicio falaz que resulta de la composición arbitraria de la imaginación, sino la concepción que aparece tan sin esfuerzo y tan distintamente en una mente atenta y no nublada, que quedamos completamente fuera de duda en cuanto al objeto de nuestra comprensión. O, lo que es lo mismo la intuición es la concepción libre de dudas, de una mente atenta y no nublada, que brota de la luz de la sola razón". La deducción se describe como "toda inferencia necesaria a partir de otros hechos que son conocidos con certeza". Para Descartes, la deducción se distingue de la intuición por el hecho de que la primera lleva consigo "un cierto movimiento o su-

cesión" y la segunda no.

Se dice que intuición y deducción son "dos métodos que son los caminos más seguros hacia el conocimiento". Pero aunque sean los caminos para alcanzar el conocimiento, no son "el método", el método del que habla Descartes en la definición citada al comienzo de esta sección. Porque intuición-deducción no son reglas. El método consiste en reglas para emplear correctamente estas dos operaciones mentales. Y se nos dice que consiste, sobre -todo, en orden. Es decir, tenemos que observar las reglas del pensar ordenado. Esas reglas se nos ofrecen en las "Reglas para la dirección del espíritu" y en el "Discurso del método". En esta última obra, Descartes nos presenta cuatro preceptos para dirigir bien la razón en orden a la búsqueda de la verdad:

1. "No aceptar nunca como verdadera ninguna cosa - que no conociese con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención de los juicios, y no comprender en éstos nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviese ocasión alguna de ponerlo en duda". La observación de este precepto supone el uso de la duda metódica. Es decir, tenemos que someter sistemáticamente a duda todas las opiniones que ya poseemos, para poder descubrir aquello que es -indudable, y que, en consecuencia, puede servir de cimientos al edificio de la ciencia.
2. "El segundo precepto era dividir cada una de las dificultades que tuviese que encaminar en tantas partes como fuera posible y como pareciese requerir su mejor solución". SE trata del método que Descartes llama más tarde "Método de análisis" o "De resolución".
3. "Comenzar por aprehender intuitivamente las más simples de las proposiciones, y tratar, volviendo a seguir nuestra senda a través de las mismas

etapas de remontarnos de nuevo al conocimiento - de todas las demás". Eso es lo que Descartes - llama más tarde Síntesis o Método de Composición. Se trata de conducir ordenadamente los pensamientos, comenzando por los más fáciles y sencillos para concluir en los más complejos; ir de lo simple a lo compuesto y suponer un orden siempre, incluso donde no lo hay. Según Descartes, mientras el análisis es el Método del descubrimiento la síntesis es el método más apropiado para demostrar lo ya conocido.

4. Hacer enumeraciones completas hasta asegurarse - de no haber omitido nada. Idea clara y distinta análisis (intuición), síntesis, (deducción), enumeración (inducción). He ahí las reglas del método cartesiano.

Ahora bien, según Descartes, el análisis nos permite llegar a la intuición de "naturalezas simples" ¿Qué quiere decir con esto? La naturaleza simple son los elementos últimos a los que llega el proceso del análisis y que son conocidos en ideas claras y distintas. Hay naturalezas simples materiales (figura, extensión, movimiento) que se encuentran sólo en los cuerpos. Hay también un grupo de naturalezas simples "intelectuales" o "espirituales" como el querer, el pensar, y el dudar. Además, hay un grupo de naturalezas simples que son comunes a las cosas materiales y espirituales, como la existencia, la unidad, la duración. Sin embargo, el autor sostiene que intuimos ante todo proposiciones; y es a partir de las proposiciones como se liberan las naturalezas simples.

1.1.3. La duda metódica

Descartes pensó que como preliminar a la búsqueda de la certeza absoluta, era necesario dudar de todo aquello de lo que se pudiese dudar y tratar provisionalmente como falso todo aquello de lo que se dudara. La duda recomendada y practicada

por Descartes es universal por cuanto se aplica universalmente a todo aquello que puede ser dudado; es decir, a toda proposición acerca de cuya verdad sea posible la duda. Es Metódica en el sentido de que es practicada no por amor a la duda misma, sino como una etapa preliminar en la búsqueda de la certeza y en el cambio de lo falso en lo verdadero, lo probable en lo cierto, lo dudoso en lo indudable. Es también provisional, no solamente porque constituye una etapa preliminar en la búsqueda de la certeza, sino también en el sentido de que Descartes no se propone necesariamente sustituir las proposiciones en las que anteriormente creía por otras proposiciones nuevas. La duda es también teórica en el sentido de que no debe extenderse a la conducta. En otras palabras, lo que Descartes se propone es repensar la filosofía desde el principio; pero todo eso es a punto de reflexión teórica.

¿Hasta dónde puede extenderse la duda?. En primer lugar, yo puedo dudar de todo cuanto he aprendido por medio de los sentidos. "A veces he experimentado que los sentidos eran engañosos, y es más prudente no confiar por entero en nada que ya alguna vez nos haya engañado".

Pero esta duda no afecta las proposiciones de las matemáticas. "Porque tanto si estoy despierto como si estoy dormido, dos y tres son cinco, y el cuadrado no puede tener nunca más de cuatro lados, y no parece posible que se sospeche que proposiciones tan claras y manifiestas sean inciertas". Sin embargo, dada una determinada hipótesis metafísica, es posible dudar incluso de las proposiciones de las matemáticas. Porque puedo suponer que "algún genio maligno, tan poderoso como engañoso, haya empleado todas sus energías en engañarme". En otras palabras, mediante un esfuerzo voluntario puedo considerar la posibilidad de haber sido constituido de tal manera que me engañe incluso a pensar que son verdaderas aquellas proposiciones que inevitablemente me parecen ciertas. De ahí que Descartes esté dispuesto a descartar como dudosas a otras

provisionalmente como falsas, no solamente todas las proposiciones concernientes a la existencia y naturaleza de las cosas materiales, sino también los principios y demostraciones de las ciencias matemáticas que le habían parecido modelo de claridad y certeza. El buscaba una verdad fundamental, cuya duda resultase imposible.

Esta verdad indudable, Descartes la encontró en la afirmación "cogito ergo sum", (pienso luego soy). Por mucho que dude, tengo que existir; de lo contrario, no podría dudar. En el acto mismo de la duda se pone de manifiesto mi existencia. Por mucho que extienda la aplicación de la duda, no puedo extenderla a mi propia existencia. Porque en el acto mismo de dudar se revela mi existencia. Aquí tenemos una verdad privilegiada, que es inmune a la influencia corrosiva no ya sólo de la duda natural que puedo experimentar a propósito de mis juicios sobre cosas materiales, sino también de la duda "hiperbólica" hecha posible por la hipótesis ficticia del genio maligno. Si me engaño, tengo que existir para estar engañado; si sueño, tengo que existir para soñar. Es obvio que esa certeza de mi propia existencia se da solamente cuando estoy pensando; cuando soy consciente. "Yo soy, yo existo, eso es cierto. Pero, ¿cuántas veces? Solamente cuando pienso; porque podría ocurrir que, si yo cesase enteramente de pensar, cesase igualmente por completo de existir".

Ahora bien, Descartes habla de esta proposición, "pienso, luego soy". Y es obvio que la proposición se expresa en forma inferencial, pero el primer principio cartesiano es una intuición y no una deducción. Lo cual significa que la mente capta en el acto de pensar el de existir y de un solo golpe de vista. Algunos intérpretes creen que la fórmula que mejor refleja el sentido intuitivo del principio; sería: "cogitans sum" (pensando existo).

¿Qué significa "pensar" en la proposición -

"cogito ergo sum"? "Por la palabra pensar entiendo todo aquello de lo que somos conscientes como operante en nosotros. Y, por eso, no solamente el entender, querer e imaginar, sino también el sentir son aquí la misma cosa que el pensar.

El "cogito ergo sum" es, pues, la verdad indubitable sobre la cual Descartes se propone fundar su filosofía. Es el primer juicio existencial, y el más seguro. Pero vale recordar que cuando Descartes dice que esa proposición es la primera y las más cierta, está pensando en el orden del conocimiento.

EL SER CAPTADO EN EL "COGITO"

Al afirmar "pienso luego soy", Descartes tiene asegurada la existencia del yo pensante; más, ¿en qué consiste propiamente el yo? "Examinaré después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en que me encontrase, pero - que no podía fingir por ello que yo no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era, una sustancia cuya naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es".

El yo cartesiano es un ser sustancial completamente espiritual, puramente anímico, y ejerce su actividad propia, el pensar, con entera independencia del cuerpo y de todo objeto exterior. Trátase de un yo cuyo constitutivo formal y esencia toda se agota en el pensar. "Pero, ¿qué soy yo enton-

ces?. Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, afirma, niega, quiere, rehúsa, y que también imagina y siente".

1.1.4. El criterio de la verdad

Descartes espera, mediante el examen de una proposición que se reconoce como verdadera y cierta, encontrar un criterio general de certeza. Y llega a la conclusión de que en la proposición - "pienso luego soy", no hay nada que le asegure de su verdad excepto que ve muy clara y distintamente qué es lo afirmado. De ahí que "llegué a la conclusión de que podía suponer como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas". Similarmente, "me parece que puedo establecer como una regla general que todas las cosas que percibo muy clara y distintamente son verdaderas".

¿Qué entiende Descartes por percepción clara y distinta? En los "Principios de filosofía" nos dice que llama claro a aquello que está presente y manifiesto a una mente atenta, "del mismo modo a como afirmamos que vemos claramente los objetos cuando estando presentes al ojo que los contempla, operan sobre éste con fuerza suficiente. Pero "distinto" es aquello que es tan preciso y diferente de todos los otros objetos, que no contiene en sí mismo nada que no esté claro". Desde ahora, la claridad y la distinción serán el criterio para discernir los conocimientos válidos de los no válidos o erróneos. Lo que en el fondo busca Descartes en este momento es un principio o enunciado que ejemplifique la certeza que sea cierto e indudable, lo que busca es un ejemplo de certeza indudable.

El criterio de certeza es, pues, la claridad y distinción de mi concepción. Vale observar que la evidencia en Descartes tiene caracteres subjetivos y no objetivos. La evidencia no se refie-

re a las cosas que concibo, sino a mi concepción - de las cosas. Diríamos para ser más exactos, a la idea. Y conviene advertir que la idea no recibe - su claridad del objeto.

Con la primera verdad y el criterio de su evidencia pretende Descartes superar todas las verdades. Pero es necesario y urgente algún criterio, algún fundamento que permita asegurarse de que no me engaño al aceptar como verdaderas aquellas proposiciones que percibo muy clara y distintamente. Ese fundamento es Dios. La veracidad de Dios es la garantía última del valor de las ideas claras y distintas. Es, pues, necesario probar la existencia de un dios que no sea engañado y esto nos lanza al estudio de la consideración de Dios en Descartes.

1.1.5. El Dios cartesiano

"Por la palabra Dios entiendo una sustancia que es infinita, independiente, omnisciente, todopoderosa, y por la cual yo mismo, y todo lo demás, si es que algo más existe, hemos sido creados". Esta es la afirmación de Descartes que podemos tomarla como inicio para el estudio de este tema. Tomando en cuenta lo anteriormente expresado, es fundamental probar que existe un Dios con tales características que le permitan ser garantía de claridad y distinción en los términos cartesianos. Para ello, Descartes utiliza tres pruebas que las desarrollamos a continuación.

1. Descartes sostiene que "la realidad objetiva de cada una de nuestras ideas requiere una causa - en la cual esté contenida esta misma realidad, no sólo objetivamente, sino formal y eminentemente. Es así que tenemos idea de Dios y que la realidad objetiva de esta idea no se halla - contenida en nosotros formal o eminentemente y sólo puede estar contenida en Dios mismo. Luego esta idea de Dios que en nosotros se da, tiene que tener por causa a Dios y, por consiguiente

te, Dios existe". Teniendo en cuenta las formulaciones que el propio Descartes nos ofrece en otras obras, puede expresarse este argumento resumidamente así: Encontramos la idea de un ser infinitamente perfecto, la cual contiene una realidad objetiva infinita; pero la realidad objetiva de una idea sólo puede ser causada por un ser en el que esa misma realidad exista formal o eminentemente; por tanto, no puede proceder de mí, pues soy imperfecto, ni de las cosas, que tampoco son infinitas y perfectas; luego tiene que proceder del ser mismo infinito y perfecto que es Dios.

2. La segunda demostración es formulada por Descartes con estas palabras: "Es necesario que investiguemos quién es el autor de esta alma o pensamiento que posee idea de las perfecciones infinitas que hay en Dios; porque es evidente que el que conoce algo más perfecto que él mismo no se ha dado al ser, pues por el mismo medio se hubiera dado todas las perfecciones que hubiese conocido, y, por consiguiente, no podrá subsistir si no por virtud del que efectivamente posee todas esas perfecciones, es decir, Dios".

Habida cuenta de lo que expresa Descartes en otros lugares, la argumentación puede desplegarse así: existo yo, sustancia pensante, teniendo idea de perfecciones de que carezco, es decir, idea de un ser infinitamente perfecto (Dios) y reconociéndome por ello imperfecto; pero la sustancia que se reconoce imperfecta no puede haberse dado el ser ni conservarlo; luego tiene que haber sido creada y es conservada por el ser infinitamente perfecto que es Dios.

3. La tercera demostración cartesiana es el argumento ontológico. "Mi argumento es éste: lo que clara y distintamente concebimos como perteneciente a la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de alguna cosa, puede predicarse con verdad de ella; pero una vez investigado cuidado

la existencia de una substancia corpórea o extensa, el cuerpo. Porque en la percepción clara y distinta de tales actividades, la extensión está en cierto modo incluida, mientras que el pensar o intelección no lo está. Además, la percepción sensible - comprende una cierta pasividad en el sentido de que yo recibo impresiones de "ideas", y que no depende simple y exclusivamente de mí qué impresiones reciba. Esa facultad de percepción sensible no presupone el pensamiento, y tiene que existir en alguna substancia distinta de mí mismo, considerado como una cosa esencialmente pensante e inextensa. Por otra parte, en la medida en que recibo impresiones a veces en contra de mi voluntad, estoy inevitablemente inclinado a creer que vienen a mí desde cuerpos distintos del mío. Y puesto que Dios, que no es engañador, me ha dado "una grandísima inclinación a creer que aquellas (impresiones o "ideas" sensibles) me son transmitidas por objetos corpóreos; no veo cómo se le podría defender de la acusación de engaño si aquellas ideas fueran producidas por causas que no fuesen objetos corpóreos. En consecuencia, hemos de admitir que existen objetos corpóreos". Tal vez no sean exactamente lo que la percepción sensible sugiere que son; pero, en todo caso, tienen que existir como objetos externos respecto a todo lo que clara y distintamente percibimos en ellos.

Descartes trata de un modo bastante sumario de la existencia de cuerpos. Pero su argumentación general consiste en que recibimos impresiones o "ideas", y que, como Dios ha implantado en nosotros una inclinación natural a atribuir las a la actividad de causas materiales externas, éstas tienen que existir. Porque Dios sería un engañador si nos diese esa inclinación natural y no obstante, produjerse aquellas impresiones directas e inmediatamente por su propia actividad.

1.1.7. Las sustancias y sus atributos principales

Descartes definió la sustancia como "una co

sa existente que no requiere más que de sí misma - para existir", aquello que de tal manera existe que no necesita de ninguna otra cosa para existir. Tras esta definición, Descartes se ve obligado a declarar que, en rigor de términos, sólo conviene a Dios; mas puede ser ampliada para alojar en su seno a la substancia corpórea y al yo o substancia pensante creada, en cuanto son cosas que sólo necesitan de Dios para existir. Ahora bien, lo que percibimos no son substancias como tales, sino atributos de substancias, y, por cuanto esos atributos están arraigados en diferentes substancias y las manifiestan, nos ofrecen conocimiento de substancias. Pero no todos los atributos están en pie de igualdad. Porque "hay siempre una propiedad principal de la substancia, que constituye la naturaleza o esencia de ésta, y de la que dependen todas las demás". Ya hemos visto que para Descartes el atributo principal de la substancia espiritual es el pensar. ¿Cuál es el atributo principal de la substancia corpórea? Tiene que ser la extensión. No podemos concebir la figura o la acción, por ejemplo, sin extensión; pero podemos concebir la extensión sin figura o acción. "Así, la extensión - en longitud, anchura y profundidad, constituye la naturaleza de la substancia corpórea". Estamos ante la concepción geométrica de la substancia corpórea, considerada aparte del conocimiento y de la energía. Esos atributos principales son inseparables de las substancias de las que son atributos. Pero además existen modificaciones variables de los atributos del pensamiento y extensión. Estas son denominadas por Descartes "modos". "Cuando hablamos de modos -dice- queremos decir simplemente lo que otros designan como atributos o cualidades".

Hasta aquí Descartes nos presenta ya ideas claras y distintas: La res pensante (el yo), la res extensa (el mundo) y la res infinita (Dios).

1 1.8. El hombre

La conclusión natural que se deriva de la - precedente es que el ser humano consta de - dos sustancias separadas, y que la relación de la mente al cuerpo es análoga a la que hay entre el - piloto y la nave. Porque si Descartes empieza por decir que yo soy una sustancia toda naturaleza, es pensar y si el cuerpo no piensa y no está incluido en mi idea clara y distinta de mi yo como cosa pensante, parece seguirse que el cuerpo no pertenece a mi esencia o naturaleza. Y, en ese caso, yo soy un alma alojada en un cuerpo. El alma se aloja en la glándula pineal, y desde allí, por medio de los espíritus animados dirige el movimiento de los órganos corporales y recibe las impresiones del exterior. Sin embargo, Descartes proclama en la sexta meditación que el yo no está alojado en el cuerpo como un piloto en su nave. Nuestro autor parece encontrarse en una situación difícil. Por una parte, su aplicación del criterio de claridad y distinción le lleva a subrayar la distinción real entre alma y cuerpo, e incluso a representarse a cada uno de éstos como una sustancia completa. Por otra parte, no quiere aceptar la conclusión que parece inferirse, a saber, que el alma está simplemente alojada en el cuerpo, al que utiliza como una especie de vehículo o instrumento extrínseco. En otras palabras, tenía consciencia de que el alma es influida por el cuerpo y el cuerpo por el alma, y que ambos tienen que constituir, en algún sentido, una unidad. Descartes no estaba dispuesto a negar los hechos de la interacción e intentó averiguar el punto de esa interacción.

1.1.9. La moral

En primer lugar vale resaltar la consciencia de libertad del hombre. Que el hombre posee libre albedrío, o, más estrictamente, que yo posea libre albedrío, es un dato primario en el sentido de que mi consciencia del mismo es lógicamente anterior al cogito, ergo sum. Porque es precisamente la posesión de libertad lo que me permite

entregarme a la duda hiperbólica. La capacidad para aplicar la duda metódica presupone la libertad. Verdaderamente, la conciencia de libertad es una "idea innata". Ese poder de obrar libremente, de aceptar o no como verdaderas las cosas, es la mayor perfección del hombre, y, al usar de él, "somos, de un modo especial, dueños de nuestras acciones, y, en consecuencia, merecemos alabanza o inculpaciones".

Estamos, pues, ciertos de que el hombre posee libertad, y esa certeza es lógicamente anterior a la certeza en propósito de la existencia de Dios. Pero una vez que ha sido probada la existencia de Dios, se hace necesario re-examinar la libertad humana a la luz de lo que sabemos acerca de Dios. Porque sabemos que Dios no solamente conoce desde la eternidad todo lo que es o ha de ser, sino que también lo predetermina. Y se presenta, pues, el problema de cómo puede conciliarse la libertad humana con la predeterminación divina. Ante este problema, el mejor camino que puede tomarse es el de reconocer que la solución del mismo trasciende al poder de nuestro entendimiento.

Presupuesta la libertad humana, podemos inquirir la doctrina moral de Descartes. En su obra "Discurso del Método", antes de embarcarse en la explicación de su método de la duda, Descartes propone, para sí mismo, una ética provisional. Así se resuelve a obedecer las leyes y costumbres de su país, a ser firme y resuelto en sus acciones, y seguir fielmente incluso las opiniones dudosas (opiniones aún no establecidas más allá de toda duda), una vez que su mente las ha aceptado. Se resuelve también a tratar de vencerse siempre a sí mismo más que a la fortuna y a alterar sus deseos más bien que tratar de cambiar el orden del mundo. Finalmente, resuelve dedicar su vida entera al cultivo de su razón y a hacer tantos progresos como le sean posibles en la búsqueda de la verdad. Es obvio que tales máximas o resoluciones constituyen un programa

ma personal tosco pero eficaz, es decir, más preocupado por las exigencias prácticas que por el esmero teórico. Es un conjunto de máximas muy alejado de "la más alta y más perfecta ciencia moral, que, presuponiendo un conocimiento de las demás ciencias es el último grado de la sabiduría". Pero Descartes nunca llegó a elaborar esa perfecta ciencia moral.

No obstante escribió algunas cosas sobre temas de ética o sobre materias de interés para la ética. Así, puede ser útil que consideremos ante todo lo que dice sobre las pasiones, en la medida en que esto conviene a la filosofía moral.

El análisis cartesiano de las pasiones implica la teoría de la interacción. Es decir, Descartes mantiene que las pasiones son excitadas o causadas en el alma por el cuerpo. "Lo que en el alma es una pasión, es en el cuerpo, comúnmente hablando, una acción". En un sentido estricto, a las pasiones, "podemos definir las en general como las percepciones, sentimientos o emociones del alma que relacionamos especialmente a ésta, y que son causadas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus". Para explicar esa definición más bien obscura, Descartes hace las siguientes observaciones. Las pasiones pueden llamarse percepciones cuando esa palabra se utilice para significar todos los pensamientos que no son acciones del alma. (Las percepciones claras y distintas son acciones del alma). Podemos llamarlas sentimientos porque son recibidas en el alma, que las "siente". Y podemos, con mayor exactitud, llamarlas emociones, porque de todos los pensamientos que el alma puede tener son las pasiones las más propensas a "moverla", agitarla o perturbarla.

Las pasiones, dice Descartes, "son todas buenas en su naturaleza", pero puede hacerse un mal uso de ellas y se las puede dejar que crezcan excesivamente. En consecuencia, tenemos que controlar

las. Pero las pasiones "dependen absolutamente de las acciones que las gobiernan y dirigen, y sólo - pueden ser alteradas indirectamente por el alma". Es decir, las pasiones dependen de condiciones fisiológicas y son excitadas por éstas: todas están causadas por algún movimiento de los espíritus animales. Y la conclusión natural es, por lo tanto, que para controlarlas tenemos que cambiar las causas físicas que las producen, y no tratar de expulsarlas directamente sin hacer nada por alterar sus causas. Porque mientras éstas permanezcan, permanece la conmoción del alma.

Pero como las pasiones "solamente pueden llevarnos a cualquier clase de acción por intervención del deseo que excitan, es especialmente ese deseo lo que debemos tener cuidado de regular, y en eso consiste la principal utilidad de la moral". En consecuencia, el problema que se nos presenta es el de cuándo el deseo es bueno y cuándo es malo. Y la respuesta de Descartes es que el deseo es bueno cuando se sigue de un movimiento verdadero, y malo cuando se sigue de un error. Pero ¿cuál es el conocimiento que hace bueno al deseo? No hay una respuesta clara a esto. Al parecer, Descartes quiere decir que una primera condición de la elección moral es que se distinga lo que está en nuestro poder de lo que no está sometido a nuestro control. Los acontecimientos de este último tipo están ordenados por la providencia, y hemos de someternos a ellos. Pero, luego, una vez que nos hemos cerciorado de lo que está en nuestro poder, tenemos que discriminar entre lo que es bueno y lo que es malo. Y seguir la virtud consiste en realizar aquellas acciones que juzgamos que son las mejores. Estar en posesión de la beatitud, vivir feliz, "no es otra cosa que tener el propio espíritu perfectamente contento y satisfecho". ¿Cuáles son las cosas que nos aportan ese supremo contacto? Son de dos clases: las de la primera clase dependen de nosotros mismos, a saber, la virtud y la sabiduría. Las de la segunda, como el honor, las riquezas, la

salud, no dependen (al menos por entero) de nosotros mismos. Pero aunque el contento perfecto exige la presencia de ambas clases de bienes, sólo es tamos estrictamente interesados por la primera, a saber, por las cosas que dependen de nosotros mismos y que, en consecuencia, pueden ser obtenidas - por todos.

Para alcanzar la beatitud en ese sentido restringido hay que observar tres reglas. Según Descartes, son las reglas ya dadas en su obra el "Discurso del Método".

La primera regla es hacer todos los esfuerzos para conocer lo que debe hacerse y lo que no - debe hacerse en todas las circunstancias de la vida.

La segunda es tener una resolución firme y constante de llevar adelante todos los dictados de la razón sin dejarse desviar por la pasión o apetito. "Y es la firmeza en esa resolución lo que yo pienso que debe tenerse por virtud".

La tercera regla es considerar que todos los bienes que uno posee están fuera del alcance del propio poder, y acostumbrarse a no desearlos; "por que no hay nada sino el deseo y la pesadumbre...que pueda impedir nuestro contento". En una carta a la princesa Isabel, Descartes da las siguientes opiniones:

Para el recto juicio moral se requieren dos cosas: primero, el conocimiento de la verdad, y segundo, el hábito de recordar y asentir a ese conocimiento en todas las ocasiones necesarias. Y ese conocimiento supone el conocimiento de Dios; "porque nos enseña a echar a buena parte todo cuanto - nos precede, como expresamente enviado por Dios a nosotros".

Es necesario conocer la naturaleza del alma

como autosuficiente, independiente del cuerpo, más noble que éste, e inmortal.

Debemos reconocer la magnitud del universo y no imaginarnos un mundo finito hecho expresamente para nuestra conveniencia.

Cada uno de nosotros debe considerar que forma parte de un gran todo, el universo, y, más particularmente, de un determinado Estado, de una determinada sociedad, de una determinada familia, y que debe preferir los intereses del todo.

Hablando en general, como dice Descartes en otras cartas, el bien supremo consiste en el ejercicio de la virtud, o, lo que es lo mismo, en la posesión de todas las perfecciones cuya adquisición depende de nuestra voluntad libre, y en la satisfacción de la mente que sigue a dicha adquisición". Y "el verdadero uso de nuestra razón para la conducción de la vida consiste solamente en considerar y examinar sin pasión el valor de todas las perfecciones, tanto del cuerpo como del alma, que pueden ser adquiridas por nuestra industria, para que ya que estamos ordinariamente obligados a privarnos de algunas para tener otras, podamos hacer siempre la mejor elección".

*El tema del Racionalismo fue elaborado por:
Lcdo. Dalton Herrera A.

1.2. Godofredo Guillermo Leibniz

Nació en Leipzig (1646) y murió en Hannover (1716). Fue uno de los más vastos ingenios de la humanidad. Estudió las lenguas clásicas y conocía la filosofía escolástica. Gran matemático, descubrió el cálculo infinitesimal. Intervino activamente como diplomático en la política europea. Fundó la Academia de Ciencias de Berlín, de la cual fue el primer presidente. Trabó contacto con Bossuet

para unir al catolicismo y al protestantismo, pero no llegó a realizarse. Conocía la teología. En general, puede decirse que fue uno de los hombres más distinguidos de su tiempo.

En cuanto a las obras de Leibniz, vale destacar las siguientes:

Ensayos sobre Teodicea.

Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano.

Discurso de Metafísica.

Nuevo Sistema de la Naturaleza y de la interacción de las substancias.

Los principios de la Naturaleza y de la Gracia. Monadología.

Ensayos de Teodicea sobre la Bondad de Dios.

La Libertad y el Origen del Mal.

Con Leibniz acaba propiamente el período filosófico del racionalismo instaurado por Descartes, y en él se inicia la nueva época del idealismo. Leibniz se mueve, pues, en la problemática planteada por Descartes, Malebranche y Espinoza. Pero, por otra parte, se halla atento a las grandes cuestiones de la filosofía escolástica, y, sobre todo, del florecimiento teológico español del siglo XVII. También los empiristas ingleses, aunque sólo sea por vía de condicionamiento problemático, están presentes en Leibniz.

1.2.1. La idea de sustancia en Leibniz

El problema básico de Leibniz continúa siendo el mismo que el de Spinoza y Descartes: el de la naturaleza de la sustancia. Sus antecesores racionalistas habían simplificado las sustancias hasta llegar, con Spinoza, al nominalismo continuo ta que conocemos como la única sustancia. Por otra parte, ambos se confesaban mecanicistas, pero lo esencial del mecanicismo, dicho de un modo simple, consiste en quitar a las cosas toda iniciativa y to da autonomía en su actuar. En todo caso, la acción y el comportamiento vienen impuestos desde fuera,

desde los eternos designios de Dios, como en el caso de Spinoza.

A Leibniz no le gusta esta imagen de sustancia y se propone indagar una nueva. Leibniz puso el origen psicológico de la idea de sustancia en -conexión con la conciencia de sí. "Pensar un color y observar que uno lo piensa son dos pensamientos muy diferentes, tan diferentes como lo es el color del yo que lo piensa. Y, como yo concibo que otros seres pueden tener también el derecho de decir 'yo', o que de ellos podría decirse eso concibo así, lo que se llama 'sustancia' en general". 'Y es también la consideración del mismo yo lo que proporciona otras nociones metafísicas, como las de causa, efecto, acción, semejanza, etc., e incluso las de la lógica y la ética.

Hay verdades de hecho primitivas, así como verdades de razón primitivas. Y la proposición - "Yo existo" es una verdad de hecho primitiva, una verdad inmediata aunque no es la única. Esas verdades de hecho primitivas "son experiencias internas inmediatas de una inmediatez de sentimiento". No son proposiciones necesarias, sino proposiciones "fundadas en una experiencia inmediata". Estoy pues, siento que existo, y tengo consciencia de mí mismo como una unidad. De ahí derivo la idea general de sustancia como una unidad.

Ahora bien, observamos que los cuerpos visibles, los objetos de los sentidos, son divisibles; es decir, son agregados o compuestos. Eso significa que los cuerpos están compuestos de sustancias simples, sin partes. Esas sustancias simples de las que están compuestas todas las cosas empíricas son llamadas por Leibniz "mónadas". Son "los verdaderos átomos de la naturaleza, y, en una palabra los elementos de las cosas". No debe entenderse - que el empleo de la palabra "átomo" signifique que la mónada leibniziana se parezca a los "átomos" de Demócrito y Epicuro. "La mónada, que no tiene par

tes, no posee extensión, figura ni divisibilidad". "La mónada es simple, indivisible, inalterable; no comienza sino por creación y no acaba sino por aniquilamiento. La mónada, de que aquí hablamos, no es otra cosa que una sustancia simple, que entra a formar parte de los compuestos; simple quiere decir sin partes". Por simple, la mónada no puede ser movida ni alterada por la acción de algo superior. "Las mónadas no tienen ventanas por las cuales puede entrar o salir alguna cosa".

Cada mónada se diferencia de otra y cada una de ellas es un microcosmos que refleja todo el universo, por lo tanto constituyen centros metafísicos de fuerza activa, siendo su naturaleza puramente espiritual. Son diversidad de aspectos que se desarrollan en la mónada por su naturaleza de cambio constante que se desprende de su principio interno.

La filosofía de Leibniz se caracteriza por sus principios dialécticos; sostiene que en la naturaleza nada permanece estático y que por el contrario todo está en continuo movimiento y desarrollo mediante cambios infinitamente pequeños que modifican las formas iniciales de desarrollo: cada mónada es al mismo tiempo forma y materia debido a que cualquier cuerpo posee una forma material determinada. Aunque Leibniz sostiene que la forma es inmaterial y que, por tanto, las mónadas, como se ha dicho, carecen de extensión, y por lo mismo no existen en el espacio. De ahí que su desarrollo sea expresado sólo de manera ideal, es decir, como representación. Sabemos que las cosas del mundo material son infinitas y tienen sustancia; asimismo existe un número infinito de sustancias que se llaman mónadas que poseen una fuerza activa y que actúan independientemente una de otra con respecto a su mundo interior; actuando, eso sí, de común acuerdo gracias a la "armonía preestablecida" con la que Dios ha asegurado a las sustancias con su unidad y concordancia. Este mismo Dios, nos dice

Leibniz, estableció armónicamente y para siempre la unicidad entre el mecanismo físico del cuerpo y del alma; pues la relación entre el cuerpo y el alma está dada, debido a que el alma "es una finalidad del cuerpo, pero una finalidad interna; con respecto a este fin interno el cuerpo es un medio del alma. La armonía de cuerpo y alma no se reduce a su interacción, sino, es la relación de la 'armonía preestablecida', de la misma manera que el relojero establece una marcha sincronizada a un par de relojes.

A este propósito, transcribimos el ejemplo de Leibniz:

"Imagínese dos relojes que marchan perfectamente acordes. Esto puede conseguirse de dos maneras. La primera consiste en la influencia mutua de un reloj sobre otro. La segunda en el cuidado de un hombre que atienda de continuo ambos relojes. La tercera en la actitud de su marcha... construyendo los dos relojes con tanto arte y exactitud que podamos estar seguros de que han de marchar acordes en adelante, y esta es la vía del consentimiento preestablecido. Pónganse ahora el alma y el cuerpo en el lugar de los dos relojes..."

Este ejemplo nos permite comprender, aparte de la relación de cuerpo y alma, la variedad de los fenómenos que se desarrollan en su principio de auténtica racionalidad dentro de un espacio que se encuentra en continuo dinamismo y enmarcado en un esquema ideal de organización. Las mónadas, por lo tanto, constituyen el prototipo abstracto de la armonía preestablecida, o dicho de otro modo, la armonía establecida desde un principio.

Por otro lado, la armonía de las mónadas se justifica sobre la base del principio de razón suficiente que consiste en comprobar mediante una defi

nición "a posteriori" que Dios en la primera razón de las cosas, es decir, "la razón suficiente del mundo que existe de hecho y la razón suficiente de todos los mundos posibles".

Las verdades de hecho son contingentes y tienen como principio la conveniencia o elección de lo mejor y constituyen un número ilimitado de la serie de cosas que por el universo se encuentran dispersas y pueden ser negadas sin caer en contradicción.

Las verdades de razón son necesarias por cuanto son evidentes por sí mismas y el principio de contradicción constituye el soporte que aseguran su evidencia. En las verdades de razón todo opuesto es imposible, en tanto que en las verdades de hecho su opuesto es posible y se apoyan en el principio de razón suficiente, pero no se apoyan en el principio de contradicción, "puesto que su verdad no es necesaria y sus opuestos son concebibles".

1.2.2. El Dios de LEibniz

Dios es al mismo tiempo la razón suficiente del mundo que existe de hecho y la razón suficiente de todos los mundos posibles. Sin embargo, de entre los mundos posibles ¿por qué Dios ha elegido éste en especial? Es decir, que a más de realizar esta elección hubo una razón suficiente para la elección divina. Lo contrario equivaldría a decir que Dios desea algo o crea algo sin una razón suficiente, lo que necesariamente vendría a resultar como una contradicción a la sabiduría de Dios y por tanto un obrar de modo irrazonable.

Leibniz asegura que tiene que haber una razón suficiente para que Dios hiciese esta elección. Así como una persona X decide cruzar un puente, lo hace sobre la base de una razón suficiente para que libremente elija esta acción. En el caso de Dios, como en el de la persona X, existe una razón suficiente para la decisión, aunque no se nos diga por

sí mismo cuál es la razón suficiente. Esto quiere decir que se necesita algo más, una complementación al principio de razón suficiente, y Leibniz identifica esta complementación en el principio de perfección. Por lo tanto, Dios ha elegido a aquello que tiene el máximo de perfección porque consideró que la elección de este mundo era la mejor; de ahí que Dios ha creado al hombre para que éste elija lo mejor. He ahí el principio de perfección, al crear Dios lo que objetivamente es mejor y que el hombre actúa sobre aquello que mejor le parece, así como el señor X decidió que lo mejor era cruzar el puente. Leibniz asegura que "la verdadera causa por la que existen ciertas cosas y no otras ha de derivarse de los decretos libres de la voluntad divina el primero de los cuales es querer hacer todas las cosas del mejor modo posible". Así como la decisión del señor X para cruzar el puente es un acto voluntario y libre, de la misma manera, a Dios no se le ha impuesto una forma absoluta de elegir el mejor mundo, por cuanto su voluntad de por sí, es la causa positiva de todas las perfecciones que este mundo contine.

1.3. Blas Pascal y el Anticartesianismo Fideista

1.3.1. Vida y escritos de Pascal

Su concepción filosófica es ante todo anticartesianista, pues no cree en la razón, sino en la fe y en el sentimiento. Es un hombre con una actividad mental muy diferente a la de Descartes, aunque tuvieron sus puntos coincidentes: ambos fueron matemáticos y católicos. La diferencia estriba en que Descartes fue antes que nada filósofo y Pascal, en cambio, se distinguió primordialmente como apologista religioso, dirigiendo su mente hacia temas teológicos.

Blaise Pascal nació en Clermont, Francia, en el año de 1623. Realizó estudios de filosofía, física y matemáticas y realizó algunas investigacio

nes de carácter científico sobre la presión atmosférica. Inventó una máquina calculadora, inspirado por el deseo de ayudar a su padre en el cálculo de los impuestos cuando ocupaba un cargo en el gobierno francés. Sus estudios estuvieron encaminados -luego de su conversión, en la que reconoció la experiencia del Dios personal y del papel de Cristo en su vida- al estudio del hombre y sus problemas espirituales. También es verdad su preocupación -en torno a la elaboración de un cuerpo de verdades filosóficas racionalmente descritas; pero ante todo, Pascal es considerado como un apologista cristiano, por cuanto se preocupó en demostrar cómo la revelación cristiana podía resolver los problemas resultantes de las vicisitudes humanas. Pascal estableció categóricamente que había que mantener en su pureza los elevados ideales cristianos, evitando en todo momento las ideas de la corrupción humana, apoyándose para ello en el poder de la gracia divina.

Luego de su conversión al catolicismo, Pascal tuvo la idea de elaborar una gran apología de la religión cristiana, con la sana intención de "convertir" a los católicos indiferentes y a ciertos librepensadores y escépticos que no vivían de acuerdo a los preceptos de Cristo. Lamentablemente, con su prematura muerte, acaecida en 1662, no fue posible que haya completado su gran proyecto, aunque la obra quedó bastante adelantada. Lo que dejó, sería publicado con el título que hoy conocemos: Pensamientos de Pascal.

1.3.2. Sobre el Hombre

Para penetrar en nuestra propia esencia de hombres, Pascal asegura que no es posible hacerlo mediante la razón, debido a que ésta es débil, incierta e inútil. Si queremos acercarnos a la realidad humana hay que buscar otro camino que no sea el de la razón, sino el del corazón. La razón no puede penetrar en el mundo humano ni puede

pedir al corazón la prueba de sus primeros principios, "de la misma manera que el corazón no puede pedir a la razón el sentimiento de todas las proposiciones que ella demuestra". El corazón posee razones que la razón no conoce. La tarea del "espíritu de finura" es hacer valer las razones del corazón para penetrar en la vida moral, social, filosófica y religiosa del hombre, porque están fundados en el espíritu de comprensión del hombre. Si esto no es así, el hombre es incapaz de alcanzar sus objetivos. El hombre, sólo a través del corazón puede reconocer su verdadera miseria, de lo contrario se creará demasiado grande y hasta se enorgullecerá. Es necesario que, a través del corazón, el hombre comprenda que ni es demasiado grande ni insignificante; que sepa que no es igual a las bestias ni tan cercano a los ángeles. Si el hombre, a través de la razón pretende ser ángel, termina siendo bestia; si se enaltece, es necesario rebajarlo; y, si se rebaja, es necesario levantarlo. Pero -dice Pascal- el hombre por naturaleza es necio y no comprende los dos infinitos entre los que se halla situado: lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. No comprende que es nada en comparación con lo infinito y que es un todo en comparación con la nada. De ahí que la posición del hombre es estar en medio del ser y la nada; de esta posición surge un estado de desequilibrio, de inestabilidad e incertidumbre, negándose a reconocer lo que es, y procura no pensar en sí mismo por cuanto hace falta entenderse con el corazón y con la razón. Si el hombre no piensa en sí mismo, busca una evasión, y lo hace a través de la "diversión", refugiándose en las ocupaciones de la vida cotidiana como son el quehacer diario, el juego, los cargos elevados, la guerra, los inventos, etc. Toda esta "diversión" nace en virtud de que -lo más desagradable que le puede ocurrir al hombre es encontrarse de pronto sin vivencias, vacío, melancólico, en estado de ansiedad y de aburrimiento. Pero Pascal explica que esta "diversión" de ninguna manera constituye el estado de felicidad a que aspira el hombre, por cuanto no puede cerrar los ojos

al mundo circundante que es un mundo de miseria. Si así fuera, el hombre estaría negando su derecho a la dignidad y a pensar. Si éste reconoce su miseria e infortunio se encontrará frente a Dios y logrará descubrir que el único campo abierto que le queda es el de la fe; una fe, que aunque implique riesgo, es el mejor riesgo que a través del corazón se puede correr, y no el riesgo de la razón que no nos conduce a verificar el conocimiento de la naturaleza, por cuanto el hombre se encuentra limitado por los mismos límites que intrínsecamente el hombre conlleva.

1.3.3. El conocimiento de Dios

Pascal asegura que la razón natural es incapaz de conocer a Dios. Las pruebas del razonamiento humano son tan complicadas que tiene casi ningún efecto y es sólo la fe la que puede cerciorarnos de la existencia de Dios. Si a través de las pruebas dadas por la razón se tiene por objetivo convencer a los agnósticos y ateos, ya sea mediante pruebas metafísicas abstractas o de argumentos físicos, resulta que son del todo ineficaces. La única prueba válida para llegar a Dios es "el conocimiento de Dios tal como se reveló en Cristo, mediador y redentor, que el hombre tiene de su propia miseria". Si estas pruebas del razonamiento humano en algún momento sirven para ciertas personas, "sirven solamente en el momento en que aquéllas ven la demostración. Una hora más tarde ya temen haber podido ser engañados".

En la religión cristiana hay dos verdades: la una que hay un Dios, y la otra, que hay una corrupción en la naturaleza que nos hace indignos de El. Importa, entonces, conocer uno y otro aspecto. Si se conoce a Dios sin conocer nuestra propia miseria y si se conoce la miseria sin conocer al redentor, puede haber el peligro de que uno solo de estos conocimientos, produzca orgullo. En la filosofía se da este orgullo porque unos han conocido

a Dios pero no su miseria y otros, como los ateos, que conocen su miseria, pero no al redentor, lo que les causa desesperación. Por eso es que, las pruebas filosóficas no sirven para convencer a los incrédulos, por cuanto el conocimiento que pudieren alcanzar sería conocimiento de Dios sin Cristo y eso significa deísmo, y el deísmo no es cristianismo. Si se pretende buscar a Dios sin Jesucristo, deteniéndose en la naturaleza, no encontrarán luz que les ilumine ni les satisfaga, por cuanto se formarán un modo propio de conocer a Dios y de servirle sin conocer a su mediador Jesucristo; de ahí que, fácilmente caen en el ateísmo o en el deísmo que son dos cosas que la religión cristiana detesta por igual.

En conclusión, se podría decir que lo que Pascal buscó es interesarse por el conocimiento de Dios como fin sobrenatural del hombre, tal como se reveló en Cristo mediador y redentor. Excluye por tanto al teísmo filosófico en todas sus corrientes y a la religión natural también en todas sus formas. El fin último del filosofar de Pascal es la fe, una fe que desde luego no es objetiva ni racional, sino todo lo contrario. De ahí que, aparentemente, por esa exageración en desestimar la razón, muchos lo hayan acusado de fideísta y con un marcado anticartesianismo. Lo que sí tenemos que reconocer es su originalidad y genio como apologista cristiano, manifestada en su interés de preparación moral para la fe y en la importancia en que su pensamiento ha influido notablemente en la historia de la apologética cristiana.

2. EL EMPIRISMO

El empirismo es una corriente filosófica que da excesivo interés a los sentidos y considera a la experiencia sensorial como única fuente del conocimiento y afirma que todo el saber se fundamenta en

la experiencia. Esta corriente se desarrolla casi a la par que el racionalismo. El empirismo es impulsado por un gran número de pensadores ingleses: Francisco Bacon, Juan Locke, Jorge Berkeley, David Hume y Juan Stuart Mill, entre otros que, por razones de espacio, no serán tratados en este documento.

2.1. Empirismo Materialista Inglés

La consolidación del capitalismo en varios países de Europa, caracterizó los grandes avances de la filosofía materialista. Francisco Bacon, Juan Locke, entre otros, marcaron el comienzo de una nueva forma de materialismo, bastante diferente de aquella concepción de materialismo ingenuo de los antiguos. Entre las nuevas particularidades de este nuevo materialismo encontramos que se caracteriza por servir preferentemente a los intereses del desarrollo capitalista y por ende a las causas de la gran burguesía. Se trata también de un materialismo que se desarrolla a la par que se desarrollan las ciencias naturales y se combina con el método metafísico. Se destaca también que ésta es una época muy marcada de luchas internas entre el materialismo y el idealismo en donde algunas doctrinas fueron criticadas muy duramente de parte y parte.

2.1.1. El empirismo materialista de Francisco Bacon

Francisco Bacon, nació en Londres (1561-1626) es el fundador del empirismo materialista inglés. Estudió humanidades hasta graduarse de abogado. Fue elegido miembro del Parlamento Inglés y llegó a ser Canciller de Inglaterra. Bacon vivió en los primeros momentos del desarrollo político y colonial de Inglaterra. Se declaró partidario y entusiasta por el desarrollo de la industria y se convirtió en el ideólogo de la "nueva nobleza" Su ambición desmedida para ocupar altos cargos, los logra a costa del servilismo más incondicional, in

clinándose a los caprichos más intolerables del rey. Durante su agitada vida política no dejó de dedicar algunas horas para el cultivo de la literatura y de la filosofía en especial, a la cual se consagró de lleno luego de su escandalosa caída política, en la que fue declarado culpable por el Parlamento, por el crimen de corrupción, condenado a prisión en la torre de Londres por el tiempo que el rey fijase, y a pagar 40.000 libras esterlinas de multa. Luego - el rey lo indultaría de todos sus cargos y de las incapacidades a que lo condenara el Parlamento.

Dentro de la filosofía, su obra fundamental es "Novum organum" en la que desarrolla una nueva concepción de las tareas de las ciencias y en la que formula las bases de la inducción científica al declarar que la finalidad del conocimiento consiste - en la capacidad de los adelantos científicos para aumentar el poder del hombre sobre la naturaleza. Bacon sostiene que para alcanzar la verdad es necesario cambiar de método y lo hace a través de la inducción científica, que está íntimamente ligada a la experimentación, a la observación y al análisis. El método científico inductivo consiste en la perfección de los hechos singulares hasta lograr que se conviertan en tesis y conclusiones más generales.

2.1.1.1. Teoría de los ídolos o clasificación de los prejuicios

Para aplicar el método inductivo en el origen del conocimiento de la naturaleza, se lo hará a partir de la observación; pero para ello hay que quitar todo cuanto estorba, todo impedimento que pueda comprometer el proceso inductivo, para que el intelecto no se extravíe. Bacon sostiene que hay que librarse de ciertos prejuicios que se interponen entre el espíritu y las cosas para lograr la verdad. A estos prejuicios que son una amenaza constante y que no permiten que el método inductivo se desarrolle, Bacon los denomina Teoría de los Ídolos, por cuanto son falsos dioses del conoci

miento que obstaculizan la concepción de la verdad. A esta clase de prejuicios hay que demolerlos, terminar con ellos, debido a que son falsas creencias que se oponen a que observemos la naturaleza, tal como un niño con su apacible ingenuidad lo haría.

Son cuatro los prejuicios o ídolos que - Bacon los explica claramente: ídolos de la tribu, de la caverna, del mercado y del teatro.

Ídolos de la tribu.- Estos ídolos dificultan el juicio objetivo y son comunes a toda la humanidad. Afectan a los hombres a causa de las limitaciones de su espíritu. Sucede que se ha vuelto natural juzgar las cosas no según lo que son, sino según las esperanzas, las pasiones, y por esa forma fácil de dejarse llevar por las abstracciones que afectan nuestra comprensión. Bacon advierte sobre el peligro de confiar en las apariencias, en los datos de los sentidos no comprobados - ni sometidos a crítica. "Los sentidos son en sí mismos débiles y desorientadores". Si queremos elaborar una interpretación científica de la naturaleza, será necesario servirse de varios experimentos adecuados y no sólo apoyarse en los sentidos, ni aun cuando son complementados con otros instrumentos. Se sostiene, entonces, que la mente humana es muy confiada para recibir ideas en las que - se cree sin ninguna otra consideración que esa misma confianza.

Ídolos de la caverna o cueva.- Son los errores característicos de cada individuo derivados de su conformación psíquica, temperamento, educación, lecturas, gustos, y de toda clase de influencias que ha recibido en su mundo circundante y que se encierran en la caverna de sí mismos. Estos antecedentes llevan a que el individuo interprete los fenómenos según su propia - contextura interna, es decir, según el punto de vista de su propia madriguera o caverna, aferrándose ciegamente a sus ideas porque las considera suyas

así no sean verdaderas.

Idolos de la plaza o mercado.- Son errores que se originan por la influencia del lenguaje, en la conversación común con los demás. El lenguaje, muchas de las veces puede obstaculizar la expresión, debido a que las palabras, cuando no son finosamente expresadas, proyectan su ambigüedad sobre las ideas, creando confusión, equívocos, obscuridad e incertidumbre.

Idolos de teatro.- Son la mayoría de los tratados filosóficos anteriores y de otras disciplinas que provienen de la falta de experiencia, de la inmodestia y de la falta de seriedad, por eso "no pasan de ser piezas teatrales que representan mundos irreales de creación humana". Estos prejuicios son originados por la influencia de grandes personalidades, que como autores se desenvuelven en el teatro de la historia. Tal es el caso -dice Bacon- de la falsa sofística de Aristóteles que corrompió con su dialéctica la filosofía natural. En igual sentido, la filosofía empírica, que sólo se ha basado en observaciones al apuro, descuidadas, estrechas y oscuras, y así, otras teorías dogmáticas de grandes tratados filosóficos, que han demostrado ser faltos de credibilidad y que, sin embargo, han influido en el desarrollo y progreso de la humanidad.

2.1.1.2. La inducción y el concepto materialista de las formas

La finalidad del método inductivo es conducirnos a encontrar la esencia de los fenómenos naturales. Es buscar su causa íntima y esencial. En otras palabras, es inducirnos a buscar su forma.

¿Qué es la forma Baconiana? Es el aspecto físico de los fenómenos que se producen a través del movimiento de las partículas materiales que in

tegran el cuerpo. El movimiento de las partículas es el movimiento natural de los átomos que son "la fuerza original y única que dan forma a todas las cosas a partir de la materia". El átomo no tiene progenitor, es decir, carece de causa.

Bacon asegura que también son materiales todas las cualidades y propiedades que tiene un objeto. Todo objeto posee una variedad infinita de cualidades sensorialmente perceptibles.

La inducción inductiva consiste en demostrar que la materia en un objeto tiene diversas formas inherentes al objeto. "La forma constituye la esencia material de una propiedad del objeto". Así, por ejemplo, el calor tiene forma porque posee un determinado tipo de movimiento. Bacon asegura que los objetos pueden tener varias formas con respecto a sus propiedades; propiedades que en ningún momento existen aisladas de las otras propiedades de ese mismo objeto.

2.1.1.3. La clasificación de las ciencias

Bacon divide el saber humano sobre la base de la triple facultad del alma racional. La ciencia, para su división, es posible debido a la memoria, la imaginación y la razón, que son las tres facultades del alma racional. Bacon asigna la historia a la memoria, debido a que ésta conserva los hechos. La imaginación reproduce los hechos y de ellos se deriva la poesía. La razón combina los hechos y de ahí resulta la filosofía.

La filosofía comprende tres divisiones: la primera, concerniente a Dios; la segunda, a la naturaleza; y, la tercera, al hombre.

A esta primera división se la denomina filosofía primera por cuanto es la ciencia de los axiomas. La filosofía primera, que se ocupa de Dios es la teología natural o racional; aquí no entra la

teología inspirada o sagrada, debido a que ésta resulta de la regulación divina y no del razonamiento humano.

La segunda división, llamada filosofía de la naturaleza, comprende dos ramas: física especulativa y física operativa. La filosofía natural - especulativa se subdivide en metafísica que es la ciencia de las causas formales y finales y en física especial que estudia las causas eficientes y materiales. La física operativa es la aplicación de la física especulativa que comprende dos ramas: la mecánica y la magia. La mecánica viene a ser la aplicación de la física en la práctica, en tanto que la magia es metafísica aplicada. Bacon explica que no se entienda por magia los acontecimientos supersticiosos, sino a aquella magia verdadera que se refiere a la aplicación práctica de la ciencia de las leyes o formas ocultas. La filosofía natural, tiene su accesorio o apéndice que son las matemáticas. La matemática pura que comprende la geometría y la aritmética. La matemática mixta comprende la música, la cosmografía, la economía, la arquitectura, etc.

La tercera división se ocupa del hombre, y por ende se convierte en la parte principal de la filosofía que comprende a la antropología y a la filosofía política. La antropología es la ciencia del cuerpo humano de cuyo estudio se encarga la medicina. Finalmente, la filosofía política, que es considerada por Bacon como la resultante de un bien para el servicio que el hombre presta y obtiene en la sociedad civil, mediante el contacto y libre asociación con su prójimo, ya sea mediante las diversas obras de ayuda que el hombre recibe en la sociedad, en sus asuntos prácticos, o también la protección que el gobierno le proporciona dentro del marco de la justicia y de la equidad universal.

2.1.2. El empirismo materialista de Jhon Locke

Economista, político, escritor y filósofo. Nació en Wrington (1632 - 1704). Estudió filosofía, medicina y ciencias naturales en la universidad de Oxford de la cual llegó a ser su profesor. Dejó a un lado la escolástica, por considerarla "obscura" y llena de problemas rebuscados, y se inclinó por la doctrina de Descartes, aunque nunca fue un cartesiano. Por sus actividades políticas fue desterrado a Holanda. A su regreso desempeñó algunos cargos burocráticos. Su influencia en la filosofía fue bastante significativa.

Sus obras principales son:

Cartas sobre la tolerancia.

Ensayos sobre el gobierno civil.

Pensamientos sobre la educación.

Ensayos sobre el entendimiento humano, entre otras.

2.1.2.1. La teoría del conocimiento

Locke sostiene que en la mente humana no existen ideas innatas, porque el origen único de las ideas sólo puede ser la experiencia.

El alma es una hoja de papel en blanco. En ella se va escribiendo gracias a la percepción sensible y la experiencia. Para el funcionamiento del conocimiento humano existen dos clases de experiencia: interna y externa.

La experiencia externa está dada por las sensaciones que imprimen en el alma imágenes del mundo exterior, debido a la influencia de los sentidos sobre las cosas que se encuentran fuera de nosotros. La experiencia interna, en cambio, informa al alma sobre las ideas de las propias actividades. Dígase por ejemplo, el querer o no querer realizar algo, observar, oír, dudar, etc., etc.

La experiencia o percepción externa es da-

ble al momento de percibir las cualidades de las cosas: ideas de cualidades primarias e ideas de cualidades secundarias. Las primarias pertenecen a los objetos y son los sentidos los que nos dan noticia de las cualidades que existen en las cosas externas; por ejemplo: la figura, la densidad, movimiento, extensión y número de los cuerpos. Las secundarias son las cualidades que no se encuentran en las cosas mismas, sino que están únicamente en el alma y no en el mundo externo; así por ejemplo, el color, el olor, el sonido, la luz, el gusto, el dolor, etc.

En resumen, son tres los principios fundamentales del conocimiento humano, según lo plantea Abrahan Gutiérrez:

- No existe nada en el intelecto si primero no estuvo en los sentidos, en las sensaciones.

- No existen ideas innatas; el conocimiento nace con la experiencia y se deriva de ella, por eso, ni los niños ni los locos tienen las ideas del hombre culto.

- El alma es la razón del hombre. Al nacer es una hoja limpia, aún no escrita. Sólo con la experiencia se escribirá esa hoja: se escribirá conocimiento.

Leamos a continuación la interpretación - que Frederick Copleston hace, en su "Historia de la Filosofía", sobre la formación de las ideas, en cuanto que Locke las distingue entre ideas simples y complejas:

"Según la concepción de Locke, la mente desempeña un papel meramente pasivo; es decir, que las ideas son "transmitidas a la mente" e introducidas en la misma y que ésta no juega papel activo alguno en la formación de las ideas. Pero esto consti

tuirá una interpretación equivocada de la teoría lockiana. Locke distingue entre ideas simples y complejas. La mente recibe las primeras de manera pasiva, pero de sempeña un papel activo en la producción de las últimas.

Como ejemplo de ideas simples cita Locke - la frialdad y dureza de un trozo de hielo, la fragancia y la blancura del lirio, el gusto del azúcar. Cada una de estas "ideas" nos viene dada a través - de un solo sentido. Así, la idea de la blancura se nos da a través del sentido de la vista, mientras - que la idea de la fragancia la percibimos con el olfato. Locke, por consiguiente, denomina a este tipo de idea "ideas de un sentido". Pero hay otras ideas que recibimos a través de más de un sentido. Estas son las de "forma, reposo y movimiento, espacio y extensión". Pues éstas originan impresiones perceptibles por la vista y el tacto; y podemos recibir en nuestras mentes las ideas de extensión, forma, movimiento y reposo de los cuerpos, por medio - de la vista y del tacto a la vez". Ambas clases de ideas simples son ideas de la sensación. Pero hay también ideas simples de la reflexión, de las cuales son las principales las de "percepción, pensamiento y volición o voluntad".

Hay además otras ideas simples "que entran en la mente por todas las vías de la sensación y la reflexión, por ejemplo, las de placer o gozo, y su contraria, la de pena o malestar, las de fuerza, existencia, unidad".

De este modo, el placer o el displacer, el gozo o el malestar, acompañan a casi todas nuestras ideas de reflexión y de sensación mientras que las de "existencia o unidad son dos ideas sugeridas al entendimiento por cada uno de los objetos en el ámbito exterior, y por cada idea en la esfera interior". De esta manera obtenemos también la idea de la fuerza, a partir de la observación de los efectos

que los cuerpos de la naturaleza producen los unos sobre los otros y de la autoobservación de nuestra propia capacidad de mover a voluntad los miembros de nuestro cuerpo.

Es por ello que podemos distinguir cuatro clases de ideas simples, cuya característica común es la de ser recibidas pasivamente. "Por consiguiente, los objetos de nuestros sentidos, al menos muchos de ellos, imponen sus ideas a nuestra mente - queramos o no; y las operaciones de la misma no tienen lugar sin que adquiramos alguna noción, siquiera sea oscura, de ellas. Ningún hombre puede desconocer totalmente lo que hace cuando piensa". Además, una vez que la mente posee esas ideas simples no puede alterarlas o destruirlas o sustituir las por otras a voluntad. "No está en manos del ingenio más penetrante, ni del entendimiento más comprensivo, por mucha que sea su rapidez o riqueza de pensamiento, insertar ni estructurar una nueva idea en la mente, que no se haya instalado en ella de los modos antes mencionados; ni ninguna fuerza del entendimiento puede destruir las que están en el mismo".

Por otra parte, la mente puede forjar ideas complejas, sirviéndose de ideas simples como materia prima. Un hombre puede obtener una idea compleja combinando dos o más ideas simples. No está con finado en la observación y en la introspección, sino que puede combinar según su voluntad los datos de la sensación y de la reflexión para formar nuevas ideas, cada una de las cuales puede ser considerada como ente y recibir un nombre. Tales son, por ejemplo, la idea de "belleza, gratitud, un hombre, un ejército, el universo".

La noción general que Locke tiene de idea compleja presenta pocas dificultades. Por ejemplo combinamos las ideas simples de blancura, dulzura, y solidez para formar la idea compleja de un terrón de azúcar. Sin duda es discutible el sentido en que cabe llamar con propiedad "simples" a las ideas

simples de que habla Locke, del mismo modo que se plantea también el problema de en qué sentido pueden ser denominadas "ideads". Sin embargo, la noción general es bastante clara, en tanto no entremos en un análisis excesivamente minucioso. Pero Locke complica la cuestión al dar dos clasificaciones distintas de las ideas complejas. En la relación primitiva del Ensayo dividía las ideas complejas en ideas de sustancias (por ejemplo, la idea de un hombre, de una rosa o del oro), de sustancias colectivas (por ejemplo, de un ejército), de modos o modificaciones (de las figuras, por ejemplo, o del pensar o del comer) y de relaciones ("la consideración de una idea en su relación con otra"). Y esta clasificación reaparece ya en el Ensayo una vez publicado, reducida a las tres clases de modos sustancias y relaciones. Se trata de una clasificación desde el punto de vista de los objetos. Pero incluye en el mismo Ensayo otra clasificación ternaria, colocándola en primer plano. Esta clasificación atiende a las distintas actividades que desempeña la mente. La mente puede combinar ideas simples reuniéndolas en una "y de este modo se originan todas las ideas complejas" -observación que a primera vista parece reducir el campo de las ideas complejas a las ideas de este tipo-. En segundo término la mente puede considerar dos ideas simples o complejas y compararlas entre sí sin unir las en una. Así obtiene las ideas de relaciones. Y por último puede separar unas ideas "de todas las demás que las acompañan en su existencia real; esto recibe el nombre de abstracción, y por este procedimiento se originan todas las ideas generales". Después de dar esta clasificación en la cuarta edición del Ensayo, Locke procede a continuación a exponer la clasificación primitiva. En los siguientes capítulos sigue ocupándose en primer lugar de los modos, después de las sustancias y a continuación de las relaciones.

Una vez formulada la teoría general de las ideas simples y complejas, Locke se consagra a jus

tificarla, mostrando cómo las ideas abstractas más alejadas de los datos inmediatos de la sensación y de la reflexión son de hecho explicables a base de la comparación y combinación de las ideas simples". (COPLESTON, Frederick; Historia de la Filosofía; publicado por ARIEL, Barcelona; 1975, Tomo V. págs. de la 81 a la 83).

2.2. Empirismo Idealista Inglés

La revolución burguesa de los ingleses, ocurrida en 1688 en Inglaterra, favoreció los intereses de la nobleza y de la gran burguesía inglesa, por cuanto sus privilegios de casta y de prosperidad económica, seguían intocables. Las clases dominantes supieron actuar con astucia para aplastar el intento de emancipación de las masas trabajadoras - que querían solucionar sus problemas de angustia y miseria en que aún se debatían. En estas circunstancias nace Jorge Berkeley, quien es considerado como el máximo representante de la filosofía idealista-subjetiva o inmaterialista.

2.2.1. Jorge Berkeley y el idealismo subjetivo

Berkeley nació en Irlanda (1685-1783). Estudió matemáticas, idiomas, lógica, teología y filosofía. En 1709 fue ordenado diácono y en 1710 sacerdote por la iglesia protestante. Se desempeñó como profesor por muchos años, los cuales le sirvieron para elaborar algunos escritos. Entre sus obras de mayor importancia, constan:

Principios del conocimiento humano.

Tres diálogos entre Hylas y Filonús Siris.

Todos encaminados a refutar las teorías del materialismo y del ateísmo, razón por la cual se convierte en el auténtico representante del idealismo subjetivo de la filosofía idealista. Entre sus cargos de mayor jerarquía desempeñó el de obis-

po de Irlanda. Los últimos años de su vida los pasó en Londres, junto a su esposa y demás familia, muriendo en relativa paz en Oxford en el año de 1753.

2.2.1.1. Negación de la materia

La filosofía de Berkeley atrae la atención por la forma audaz con que hizo ciertos planteamientos. La intención de su pensamiento era refutar definitivamente la concepción filosófica de los ateos escépticos, al considerar, por ejemplo -y esta es la esencia de su pensamiento- que sólo existe Dios, los espíritus finitos y las ideas de los espíritus. Pero para conocer y comprender la filosofía de Berkeley hay que comenzar cuestionándonos qué significa el término idea para este filósofo. La afirmación que hace sobre la no existencia de la sustancia material, a primera vista nos parece un tanto extraña y radical.

La idea -dice Berkeley- no es abstracta, sino concreta y singular. Por considerar a las ideas como si fueran abstractas se ha originado la creencia de creer en la existencia de los cuerpos con independencia del sujeto que los percibe. La idea sólo es la:

"representación sensible de algo; y por ser sensible, y porque no existen representaciones abstractas, es siempre particular. Pero idea es, al mismo tiempo, la cosa misma percibida. Aunque usada en ambos sentidos, la significación de la palabra idea es desafortunada; sin embargo, desde el punto de vista de Berkeley no existe confusión ni contradicción entre ambas concepciones, puesto que todo es representación. Es decir, no existen cosas con independencia del espíritu que las percibe. Por esto puede decir Berkeley que sólo existen en este doble sentido, y la

vaguedad del término hace posible que quede afirmada la realidad del mundo exterior en sentido corriente y al mismo tiempo negada - su existencia absoluta en sentido metafísico". (Luis Rodríguez Aranda, del prólogo a "Principios del conocimiento humano", en *Historia del Pensamiento*, ediciones Orbis, S.A. Barcelona, 1986, P. II.).

Como se puede apreciar, todo lo que existe es, en última instancia, sólo ideas, es decir, que el ser de las cosas consiste en ser percibidas. De esta manera, la realidad de las cosas no es material sino espiritual. La cosa no es la cosa en sí como la llamamos y la vemos, sino sólo una colección de ideas. La materia, por lo tanto, no es lo que vemos ni es lo que creemos. Todos pensamos -nos dice- que porque vemos las cosas, las tocamos, las saboreamos y nos dan una serie de sensaciones, creemos y estamos convencidos de que existen. Las sensaciones que tenemos de las cosas no son más que ideas que están en nuestro espíritu. Todos los objetos que percibimos a través de los sentidos son ideas. Las ideas no están fuera, sino dentro de nuestro espíritu. Las cosas existen -dice Berkeley- pero en nosotros, en nuestro espíritu y no tienen ninguna sustancia fuera del espíritu. Por ejemplo, el caso de una manzana que es de consistencia determinada, tiene un cierto color y sabor y tamaño sólo cuando es posible percibirla; fuera del espíritu que la percibe, no es posible que exista.

"Esto quiere decir que no existe una sustancia corpórea o materia, en el sentido en que comúnmente se entiende, esto es, como objeto inmediato de nuestro conocimiento. Este objeto es solamente una idea, y la idea no existe si no es percibida. La única sustancia real es, pues, el espíritu que percibe - las ideas". (Nicolás Abbagnano. *Historia de la Filosofía*. Tomo II. Ediciones Montaner y Simón, S.A., Barcelona, 1955. P. 263).

Pero Berkeley afirma que nuestro espíritu sería incapaz de crear las ideas por sí solo, si a sí fuere nuestro espíritu podría crear lo que quisiera (bastaría con pensar en un avión para servirnos de él cuantas veces se deseara), como sucedería si las creara por sí mismo. Berkeley manifiesta - que hay que aceptar que otro espíritu más poderoso, Dios, es el que crea las ideas en nuestro espíritu y es quien nos impone las ideas del mundo que encontramos en él.

Mas Berkeley, de ninguna manera quiere aniquilar la realidad del mundo exterior, como muchos han creído, justamente por la forma como afirma su concepción inmaterialista. El mismo Berkeley es muy claro, cuando en su enunciado XXXVII de "Los principios del conocimiento humano" rechaza la noción filosófica de sustancia, pero no la vulgar: "Se dirá que la consecuencia -dice Berkeley- de to do esto es la negación de toda sustancia corpórea.

"A lo que respondo que, si la palabra sus tancia se toma en el sentido vulgar, estos es, como una combinación o reunión de cualidades sensibles, extensión, figura, volumen, peso, etc, en ninguna manera se puede decir que hayamos negado - su existencia.

"Pero tomada la palabra sustancia en sentido filosófico, como sustentáculo de accidentes, o cualidades que existen fuera de la mente, es indudable que la negamos. Si es que se puede negar aquello que jamás ha existido, ni aun en la imaginación".

Cuando Berkeley expuso su teoría sobre la negación de la materia en su libro "Principios del Conocimiento Humano", se convirtió en el blanco de duras críticas. Muchos decían que había llegado - al colmo de la insensatez al negar lo más obvio, ya que ningún hombre normal pondría en duda la exis tencia de la materia como algo que el mismo Espíri

tu Supremo ha creado. Pero es seguro que Berkeley no creó su filosofía como el producto de una mera fantasía extravagante. Algunos, aunque no comparaban sus argumentos, decían que la filosofía de Berkeley era difícil de rabatir. La valoración de su doctrina surge

"Como un intento de salvaguardar la existencia real del mundo del espíritu frente a la supremacía que quería conceder a la existencia de las cosas exteriores. Quiere demostrar por todos los medios que no es posible hablar de existencia sin, al mismo tiempo, implicar una mente que la perciba. Existencia significa percepción, y pensar de otro modo es contradictorio. No hay existencia absoluta, es decir, con independencia de una mente que la perciba. Berkeley se valió del concepto de "idea" para fundamentar su opinión. Creer que todas las cosas externas son ideas, es reducir el mundo exterior a la conciencia. Si Berkeley no hubiera partido, ya desde el comienzo, de la existencia de Dios, inevitablemente habría llegado a ella. Su filosofía tiene que fundarse en una teodicea. sin la admisión de Dios su doctrina se hunde, ya que si suponiendo que no existiera Dios, se le preguntara qué ocurre con las cosas cuando el hombre deja de percibir las no habría respuesta para tal cuestión, a menos de caer en el absurdo. Dios es el fundamento último de la existencia de las cosas. Las cosas existen porque Dios las percibe".

(Luis Rodríguez Aranda, del prólogo a "Principios del conocimiento humano", en Historia del Pensamiento, Ediciones Orbis, S.A., Barcelona, 1986, P. 12).

La filosofía idealista de Berkeley ha llegado a ser considerada por muchos como un verdadero sofisma, por cuanto las ideas no permiten unir al

objeto con la conciencia del sujeto, sino que, por el contrario, son una especie de muro o muralla que separan al objeto del sujeto, apartándolo de las imágenes sensibles del mundo exterior y considerando a las ideas como lo único existente.

Si la verdad no está en el mundo exterior sino en el espíritu y sólo en forma de ideas, resulta que todo intento por transformar la sociedad es adrede. Según Berkeley sólo debemos preocuparnos por nuestro propio perfeccionamiento espiritual; para qué luchar hacia una vida mejor en este mundo que en definitiva no existe.

En todo caso, es probable que la doctrina de Berkeley ha sufrido un sinnúmero de malentendidos, lo que, indudablemente, ha llevado a muchos estudiosos a dar interpretaciones erróneas. Así, pues, ofrecemos al lector atento una parte de la exposición de su pensamiento, para que con su agudo criterio, interprete cuidadosamente los capítulos XVIII al XXIV de sus "Principios del Conocimiento Humano".

XVIII. La existencia de los cuerpos externos exige demostración.

Aun cuando fuera posible que las sustancias sólidas, dotadas de figura determinada y móviles existieran sin la mente y fuera de ella, correspondiendo a las ideas que tenemos de los cuerpos, ¿cómo llegaríamos a conocer todo esto? Habrá de ser o por medio de los sentidos o por la razón.

Ahora bien, en lo que hace a los sentidos, por ellos tenemos conocimiento solamente de vuestras sensaciones, ideas, es decir, aquello que percibimos inmediatamente, llámese como se llame, pero no nos informan de la existencia extramental o no percibida de cosas semejantes a las que per-

cibimos.

Esto lo admiten de buen grado los mismos ma
terialistas: por consiguiente, el único me-
dio de conocer las cosas externas ha de ser
la razón, infiriendo su existencia de lo per
cibido inmediatamente por los sentidos.

Más no se comprende cuál pueda ser el funda-
mento para admitir la existencia extramen-
tal de los cuerpos, a partir de nuestras per-
cepciones sensitivas, sin haber ninguna co-
nexión necesaria entre ellas y nuestras i-
deas, lo que ni aun los mismos defensores -
de la materia pretenden establecer. Lo que
sí es permitido afirmar, y todos lo concede-
rán, es que podemos ser afectados por las i
deas que actualmente poseemos, aun sin la e
xistencia de cuerpos que se les asemejen:
tal ocurre en los sueños, vesanias y casos
parecidos.

De aquí resulta evidente que la suposición
de cuerpos externos no es necesaria para pro-
ducir las ideas; pues se ve que éstas en o-
casiones, tal vez siempre, surgen sin la
presencia de aquéllos, de la misma manera -
que a veces creemos verlos y tocarlos sin
que estén presentes.

XIX. La existencia de los cuerpos externos
no aporta explicación alguna sobre el modo
de producirse nuestras ideas.

Aun en el supuesto de que pudiéramos tener
todas nuestras sensaciones sin ellos, pare-
ce más cómodo pensar que existen siendo se-
mejantes a nuestras percepciones; de esta
manera se podría afirmar con alguna probabi-
lidad que hay cosas o cuerpos que producen
su propia imagen en nuestra mente.

Pero tampoco esto da ningún resultado: pues
aun concediendo a los materialistas que exis-

tan los cuerpos externos, no por eso explican mejor la producción de las ideas, ya que ellos mismos se declaran impotentes para comprender cómo pueda actuar un cuerpo sobre el espíritu, o cómo un cuerpo pueda imprimir una idea en la mente.

De donde resulta que la producción de ideas o sensaciones en nuestras mentes no puede ser razón para que tengamos que suponer unas sustancias materiales o corpóreas, ya que con tal suposición y sin ella está reconocido que la producción de las ideas queda sin explicación alguna.

Así pues, aun cuando se pudiera suponer que los cuerpos existiesen sin la mente, no dejaría ello de ser una opinión harto precaria pues obligaría a pensar sin razón alguna que Dios había creado un gran número de cosas inútiles, sin objeto ni finalidad visible.

XX. Un dilema.

En definitiva: de existir los cuerpos externos, nunca nos será posible llegar a saber tal cosa; y de no existir, tendríamos las mismas razones que ahora para admitir su existencia.

Supongamos, en efecto -cosa que cae dentro de lo posible-, que una inteligencia, sin ayuda de cuerpos externos, fuese afectada por una serie de sensaciones o ideas idénticas a las que tú tienes, impresas con el mismo orden y con igual viveza: ¿no tendría esa inteligencia todas las razones para creer en la existencia de las sustancias corpóreas, representadas por aquellas ideas, y de admitir que estas ideas eran producidas por los cuerpos en su mente, con el mismo fundamento que pueda tener para aceptar igual supuesto cualquiera que, siguiendo el concepto tradicional, esté persuadido de que los cuerpos

existen fuera de la mente?

Esto no admite réplica; y ello sería razón suficiente para que toda persona razonable pusiera en tela de juicio los argumentos - que se aducen en pro de la existencia extramental de los objetos.

XXI. Si después de lo dicho hubiera necesidad de presentar nuevas pruebas contra la existencia de la materia, recordaría algunos de los muchos errores y dificultades (incluso impiedades) a que ha dado origen la antigua tesis. De ella surgieron innumerables controversias y disputas en el campo de la filosofía, y no menos numerosas e importantes en materia de religión. Mas - no descenderé a detallarlas en este lugar; primero, porque creo innecesarios los argumentos a posteriori para confirmar lo que a priori se ha demostrado suficientemente; y segundo, porque ya tendremos ocasión de volver a insistir sobre lo mismo.

XXII. Temo haber sido demasiado prolijo - al tratar esta materia. Pues cualquiera - de mis lectores se podrá preguntar a qué fin conduce tal abundancia de pruebas para lo que en uno o dos renglones puede quedar demostrado con una sencilla reflexión, o una introspección no muy profunda del propio pensamiento. Bastará el intentar concebir como posible la existencia extramental o sin percepción de un sonido, una figura, un movimiento o un color, para convencerse de que tal intento lleva consigo flagrante contradicción.

Para mí resulta ventajoso estribar argumentación en esta convicción individual; si alguien es capaz de concebir tan sólo una sustancia extensa y móvil, o en general, cualquier idea o cosa semejante a una idea

con existencia independiente de la mente que la percibe, me declaro vencido y abandono el campo; y respecto de las demás cualidades de que se supone dotados a los cuerpos externos concederé que existan, aun cuando nadie me podrá dar una razón de por qué se admite su existencia, ni tampoco podrá decir para qué sirven en el supuesto de que existan.

Es decir, mi posición es tan firme que la mera posibilidad de que la opinión contraria sea cierta lo admito como argumento en contra de mi tesis.

XXIII. Objetará alguno: nada más fácil que imaginar en la mente ciertas ideas, libros y árboles, por ejemplo, omitiendo formar la idea de que haya alguien que los perciba. ¿Acaso no se percibirían o se pensaría en ellos, a pesar de todo?

Pero esto no hace al caso; únicamente demuestra que tenemos la facultad de imaginar o de formar ideas en nuestra mente; pero de ninguna manera prueba que sea posible concebir existentes los objetos fuera de la mente o no percibidos. Para esto sería necesario que se pudiera pensar en ellos como cosas no pensadas por nadie, lo cual envuelve manifiesta contradicción.

Cuando nos esforzamos por concebir la existencia de los cuerpos externos, no hacemos otra cosa sino contemplar nuestras propias ideas; acto en el que nuestra mente, no mirándose a sí misma, viene a quedar ilusoriamente engañada dando por sentado que puede concebir los cuerpos con existencia independiente del pensamiento, a pesar de que en ese mismo hecho los aprehende existentes sólo en sí misma.

Cualquiera que haya seguido con atención -

cuanto acabamos de decir se habrá convencido de la veracidad y evidencia de nuestras afirmaciones: por lo tanto, ya no será necesario traer nuevas pruebas contra la existencia de la sustancia material.

XXIV. La existencia absoluta de cosas no pensantes es una expresión vacía de sentido.

Un ligero análisis de nuestros propios pensamientos nos basta para descubrir lo que significa la existencia absoluta de los objetos sensibles en sí mismos, esto es, fuera de la mente.

Para mí estas palabras o no dicen nada, o si algo significan, envuelven una contradicción. Y de ello se convencerá cualquiera que con detenimiento examine su propio pensamiento; y si tras este examen se descubre la vacuidad o el absurdo de semejante expresión, no habrá necesidad de más argumentos.

Y la tesis que repetiré hasta la saciedad es ésta: que la existencia absoluta desprovista o independiente de todo pensamiento o implica un absurdo o es imposible de entender por carecer de sentido. Esto es lo que quiero inculcar a mis lectores, recomendándome únicamente a su atención.

(BERKELEY, George, Principios del Conocimiento Humano. Ediciones Orbis, S.A. Barcelona 1986, Págs. 48-51)

2.2.2. David Hume y el agnosticismo

David Hume nació en Edimburgo, Escocia, en 1711. Estudió jurisprudencia, dedicándose luego a la filosofía y a la literatura. Acosado por su penuria económica viaja a Francia para vivir modestamente y dedicarse a sus investigaciones filo

sóficas y literarias. Fruto de su estancia en Francia (1734-1737) da a luz su obra "Tratado sobre la Naturaleza Humana".

En Escocia, entre 1741-1742 publica "Essays Moral and Political". En 1745 intentó conseguir la cátedra de ética y filosofía pneumática en la Universidad de Edimburgo, pero le es negada por su reputación de "escéptico y ateo". Luego revisaría su obra primeriza y la publicaría con el nombre con que hoy se la conoce: "Investigación sobre el Entendimiento Humano". Luego vendría: "Investigación sobre los Principios de la Moral". En 1752 publica "Political Discourses". También se dedicó a la investigación histórica, publicando obras en este género, cuando tuvo la oportunidad de ser nombrado bibliotecario de la Facultad de Derecho de Edimburgo. En 1757 escribe "Diálogos sobre la Religión Natural" que aparece póstumamente en 1779. David Hume murió en Edimburgo en 1776.

Para su concepción filosófica, David Hume adoptó las posiciones del idealismo subjetivo de Berkeley. Llevó hasta sus últimas consecuencias la tarea de "completar el experimento empirista y presentar una antítesis sin fisuras al racionalismo continental", adoptando para ello las posiciones del agnosticismo, doctrina que afirma por principio que es imposible conocer la realidad. "La verdad es incansable para la razón".

2.2.2.1. Impresiones e ideas

Hume, como empirista, sostiene que todo el saber humano tiene su origen en la experiencia y se reduce a impresiones o ideas. Por más esfuerzo que se realice por conocer la naturaleza real de las cosas, será inútil. Sólo conoceremos las apariencias. Por ello, a esta filosofía se la ha denominado agnosticismo, que quiere decir incapaz de conocer; esto dentro del orden gnoseológico.

gico, en cuanto que desde el orden metafísico, esta filosofía se denomina escéptica, por cuanto asegura que no se puede conocer la realidad del mundo. Jamás sabremos si el mundo es espíritu o naturaleza. Sólo conocemos la apariencia de las cosas, es decir, la idea superficial que nos hacemos de las cosas, pero no su realidad. Son nuestros sentidos los que nos permiten ver y sentir las cosas, conocer su aspecto exterior, su apariencia. Las apariencias existen para nosotros, lo que filosóficamente se conoce como "la cosa para nosotros"; siendo imposible conocer las cosas independientemente de nosotros, compenetrándonos de su naturaleza y esencia, lo que se llama "la cosa en sí".

Hume, a diferencia de Locke, emplea el término "percepción", dividido en impresiones e ideas, para designar los contenidos de la mente en general. Las impresiones son los datos inmediatos que nos proporciona la experiencia a través de las sensaciones, de las emociones y pasiones que penetran con mayor fuerza e impactan decididamente en el espíritu. Las ideas, en cambio, son las imágenes que logro percibir de las impresiones en el momento que razono y pienso.

Veamos a continuación un extracto textual "Del origen de nuestras ideas" del libro "Tratado de la Naturaleza Humana":

"Todas las percepciones de la mente se reducen a dos clases distintas, que denominaré IMPRESIONES E IDEAS. La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente, y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar impresiones; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por ideas entiendo las imágenes

débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos; de esta clase son todas las percepciones suscitadas por el presente discurso, por ejemplo, con la sola excepción del placer o disgusto inmediatos, que este discurso pueda ocasionar. No creo que sea necesario gastar muchas palabras para explicar esta distinción. Cada uno percibirá en seguida por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar. Los grados normales de estas percepciones se distinguen con facilidad aunque no es posible que en algunos casos - particulares puedan aproximarse mucho un tipo a otro. Así, en el sueño, en estado febril en la locura o en una muy violenta emoción - del alma nuestras ideas pueden aproximarse a nuestras impresiones; sucede a veces, por el contrario, que nuestras impresiones son tan tenues y débiles que no podemos diferenciarlas de nuestras ideas. Pero a pesar de esta gran semejanza apreciada en unos pocos casos, las impresiones y las ideas son por lo general de tal modo diferentes que nadie tendría escrúpulos en situarlas bajo grupos distintos así como en asignar a cada una un nombre peculiar para hacer notar la diferencia.

Hay otra división de nuestras percepciones que será conveniente tener en cuenta, y que se extiende tanto a nuestras impresiones como a nuestras ideas. Se trata de la división en SIMPLES Y COMPLEJAS. Las percepciones - simples (impresiones o ideas) son tales que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas, y pueden dividirse en partes. Aunque un color, sabor y olor particulares sean cualidades que estén todas unidas en esta manzana, por ejemplo es fácil darse cuenta que no son lo mismo, sino de que, por lo menos, son distinguibles unas de otras.

Una vez que hemos dispuesto ordenadamente nuestros objetos mediante estas divisiones, podemos dedicarnos ahora a considerar con mayor cuidado las cualidades y relaciones de aquellos. La primera circunstancia que salta a mi vista es la gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas en todo respecto, con excepción de su grado de fuerza y vivacidad. Las unas parecen ser de algún modo reflejo de las otras, de modo que toda percepción de la mente es doble, y aparece a la vez como impresión e idea. Cuando cierro mis ojos y pienso en mi habitación las ideas que formo son representaciones exactas de las impresiones que he sentido; tampoco existe circunstancia alguna en las unas que no se encuentren en las otras. Repasando todas las demás percepciones puedo encontrar igualmente la misma semejanza y representación. Las ideas y las impresiones parecen corresponderse siempre entre sí, circunstancia que encuentro notable y que ocupará mi atención por un momento.

Después de realizar un examen más cuidadoso me doy cuenta que me he dejado llevar demasiado lejos por la primera apariencia, y de que debo hacer uso de la distinción de percepciones en simples y complejas, a fin de limitar esta conclusión general: que todas nuestras ideas o impresiones son semejantes entre sí. Ahora advierto que muchas de nuestras ideas complejas no tuvieron nunca impresiones que les correspondieran, así como que muchas de nuestras impresiones complejas no están nunca exactamente copiadas por ideas. Puedo imaginarme una ciudad tal como la nueva Jerusalén, con pavimentos de oro y muros de rubíes, aunque jamás haya visto tal cosa. Yo he visto París, pero ¿afirmaría que puedo formarme de esa ciudad una idea tal que representara perfectamente todas sus calles y edificios, en sus propor-

ciones justas y reales?

Advierto que aunque por lo general existe gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas complejas, con todo no es universalmente verdadera la regla de que éstas son copias exactas de aquellas. Podemos considerar a continuación qué ocurre a este respecto con nuestras percepciones simples. Después del examen más cuidadoso de que soy capaz, me atrevo a afirmar que en este caso las reglas se mantienen sin percepción, y que toda idea simple tiene una impresión-simple a la cual se asemeja, igual que toda impresión simple tiene una idea que le corresponde. La idea de rojo que nos hacemos en la obscuridad y la impresión que hiere nuestros ojos a la luz del sol difieren tan solo en grado, no en naturaleza. Es imposible probar por una enumeración particular que ocurre lo mismo con todas nuestras impresiones e ideas simples. Cada uno puede convencerse de esto repasando tantas como quiera. Y si alguien negara esta semejanza universal, no sé de otra manera de convencerle sino pidiéndole que me muestre una impresión simple que no tenga una idea correspondiente. Si no responde a este desafío -y es seguro que no podrá hacerlo- no tendremos dificultad en establecer nuestra conclusión partiendo a la vez de su silencio y de nuestras observaciones.

Así, encontramos que todas las ideas e impresiones simples se asemejan unas a otras; y como las compuestas se forman a partir de las simples, podemos afirmar en general que estas dos especies de percepción son exactamente correspondientes. Habiendo descubierto tal relación, que no requiere más examen, siento curiosidad por encontrar algunas otras de sus cualidades. Vamos a estudiar qué ocurre con respecto a su existencia, y qué impresiones e ideas son causas,

y cuáles, efectos.

El examen completo de este problema constituye el tema de la presente obra; por consiguiente, nos limitaremos por ahora a establecer como proposición general que todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente.

Al buscar fenómenos que prueben esta proposición los encuentro de dos clases tan sólo; pero en cada una de estas clases son los fenómenos palmarios, numerosos y concluyentes. PRIMERO, mediante un nuevo examen me cercioro de lo que ya he asegurado: que toda impresión simple va acompañada por una idea que le corresponde, y toda idea simple, por una impresión. De esta conjunción constante de percepciones semejantes concluyo inmediatamente que existe una gran conexión entre nuestras impresiones correspondientes y nuestras ideas, y que la existencia de las unas tienen una influencia considerable sobre la de las otras. Una tal conjunción constante, con tal número infinito de ejemplos, no puede surgir nunca del azar, prueba, por el contrario, que las impresiones dependen de las ideas, o las ideas de las impresiones. Para poder saber de qué lado se encuentra esta dependencia, considero el orden de su primera aparición, y hallo por experiencia constante que las impresiones simples preceden siempre a sus correspondientes ideas; sin embargo nunca aparecen en orden inverso. Para darle a un niño la idea de rojo o naranja, de dulce o amargo, le presentan los objetos o, en otras palabras, le hago tener esas impresiones, pero no proceden en forma tan absurda que me esfuerzo en producir las impresiones excitando las ideas. Nuestras ideas no producen en su primera aparición impresiones que les corres-

ponden, ni percibimos olor alguno o sentimos una sensación simplemente por pensar en ella. Encontramos, por otra parte, que toda impresión -sea de la mente o del cuerpo- es seguida constantemente por una idea que semeja esa impresión, y que difiere de ella tan solo por sus grados de fuerza y vivacidad. La conjunción constante de nuestras percepciones semejantes es una prueba convincente de que las unas son causas de las otras; y esta prioridad de las impresiones constituye una prueba igualmente convincente de que nuestras impresiones son causas de nuestras ideas, y no nuestras ideas de nuestras impresiones.

Para confirmar esto consideraré otro fenómeno sencillo y convincente: siempre que por accidente las facultades que dan origen a impresiones de algún tipo se ven impedidas sus operaciones (como le ocurre al que ha nacido ciego o sordo), no solo se pierden las impresiones, sino también las ideas correspondientes, de modo que jamás aparecerá en la mente el menor rastro de unas u otras. Y esto es verdad no solo en el caso en que los órganos sensoriales estén completamente destruidos, sino también cuando no han sido puestos nunca en funcionamiento para producir una impresión determinada. No podemos hacernos una idea correcta del sabor de una piña sin haberla probado realmente.

Existe, con todo, un fenómeno que contra dice lo anterior, y que puede probar que a las ideas no les es absolutamente imposible el preceder a las impresiones correspondientes. Creo que se concederá fácilmente que las varias ideas distintas de los colores, que entran por los ojos, o de los sonidos, que proporciona el oído, son realmente diferentes unas de otras, a pesar que a la vez sean también semejantes. Ahora bien, si es to es verdad de colores diferentes no menos

deberá serlo de los distintos matices que hay en un mismo color: cada uno de estos -matices produce una idea distinta e independiente de las demás. Porque, si se negara esto sería posible pasar insensiblemente, mediante una continua gradación de matices, de un color al que estuviera más alejado de él, y si no concedéis que uno cualquier de los tonos es diferente, no podréis negar sin caer en lo absurdo que los extremos son idénticos. Supongamos, por tanto, que alguien ha disfrutado de vista durante 30 años y llegado a familiarizarse perfectamente con colores de todo tipo, con excepción de un matiz particular, de azul por ejemplo, que nunca ha tenido ocasión de hallar. Supongamos también que todos los diferentes matices de tal color -salvo ese matiz- estén situados ante él, yendo gradualmente del más oscuro al más claro: es evidente que notará un hueco donde falta ese matiz, y que verá que hay una distancia mayor en ese lugar entre los colores contiguos que en cualquier otro. Pregunto, ahora, si le es posible a este hombre suplir por su propia imaginación esa deficiencia y darse a sí mismo la idea de ese matiz particular, aunque nunca le haya llegado por sus sentidos. Creo que habrá pocos que no sean de la opinión de que puede hacer tal cosa; y ello puede servir de prueba de que no siempre se derivan las ideas simples de las impresiones correspondientes. Sin embargo, este ejemplo es tan particular y singular que apenas merece que lo tengamos en cuenta o que solo por él alteremos nuestra máxima general.

Ahora bien, puede que -aparte de esto excepción- no esté demás notar en este tema que el principio de prioridad de las impresiones con respecto a las ideas debe entenderse con otra limitación, a saber: que así como nuestras ideas son imágenes de nues

tras impresiones, podemos formar ideas secundarias que sean imágenes de las primarias, tal como ve en este mismo razonamiento que estamos ahora realizando sobre ellas. Claro que, hablando con propiedad, esta no es tanto una excepción a la regla cuanto su explicación. Las ideas producen imágenes de sí mismas en nuevas ideas; pero como se supone que las ideas primarias derivan de impresiones, sigue siendo verdad que todas nuestras ideas simples proceden mediata o inmediatamente de sus correspondientes impresiones.

Este es, pues, el primer principio que establezco en la ciencia de la naturaleza humana; y no debemos menospreciar a causa de su aparente simplicidad. Es notable, en efecto, que el presente problema de la precedencia de nuestras impresiones o de nuestras ideas sea el mismo que tanto ruido ha producido planteado en otros términos: cuando se discutía si hay dos ideas innatas o si todas las ideas se derivan de la sensación y la reflexión. Podemos observar que los filósofos, con el fin de probar las ideas de extensión y color no son innatas, no hacen sino mostrar que éstas nos son transmitidas por los sentidos; mientras que para probar que las ideas de pasión y deseo no son innatas observan que tenemos en nosotros mismos una experiencia previa de esas emociones. Si examinamos cuidadosamente estos argumentos encontraremos que no prueban sino que las ideas son precedidas por otras percepciones más vividas, de las cuales se derivan y a las que representan. Espero que esta clara exposición del problema haga desaparecer todas las polémicas, permitiendo que este principio sea utilizado en nuestros razonamientos con más frecuencia de la que hasta ahora parecía haberse hecho".

(HUME, David. Tratado de la naturaleza huma

na. Ediciones Orbys, S.A. Barcelona, 1984, págs. 87-94).

2.2.2.2. El problema religioso y Dios

Hume asume una posición escéptica en cuanto a la existencia de Dios, rechazando las pruebas racionales de su existencia. Al mismo tiempo defiende el teísmo. Su actitud posiblemente se deba a que desde muy temprano fue educado en el calvinismo, desechando en lo posterior toda esta doctrina que le habían impuesto desde pequeño. En este sentido su "irreligiosidad" es evidente por cuanto llegó a considerar que la religión siempre ha sido fuente de discordia entre los hombres y que su origen debería buscársele en la fantasía humana. Asegura que la multitud de dioses (politeísmo) no pasan de ser simples humanos magnificados, a los cuales, paulatinamente, se les fueron atribuyendo diferentes perfecciones mediante loas y elogios hasta que con ellos se llegó al monoteísmo. Con la adoración a un solo Dios ha disminuido la superstición pero, por otro lado, ha aumentado el fanatismo, el sectarismo, las prácticas de ascetismo y la mortificación dadas sobre la idea de grandeza y majestuosidad de un Dios infinito que ha favorecido las actitudes de humillación entre los hombres y ha dado cabida para que se adopte posturas dogmáticas para que la filosofía no pueda desenvolverse con plena libertad y se desarrolle, tal como aconteció en la época medieval, al servicio de las doctrinas teológicas. En definitiva, aunque Hume no rechace a toda religión por igual por cuanto han nacido de las esperanzas y temores que afligen al hombre dice que tendría que mantenerse para asegurar una moral religiosa, que mediante una acción concreta, esté para el exclusivo servicio de la paz y bienestar de los hombres.

De esto se desprende que Hume utiliza el bien moral como utilidad (utilitarismo) porque se

convierte en una garantía para la felicidad de la humanidad.

Sin embargo, de ser un hombre escéptico y de criticar el surgimiento de la religión, Hume admitió que el mundo es el producto de un plan y una inteligencia superior. Nos dice que no es irracional afirmar que el mundo sea producto de una inteligencia; existe un misterio inescrutable que no nos permite tener un conocimiento de las causas últimas y que todos los argumentos metafísicos sobre la existencia de Dios carecen de todo fundamento, por cuanto la existencia de Dios no es demostrable. Su teísmo resulta a veces difícil de encasillarlo, por cuanto su doctrina en ciertos aspectos no es lo suficientemente clara. Entonces el lector se preguntará si fue ateo, agnóstico o teísta. No es posible dar una respuesta fácil porque por un lado si no negó rotundamente la existencia de Dios aunque rechazó las pruebas racionales de su existencia, admitió algunos principios que intervienen en el mundo, así por ejemplo, "la organización de la vida animal y vegetal, el instinto y la inteligencia. Estos principios producen orden y normatividad y conocemos sus efectos por experiencia, pero los principios y sus modos de actuar son misteriosos e inescrutables. Sin embargo, existen puntos de analogía entre ellos que permiten juzgar por sus efectos. Y si al afirmar la existencia de Dios queremos afirmar solamente que la causa última del universo tiene probablemente alguna remota analogía con la inteligencia, Hume está dispuesto a asentir. Esto no es ateísmo en el sentido de una negación categórica de que existe algo además de los fenómenos, y Hume no se consideraba así mismo ateo. Sin embargo, es difícil afirmar que fuera teísta mucho más de lo que él pudiera afirmar. Posiblemente podría pasar por agnóstico pero hay que recordar que Hume no era agnóstico en cuanto a la existencia de un Dios personal, con atributos morales, tal como lo describen los cristianos. El hecho real parece ser que Hume, como observador distanciado, se dedicó a

examinar los apoyos racionales del teísmo, manteniendo mientras tanto los restos religiosos basados en la revelación, revelación en la que por otra parte él personalmente no creía. El resultado de su investigación fue, como ya hemos visto, reducir la "hipótesis religiosa" a un contenido tan menguado, que no se sabe qué nombre darle: un residuo que, tal como Hume sabía muy bien, podía ser aceptado por cualquiera que no fuera un ateo dogmático. Su contenido era ambiguo, tal como Hume había intentado que lo fuera". (COPLESTON, Frederick. Historia de la Filosofía. Tomo V. Págs. 292).

2.2.3. Juan Stuart Mill y el utilitarismo

Juan Stuart Mill nació en Londres en 1806.

Fue de mentalidad enciclopédica debido a que su padre lo sometió a una educación y formación rigurosa desde muy temprana edad. Antes de cumplir los 20 años tenía ya sobrados conocimientos de literatura griega, latina y francesa, matemáticas, lógica, economía, política, química y zoología. Su padre lo inició en el cultivo de la filosofía utilitarista y en el estudio de algunos pensadores como Condillac, Bentham, Helvetius, Locke, Hume, Reid, Stewart, Smith, entre otros.

Mill nunca desempeñó cátedra alguna. Fue empleado de la East India Company en la cual llegó a tener varios ascensos; luego, llegaría a ser miembro del parlamento durante tres años. Sus obras más significativas son:

Sistemas de Lógica.

Principios de Economía Política.

Sobre la libertad.

Utilitarismo.

Tres ensayos sobre Religión.

Mill murió en Avignon en 1873.

2.2.3.1. El utilitarismo En cuanto a su filosofía utilitarista es - de tinte idealista y orientada fundamentalmente hacia la moral; sosteniendo que la felicidad del hombre no es posible, buscándola directamente, sino luchando por algún fin o ideal ajeno a la propia felicidad o placer. Por otro lado sostuvo que el pensamiento analítico debe ser completado con el buen cultivo de los sentimientos. El utilitarismo de Mill sostiene que resulta imposible conocer la esencia de los objetos y los fenómenos; es posible conocer sólo su superficie y nada más. De esto se desprende que su teoría del conocimiento está dada sobre la base del idealismo subjetivo de Berkeley y del agnosticismo de Hume. Su lógica tiene como fin principal abrir brecha en todo absolutismo y remitir todos los acontecimientos a la validez de sus bases empíricas. De esta forma quiso combatir todo modo de dogmatismo absolutista y dar paso a una nueva ciencia educativa y liberadora, en donde se descartara cualesquier clase de doctrina o sistema políticamente opresivo. Pero aparte de estas minucias, el objetivo de su utilitarismo descansa en la calidad del placer, identificando todo lo que es bueno con la utilidad. Una de las bases de esta ética utilitarista está revestida de un carácter social y altruista por cuanto el principio mayor es la felicidad al máximo posible. Felicidad que tiene que ser reconocida como un bien universal: "la felicidad de cada persona es un bien para esa persona, y la felicidad general, por tanto, un bien para el conjunto de todas las personas" (Utilitarismo). Esta felicidad no sólo debe ser entendida como un bien sino que tiene que ser el bien mismo un fin último que el hombre busca y desea a través de los placeres más elevados y sanos, en especial los placeres morales e intelectuales. Dice Mill que no se entienda como placer el de buscar fama o dinero por sí mismos; pues, a ésto de ninguna manera se puede llamar felicidad. El verdadero placer apela a la naturaleza del hombre en cuanto es capaz de conseguir la perfección espiritual, es decir, en cuanto es deseo por -

sí mismo para armonizar y equilibrar nuestro propio carácter para que sea asequible la virtud, sin esperar el bien o temer un mal de otra fuente que no sea la de nuestra propia conciencia. Es indudable que Mill asocia e identifica al placer con la felicidad dentro de las posibilidades de perfeccionamiento y progreso de la naturaleza humana, en donde el fin de toda vida humana sea proclive a evitar el dolor y a buscar en lo posible los goces como un ideal de integración armónica y de disfrute de los elementos constitutivos de la felicidad.

2.2.3.2. El demiurgo y la religión de la humanidad

Estuart Mill a través de sus tres ensayos sobre religión -publicados postumamente- concibe como producto de los límites de la experiencia, y a la ciencia como producto de la religión. Asegura que el teísmo no se opone a las verdades de la ciencia, por cuanto no puede ser posible que la existencia de Dios intervenga con actos arbitrarios y variables, contrarios a su propia naturaleza de Ser Divino; pero no por ello vamos a admitir sin más ni más a un creador que actuase sujeto a leyes fijas e inmutables. Stuart Mill nos habla de un argumento finalista que lo acepta para manifestar que el orden de la naturaleza tiende necesariamente a un proceso de creación establecido por una fuerza superior con un poder y una inteligencia superior a la del hombre. Pero según Mill, este creador no es un ser absoluto en el amplio sentido de la palabra, sino más bien un demiurgo, es decir una especie de artífice que ha creado el mundo pero que tiene ciertas limitaciones, en especial en su omnipotencia y en su omnisciencia, justamente "por la calidad del material empleado o por las fuerzas de que se compone el universo al realizar el acto del designio finalista... y por la incapacidad de realizar de mejor manera los fines establecidos". Por lo tanto, hay que reconocer que el autor del cosmos ha actuado con ciertas limitaciones, considerando, inclusive, que no existe un argumento válido que nos asegure que El haya creado la materia. Su sabidu

ría misma, que le permitió emplear los medios que estaban a su alcance, "implica una elección entre posibilidades finitas y, por tanto, una limitación de fuerza". Mill asegura que la limitación de Dios está confirmada por el mismo desajuste que existe en el desarrollo natural de la naturaleza y por la imperfecta realización de los acontecimientos humanos, en donde no ha sido posible la implantación de la justicia en una sociedad que es producto de los mismos acontecimientos humanos. Sobre estos justificativos Mill es partidario para que se establezca "la religión de la humanidad", religión en la cual mueren las pretensiones egoístas de los hombres, para dar paso al sentido de cooperación y de fraternidad universal de las criaturas humanas para con Dios, único creador de todo cuanto el hombre se sirve y disfruta en la vida.

2.2.3.3. La inducción de Mill

La inducción, que consiste en el paso de la observación de hechos particulares a la formulación de leyes generales, es para Mill, "la generalización de los datos que proporciona la experiencia hasta que llegan a universalizarse por su naturaleza. Mill sostiene que de toda una clase de particularidades es posible el que se llegue a una proposición universal. De esta manera, la inducción es entendida como "la operación del entendimiento por la cual inferimos que lo que tenemos por verdadero en uno o varios casos particulares, será verdadero en todos los casos que se parezcan al primero en ciertos aspectos determinados". Según este criterio, Mill no se refiere a la llamada "inducción perfecta" en la cual las verdades individuales ya observadas son recogidas para fundamentar la proposición universal; si así fuera, la inducción no nos encaminará a ningún progreso del conocimiento. Mill piensa que la inferencia tiene que ir más allá de los datos reales de experiencia, pues, de la verdad conocida de que algunos X son Y se deduce de que cualquier cosa que posea una cua-

lidad en cualquier momento es considerada como miembro de la clase X y, por lo mismo, tendrá también la cualidad de Y.

Mill propone cuatro reglas de inducción básicas para el desarrollo del conocimiento científico. Un primer planteamiento es el método de concordancia que consiste en observar detenidamente y por varias veces un fenómeno X hasta que logremos darnos cuenta de que en él sólo hay una causa común; si esto es así, esa será la causa o efecto del fenómeno X observado. En cambio, si al observar un fenómeno nos damos cuenta que tiene varias circunstancias iguales y sólo una de ellas es distinta, pues esta última será la causa o efecto del fenómeno observado; así por ejemplo, podemos concluir que el fuego es la causa que produce el calor. A este segundo planteamiento Mill lo denomina método de diferencia. Un tercer aspecto es el método de residuos que consiste en dar explicación sobre la existencia de fenómenos, cuyas causas son conocidas por observaciones anteriores. Si de este fenómeno procedemos a separar sus partes, comprobaremos que de él quedará un residuo o parte que aún no puede ser explicado: este residuo será el efecto de la causa que permanece en pie. Un cuarto planteamiento es el método de variaciones concomitantes que da fe de los fenómenos que cuando cambian, éstos producen siempre un cambio en otro fenómeno determinado. Esto sucede porque el mencionado fenómeno está unido inevitablemente por una relación causal hacia el otro fenómeno.

Se genera así, de las muchas observaciones particulares que se aglutinan, una ley universal llamada de asociación, porque en su opinión, toda inferencia va de lo particular a lo particular, convirtiéndose lo general, sólo en un conjunto de cosas particulares, con lo que, lo único que quedaría justificado de la inducción es la verificación parcial. Según las cuatro reglas enunciadas no es posible observar todos los casos posibles de una constancia afirmada. Sólo es posible verificar todos los casos

cuando los examinamos empíricamente y si desde luego no conllevan dentro de sí ningún caso que los contradiga; sólo así se podría justificar el salto inductivo de lo conocido a lo desconocido, de lo observado a lo no observado. La constancia de la naturaleza, verificable a través del conjunto de constancias particulares tiende a demostrarse en un sentido general a través de la verificación parcial y de la ausencia de contradicción. Como se puede observar, es un hecho complejo conformado por todas las constancias independientes que existen con relación a un único fenómeno. Mill, por tanto, "no pretende sugerir que el principio de la constancia de la naturaleza sea una verdad evidente por sí misma, conocida con anterioridad al descubrimiento de las regularidades o constancias particulares". Toda inferencia científica es válida por la constancia en la naturaleza, ya que, al momento de realizar la investigación de la naturaleza, tácitamente presuponemos la constancia de la naturaleza, así no seamos conscientes de ella. La validez de una inferencia tiende a ser más aceptable justamente - por el descubrimiento de constancias particulares progresivas que constituyen la confirmación de la inferencia científica.

3. LA ILUSTRACION

La Ilustración es un movimiento que surge entre 1688, fecha de la Revolución Inglesa, 1789, fecha de la Revolución Francesa. La Ilustración nace ante todo para defender la libertad del pensamiento científico y filosófico en contra de la ideología feudal imperante. El enfrentamiento es directo entre el apogeo de la ciencia, la técnica y la cultura, en contra del misticismo y del sistema - feudal-absolutista dominante y "obscurantista", que no permitía el progreso de la ciencia moderna. Esta es una época de optimismo, de luz, verdad, virtud, progreso, libertad, etc., que desea respirar idealismo educativo por todos los poros de la so-

ciudad. En el plano social, la Ilustración significó la implantación de la burguesía como clase social preponderante, que impuso en todas las circunstancias de la vida, una nueva forma de pensar.

Con el ánimo de poner fin a la tiranía feudal, la nueva burguesía implantó un nuevo orden social y pretendió llegar a tomar el poder político y a desempeñar una variada gama de técnicas y oficios; llegando a considerar a estas nuevas relaciones como algo normal y natural que venía a contribuir para la implantación racional de un reino de justicia y fraternidad entre los hombres.

Así surge una forma novísima de vida burgués, que en lo posterior y hasta nuestros días, se ha encaramado en la dirección del poder político del Estado. Sin embargo, hay que reconocer que es esta burguesía la que contribuyó decididamente para el impulso y desarrollo de la vida intelectual y cultural de la época; lo que trajo consigo, también, una marcada tendencia materialista, deísta y atea en el desarrollo de la filosofía, sin que se descarte, desde luego, a aquellos filósofos idealistas que también contribuyeron al desarrollo del pensamiento filosófico de la Edad Moderna.

El predominio de esta tendencia materialista trajo consigo una desorientación en la cuestión del ser. Al no ser ya el ser el primer objeto del conocimiento, el hombre se volvió una especie de esclavo de la materia, corriéndose también el riesgo de que la idea de libertad que se tenía, se convirtiera en lo contrario. Pues, la libertad, se convirtió en uno de los puntales de mayor soporte de la Ilustración. En este período se hizo mucho énfasis para que la sociedad se libere de ciertos prejuicios ideológicos y religiosos. Esta idea de libertad se difundió tanto, que para que sea posible su aplicación, fue necesario implantarla a través de la opresión por cuanto se obligó a que se piense de esta o de

otra manera, con el pretexto de que lo uno o lo otro no era lo bastante progresivo, o no era lo bastante científico. De esta manera se pusieron trabas a quienes no pensaban conforme a este bien llamado "liberalismo", razón por la que, prácticamente, no quedó el menor signo de libertad.

Esta es una de las razones entre otras posibles para que se haya criticado al movimiento de la Ilustración, al sostener algunos críticos, que primero debieron "comenzar por ilustrarse sobre sí mismos, sobre sus propios prejuicios y presupuestos, que en parte son más peligrosos que los antiguos".

Por lo demás, la Ilustración, en cuanto a su concepción de pensamiento, varía, según se trate de la Ilustración Francesa, de la Inglesa o de la Alemana como tres núcleos principales hasta donde la Ilustración extendió sus fronteras.

Los orígenes teóricos de la Ilustración se los encuentra en diferentes pensadores, entre los cuales se destacan: Voltaire, quien divulgó en Francia la teoría de la física y la mecánica de Newton. Sobresalieron también Diderot, Lamettrie, Holbach, Helvetius, Candillac, Montesquieu, Meslier, Bayle, Christian Thomasius, entre otros pensadores no menos importantes.

Por otro lado, el verdadero sentido de los filósofos de la Ilustración es el de haber concedido como característica principal- el valor de servirse de su propio conocimiento. Nos dice Kant que el grito del luminismo es el de tener presente que la verdadera y única ilustración del hombre reside en su razón. Y si nos atenemos a las frases de Hegel, considera que la razón es el único tribunal a que debe someterse toda actividad humana.

Finalmente, no podemos dejar de considerar que la Ilustración influyó en los ámbitos de la vida y de la sociedad, tratando de descartar, "con la sola

fuerza de la razón y de la ciencia, cualquier tipo de creencia que no estuviera basado en esos dos principios". Es evidente, entonces, la idea de progreso, depositando una fe ciega y total en la razón, como un aspecto predominante y característico de esta época, que para muchos fue muy querida, y, aborrecida, perdida y muy criticada por otros pensadores.

3.1. La Ilustración Francesa

Los principios que fundamentan la época de la Ilustración los encontramos en el Enciclopedia como una de las obras máximas que coformaron el desarrollo de esta corriente. En la Enciclopedia quedaría recopilado todo el saber y el desempeño de los diferentes oficios y actividades de la época. La Enciclopedia trató de ser una biblioteca que sirviera para que se ilustre el pueblo. Diderot es el encargado de dirigir este ambicioso proyecto de recopilación de todo el saber humano en sus múltiples disciplinas. Serían muchos los especialistas que colaborarían con sendos artículos escritos en forma exhaustiva y minuciosa. Por ejemplo, en la rúbrica "molino" se describen todos los tipos de molino que existen, las piezas que lo componen. ..., ilustrado todo esto con minuciosas y cuidadas ilustraciones"

Pero la Ilustración Francesa no sólo se encargaría de lo que acabamos de enunciar líneas arriba sino que, lucha contra la autoridad dogmática de la Iglesia, contra el régimen político autoritario e inclusive lucha contra la superstición de la metafísica. Se cree que el máximo representante de las letras francesas de esta época se Voltaire (1649 1778), entre otros grandes pensadores y hombres de acción, muchos de ellos ateos, deístas y materialistas, como Condillac, Holbach, Helvetius y Juan Jacobo Rousseau.

3.1.1. Condillac

Condillac, cuyo verdadero nombre es Esteban Bonnot, nació en Grenoble (Francia) en 1715. Condillac perteneció a una familia aristocrática: su padre fue vizconde de Mably, quien adquirió en 1720 las tierras de Condillac y Catherine de la Coste. Condillac estudió con los jesuitas. En 1740 se ordena sacerdote, luego de haber estudiado también en la Sorbona. A partir de su ordenación se dedica por entero al mundo de las letras y pese a ser sacerdote, luchó contra la ideología feudal eclesiástica, (por lo que su posición fue la de un deísta). Leyó con mucho detenimiento las obras de Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Locke y Newton. Se relaciona con grandes personalidades de su tiempo como Diderot, Rousseau, Voltaire, Franklin y Turgot. En 1768, como premio a su incansable labor intelectual es elegido miembro de la Academia Francesa, y en 1776, miembro de la Sociedad Real de Agricultura de Orléans. En 1779, el gobierno de Polonia le encarga la elaboración de un texto elemental de lógica para las escuelas palatinas. Condillac muere en un castillo cerca de Beaugency, en 1780.

Entre sus obras principales encontramos las siguientes:

- Tratado de los sistemas en los que se descubren sus efectos y sus méritos.
- Tratado de las sensaciones.
- Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos.

3.1.1. El sensualismo

Aunque Condillac no contribuyó directamente en la Enciclopedia, influyó notablemente en su espíritu creador. Su filosofía tiene como fundamento el sensualismo y el empirismo. Condillac

sostiene que las sensaciones son la única fuente - del conocimiento, y, la experiencia, la base de to do conocimiento humano. "El único saber que nosotros podemos conquistar se encuentra en los límites en las fronteras de nuestras facultades, pues por mucho 'que nos levantemos hasta los cielos, o que bajemos a los abismos, nunca salimos de nosotros mismos ni percibimos jamás otra cosa que nuestro pensamiento'".

En su "Tratado de las Sensaciones", Condillac sostiene categóricamente que todo cuanto conocemos se debe a los sentidos, y más concretamente, a las sensaciones, "porque verdaderamente, los sentidos no son más que la causa ocasional. Ellos no sienten, es el alma sola la que siente con la ayuda de los órganos; y de las sensaciones que la modifican saca ella todos sus conocimientos y todas sus facultades".

Las percepciones, los actos de atención, los juicios y los actos de voluntad son reducidos a sensaciones. Es decir, todas las funciones de la mente son reducidas a sensaciones. Los objetos que captamos, para que lleguen al alma, son percibidos únicamente a través de los sentidos. Quien nace - privado de la vista no conoce ni la luz ni los colores; lo mismo que si careciésemos del oído, no sería posible captar la noción de los sentidos. En síntesis: si no tuviésemos los sentidos, jamás conoceríamos a ningún objeto de la naturaleza.

Ahora bien, no todos conocemos por igual, debido a que no sabemos hacer igual uso de los sen tidos que poseemos. Quien aprende a utilizar los sentidos es seguro que aprende más que aquel que no lo hace. Pero cabe una inquietud: ¿cómo aprender a conducir bien los sentidos? Sabemos -nos di ce Condillac- que "los sentidos no son más que la causa ocasional de las impresiones que los objetos hacen sobre nosotros. Es el alma la que siente, sólo a ella pertenecen las sensaciones, y sentir es

la primera facultad que advertimos en ella. Esta facultad se diferencia en cinco clases, porque tenemos cinco clases de sensaciones. El alma siente por la vista, por el oído, por el olfato, por el gusto, y principalmente, por el tacto". Aprendemos a conocer bien los sentidos, guiados por nuestras necesidades; pues son ellos los que empiezan a instruirnos. Condillac dice que la mejor prueba de ello son los niños: "adquieren conocimiento sin nuestra ayuda, los adquieren a pesar de los obstáculos que ponemos en el desarrollo de sus facultades... Ciertamente que si guen las reglas sin saberlo, pero las siguen. Sólo es preciso hacerles observar lo que hacen ocasionalmente para enseñarles a hacerlo siempre, y se encontrará que nosotros no les enseñamos nada más que lo que ya sabían hacer". Es evidente, entonces, que todo niño aprende únicamente porque siente la necesidad de conocer. De ahí que, el conocimiento empieza con el primer objeto que hemos aprendido a diferenciar, tal como lo hace el niño cuando tiene necesidad de conocer a su nodriza: él es capaz de conocerla al momento, y distinguirla entre varias personas sin confundirla con ninguna otra. Esto es conocer y nada más, claro está, un conocimiento que deriva en cualidad sensible, ya que el conocimiento que el niño tiene de su nodriza o de cualesquier otra cosa, lo adquiere por la forma de conducir sus sentidos. En efecto, nosotros adquirimos conocimiento en la medida en que discernimos un mayor número de cosas y observamos atentamente las cualidades que nos la diferencian. Pero ¿acaso no son los sentidos los que llevan a formar un juicio falso? Al respecto dice Condillac que los juicios falsos se dan porque se juzga a la ligera, por lo tanto el error sólo es momentáneo. Siempre surge la necesidad de juzgar - por segunda vez, y de hecho que al hacerlo nuevamente, se juzga mejor, siendo la experiencia la que corrige nuestros errores. En el caso del niño. "Cree ver a su nodriza porque ve a cierta distancia a una persona que se le parece? Su error no dura. Si una primera mirada le ha engañado, una segunda lo desengaña, y entonces la busca atentamente".

De esto se desprende que son los mismos sen tidos los que destruyen los errores cometidos. Si hemos observado mal, sentimos la necesidad de volver a observar, mucho mayor si las cosas con las que nos engañamos son absolutamente necesarias para no sotros. Condillac sostiene que frente al error viene a continuación el dolor, de igual manera que frente a un juicio verdadero, precede el placer. Estos son nuestros dos primeros maestros, por cuan to nos advierten si juzgamos bien o mal. El dolor y el placer se encargan de desarrollar nuestras fa cultades, observando y sometiendo nuetros juicios a las pruebas de la observación y de la experien cia.

3.1.1.2. El análisis como único método para adqui rir conocimientos

A continuación exponemos el capítulo II de su análisis como único método para adqui rir conocimientos, del libro "Extracto razonado del tratado de las sensaciones", para que el lector ten ga una idea más precisa del sensualismo de Condi llac, recurriendo a sus palabras textuales en tra ducción del francés por Josefina Amalia Villa y J. Gimeno:

"Una primera mirada nos da idea de las co sas que se ven.

Supongo un castillo que domina una ex tensa campiña donde la naturaleza se ha complacido en sembrar la variedad, y donde el arte ha sabido aprovechar la ocasión para variarla y embellecerla todavía más. Llegamos a esta mansión durante la noche. Al día siguiente, las ventanas, que se abren en el momento en que el sol comienza a dorar el horizonte, se vuelven a cerrar inmediatamente.

Aunque esta campiña sólo se nos haya -

mostrado durante un instante, lo cierto es que hemos visto todo cuanto contiene. En un segundo momento, sólo hubiéramos recibido las impresiones mismas que los objetos han hecho sobre nosotros en esta primera mirada. Lo mismo ocurriría la tercera vez. Por tanto, si no se hubiese cerrado la ventana, sólo hubiésemos continuado viendo lo que ya habíamos visto primero.

Pero aquel primer instante no fue suficiente para darnos a conocer esta campiña, es decir, para hacernos conocer los objetos que encierra: por eso, cuando las ventanas se han vuelto a cerrar, ninguno de nosotros hubiese podido dar cuenta de lo que vio. He aquí cómo se pueden ver muchas cosas de una vez sin aprender nada.

Para formarse ideas, es preciso observar las unas después de otras.

Finalmente, las ventanas se vuelven a abrir para no cerrarse mientras esté el sol sobre el horizonte, y así volvemos a ver durante largo tiempo lo que ya habíamos visto. Pero si, semejantes a hombres en éxtasis, continuamos como en el primer instante, viendo simultáneamente esta multitud de objetos diferentes, no sabríamos, al llegar la noche, más de lo que sabíamos cuando la ventana acabada de abrir se cerró de de improviso.

Para tener un conocimiento de esta campiña, no basta haberla visto toda de una vez; es preciso ver cada parte, una después de otra; y, en lugar de abarcarla toda con una mirada, es necesario detener la vista sucesivamente en cada objeto. Esto es lo que nos enseña la Naturaleza a todos. Si nos ha dado la facultad de ver una multitud de cosas de una vez, también nos ha dado la facultad de mirar solamente una, es de-

cir, de dirigir nuestros ojos sólo sobre una; y a esta facultad, que es consecuencia de nuestra constitución, es a la que se deben los conocimientos que adquirimos por la vista.

Esta facultad no es común a todos. Sin embargo, si a continuación queremos hablar de esta campaña, se observará que no todos la conocen igualmente bien. Algunos harán descripciones más o menos verdaderas, donde se volverán a encontrar muchas cosas como son en realidad: mientras que otros, confundiéndolo todo, harán cuadros donde no será posible reconocer nada. No obstante, cada uno de nosotros ha visto los mismos objetos; pero las miradas de unos fueron conducidas al azar, mientras que las de otros lo fueron con un cierto orden.

Y, para concebirlas, es menester que el orden sucesivo en que se las observa - las reúna en el orden simultáneo que existe entre ellas.

¿Cuál es este orden? La misma naturaleza lo indica; es aquel en el cual ella presenta los objetos. Hay algunos que atraen la atención más particularmente, son los más llamativos y destacados, y todos los demás parecen situarse en torno a ellos para hacerlos resaltar. Los dominantes - son, desde luego, los que se observan primero y, cuando se ha apreciado su situación respectiva, los otros se colocan en los intervalos, cada uno en su lugar.

Así pues, se comienza por los objetos principales: se les observa sucesivamente y se les compara, a fin de juzgar las relaciones en que se encuentran. Cuando por ese medio se comprende su respectiva situación, se observan sucesivamente todos a-quellos que llenan los intervalos, se les

compara a cada uno con el objeto principal más próximo, y se determina su posición.

Entonces se aprecian todos los objetos de los que se ha captado la forma y situación y se los abarca de una sola mirada. El orden que hay entre ellos en nuestras ideas ya no es sucesivo, sino simultáneo. Es el mismo en el que existen y los vemos todos a la vez de una forma distinta.

Por este medio, el alma puede abarcar una gran cantidad de ideas.

Estos son los conocimientos que debemos únicamente al arte con que hemos dirigido nuestras miradas. Los hemos adquirido uno tras otro. Pero, una vez adquiridos, están todos presentes al mismo tiempo en el espíritu, como los objetos que nos representan lo están ante los ojos que los ven. Por tanto, sucede igual con el alma que con la vista; ve a la vez una multitud de cosas; y no es preciso asombrarse, puesto que es el alma a quien pertenecen todas las sen-saciones de la vista.

La vista del alma se extiende como la del cuerpo: si se ha organizado bien a la una y a la otra, no les es preciso más que el ejercicio, y no se sabrían circunscribir al espacio que abarcan.

En efecto, un alma ejercitada ve, en el asunto sobre el que medita, una multitud de relaciones de las que nosotros no nos damos cuenta; como la experta mirada de un gran pintor distingue al instante en un paí-saje una multitud de cosas que vemos como él, y que, sin embargo, se nos escapan.

Cambiándonos de una mansión a otra, podemos estudiar nuevas campiñas y representárnoslas como la primera. Entonces nos o

currirá que, o bien demos preferencia a alguna, o bien encontremos que cada una tiene su atractivo. Pero sólo las juzgamos porque las comparamos, y sólo las comparamos porque nos las representamos todas al mismo tiempo. Luego el alma ve más de lo que pueden ver los ojos.

Por lo que, observando así, descompone las cosas para recomponerlas, y se hace ideas exactas y distintas.

Si ahora reflexionamos sobre la forma en que adquirimos los conocimientos por la vista, observaremos que un objeto muy complicado, como una gran campiña, se descompone hasta cierto punto, puesto que sólo lo conocemos cuando sus partes integrantes han venido, una después de otra, a disponerse con orden en nuestra alma.

Hemos visto en qué orden se verifica esta descomposición. Primero, los objetos principales vienen a situarse en el alma; los demás vienen a continuación, y se coordinan según las relaciones que tienen con los primeros. Nosotros verificamos esta descomposición sólo porque no nos basta con un instante para estudiar todos estos objetos. Pero descomponemos únicamente para recomponer, y, cuando se han adquirido estos conocimientos, las cosas, en lugar de ser sucesivas, tienen en el alma el mismo orden simultáneo en el que consiste el conocimiento que tenemos: pues, si no pudiésemos representárnoslas en conjunto, no podríamos jamás juzgar las relaciones que tienen entre sí, y las conociéramos mal.

Esta descomposición y recomposición es lo que se llama análisis.

Por tanto, analizar no es más que observar en un orden sucesivo las cualidades

de un objeto, a fin de darle en el alma el orden simultáneo en el que existe. Es esto lo que la Naturaleza nos obliga a realizar a todos.

El análisis que se cree sólo conocido - por los filósofos es, por tanto, conocido por todo el mundo, y yo nada he enseñado - aún al lector; sólo le he hecho observar - lo que él practica continuamente.

El análisis del pensamiento se hace de igual forma que el análisis de los objetos sensibles.

Aunque de una mirada distingo una serie de objetos en una campiña que he examinado la vista, sin embargo, nunca es más distinta que cuando ella misma se circunscribe, y sólo miramos unos pocos objetos de una vez; nosotros discernimos siempre menos de lo que vemos.

Igual sucede con la vista del alma. Yo tengo presentes simultáneamente muchos conocimientos con los que me he familiarizado: los veo todos, pero no los distingo por igual. Para ver de una manera clara todo lo que se ofrece de una vez a mi espíritu, es necesario que lo descomponga como he descompuesto lo que se ofrecía a mis ojos; es preciso que analice mis pensamientos.

Este análisis no se hace de forma distinta a como se realiza el de los objetos externos. Se descompone igual; se representan las partes del pensamiento en un orden sucesivo para restablecerlos en un orden simultáneo: esta composición y esta descomposición se realizan conforme a las relaciones que hay entre las cosas como principales y subordinadas: y, lo mismo que no se analizaría una campiña si la vista no la abarcase en su totalidad, tampoco se analizaría el pensamiento si el alma no la abarcase por entero. En uno y otro caso, es preciso verlo todo con una acción;

de otro modo, no se tendría seguridad de haber visto todas las partes una después de otra".

(CONDILLAC. Lógica. Extracto razonado del tratado de las sensaciones. Ediciones Orbis, Barcelona, 1984. Págs. 28-31)

3.1.2. Juan Jacobo Rousseau

Otro gran representante de la Ilustración Francesa, aunque en verdad fue su superador es Juan Jacobo Rousseau, nacido en Ginebra (1712-1778). Fue hijo de un relojero. En el transcurso de su vida, antes de consagrarse como escritor, fue recadero de convento, criado, cómico, prestidigitador y músico.

Su vida fue llena de contrastes debido a la inestabilidad de su temperamento. Le fue difícil adaptarse a su medio. Con relativa facilidad se deshacía de sus mejores amigos, por cuanto era demasiado sensible e intolerante para mantener amistades constantes. Fue un romántico, muy emotivo y capaz de inspirar un profundo afecto, pero egocéntrico y mentalmente desequilibrado. Pero es seguro que ninguna de estas anomalías síquicas afectaron su vida intelectual, aunque, debido al tratamiento y enfoque de sus temas, tuvo muchas desavenencias con los de su época, por lo que, obligado, tuvo que andar fugitivo de un país a otro para evitar la persecución de la policía. No podemos desconocer, por otro lado, que Rousseau desempeñó un papel importantísimo como ideólogo de la Revolución Francesa.

Entre sus obras podemos anotar las siguientes:

Discurso sobre las ciencias y las artes.
Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.

El contrato social.
El Emilio o de la Educación.

3.1.2.1. Educación, moral y religión

Rousseau se convirtió en rival de algunos pensadores contemporáneos, e inclusive fue adversario de los enciclopedistas, luego de que contribuyera con artículos de música para la Enciclopedia que el mismo Diderot le había solicitado. Rousseau, al igual que otros intelectuales, pide progreso, libertad, igualdad, pero insiste en que los medios deberían ser otros. Criticó duramente a Voltaire que era racionalista e intelectualista, en tanto que él, a pesar de sus desajustes emocionales, era un hombre de corazón y de sentimiento.

"No le convencen ni le satisfacen las secas teorías del materialismo y del racionalismo. Está harto de cultura, de Estado, de sociedad, de religión y de todas sus instituciones, que no son sino deformaciones del hombre natural. Con esto se deja oír un nuevo ideal, el ideal de la naturaleza, expresado con el lema de '¡Vuelta a la Naturaleza!'. Negativamente quiere decir un mentís a la historia, a la sociedad, a la cultura. Positivamente significa el hombre en sí, el hombre original, tal como sale de las manos del Creador y como es el momento de nacer, puesto que después entra ya en la sociedad y en la historia. Este hombre en sí es, contrariamente a la concepción de Hobbes, bueno por naturaleza, libre, igual y buen hermano; buen hermano porque todo hombre no es, de suyo, más que hombre. Con esto estamos ya en el contrato social. En el fondo, éste no es sino la voluntad ideal de ser hombre auténtico, que es al mismo tiempo la voluntad de ser hermanos, libres e iguales. Esta voluntad la tienen todos 'por naturaleza' y es por eso una voluntad general".

(HIRSCHBERGER, Johannes. Breve Historia de la Filosofía. Ed. Herder, Barcelona, 1982. Pág. 205)

A través de sus reflexiones filosóficas, Rousseau se planteó enfáticamente cuál es el destino del hombre que con su conocimiento, su cultura, sus contradicciones, sus temores y esperanzas se desenvuelve en la sociedad.

Ante esta actitud Rousseau adoptó una posición deísta. Sostuvo que todo lo que sale de la mano de Dios es bueno, pero que sin embargo todo se degenera en las manos de los hombres. El hombre cuando es niño es bueno, pero no bien llega a ser adulto es corrompido por los demás. Sólo una educación pedagógicamente bien orientada puede ser capaz de proteger al niño contra las influencias dañinas de los hombres. Si el proceso educativo es bien encaminado, es posible el desarrollo y desenvolvimiento normal de las facultades del niño. Una de las circunstancias que constituyen la base de toda educación está dada por la capacidad que en el niño debe desarrollar para que aprenda a juzgar y a valorar cuanto le rodea, de modo que no sea excitado a la violencia. Para el logro de estas actividades, el niño debería ser educado privadamente para que aprenda a luchar con los hechos reales y no con las interpretaciones y soluciones que los mayores les dan.

Por otro lado, sostiene que la moral y la religión no se fundamentan en el entendimiento sino en los sentimientos. A través de los sentimientos nos damos cuenta de lo que es bueno y de lo que es malo. En cambio, a través de la conciencia nos parecemos a Dios. El hombre que no tiene conciencia es un animal. "Es en la conciencia donde se encuentra la dignidad del hombre". Rousseau cree que Dios existe, porque la razón así lo evidencia, pero nadie nos puede decir cómo es Dios; de ahí que, no hay razón para rendirle culto. Por eso es que ni

los milagros ni las profecías pueden mostrar al cristiano que esa es su verdadera religión. La existencia y práctica de la religión debe ser un hecho natural y espontáneo, no impuesto, que nazca de cada individuo de acuerdo a sus condiciones, y no algo que tenga que imponerse y aún más obligarse para que se crea de tal o cual manera con respeto a lo que es Dios.

Aunque Rousseau no atacó en forma irónica a la religión, como en el caso de Voltaire, sus sentimientos y personalidad lo inclinaron hacia una toma de posición naturalista de la religión en la que, como nos hemos dado cuenta, no tiene cabida la religión revelada ni acepta ningún mandamiento religioso, y más aún, el que se acepte la intolerancia religiosa.

3.1.2.2. El hombre y el contato social

Rousseau sostiene que el hombre nace libre, pero de pronto comprende que está atado, encadenado por el orden social-imperante. Cree su puestamente que con haber conquistado algunos bienes como el arte, la cultura, la ciencia y todos los tesoros del saber humano, ha adquirido su verdadera felicidad. Pero resulta que en la realidad sucede todo lo contrario: los conocimientos hasta hoy adquiridos por el hombre han servido para extaviar lo de la naturaleza, y no para conseguir su felicidad. Donde ha entrado la ilustración, es decir el saber, ahí ha entrado el orgullo, la vanidad, la sospecha, la desconfianza, la hipocresía, la traición y tantos otros males como hombres existen. Si guiendo los escritos de Abraham Gutiérrez en torno a Rousseau, comenta que esta situación puede que no sea definitiva: el hombre algún momento regresará a su estado primitivo, en el cual los hombres verdaderamente eran libres. El regreso al estado primitivo no implica el que volvamos a ser salvajes, sino, al gozo, a la libertad y a la indepen-

dencia originaria del hombre, para que en sus comienzos aprenda a vivir en comunidad para salvaguardar y servirse de todos los bienes. Este regreso al estado primitivo, para formar un solo pueblo, vendría a ser el "contato social", entendido como que "cada uno de nosotros pone su persona y todo - su poder en común bajo la dirección suprema de la voluntad general, y en nuestra condición asociada recibimos a cada miembro como a una parte indivisible del todo". (Rousseau. El contrato social).

Esta libertad o este "poner su persona" se transforma en voluntad general y pasa a convertirse en un derecho de igualdad, válido para todos, ya que, "la voluntad general mira por igual al bien de todos". Por muy grande que sea la diferencia - de un hombre, ante la ley son todos iguales. "Nadie puede ser tan rico que pueda comprar a otro; nadie tan pobre que tenga que venderse a sí mismo". Dice Rousseau -en comentario de A. Gutiérrez- que si por algún motivo, la propiedad privada se convirtiere en peligro para la igualdad, entonces, habría que abolirla; pues sólo por la voluntad general sería válida.

Con el contrato social un hombre pierde su libertad natural, lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee. La libertad natural está limitada por la fuerza del individuo, en tanto que la libertad civil está limitada por - la voluntad general, con la cual cada miembro unifica su voluntad a la sociedad.

Por otro lado, el derecho a la propiedad debe ser entendido como el derecho de posesión conferido por el Estado; en cuanto que la libertad moral se la adquiere en el "estado civil" como algo específico y único que realmente lo convierte en - dueño de sí mismo. Asegura Rousseau que "la obediencia a una ley que nos prescribimos nosotros mismos es libertad".

3.2. La Ilustración Alemana

La Ilustración alemana contiene algunos periodos. La primera fase está representada por Christian Thomasius (1655-1728) cuyo pensamiento -de éste y de los posteriores iluministas alemanes- se caracteriza por el intento sistemático de la "fundamentación". El segundo período está representado por Christian Wolff que cultivó la metafísica pero con un espíritu racionalista un tanto "domesticado" en el que "dominan conceptos y fórmulas de escuela, con una ciencia demasiado crédula y una razón demasiado barata". Wolff sostiene que la filosofía es la ciencia de todas las cosas posibles y del cómo y por qué son posibles. La meta única de la filosofía es la de "iluminar" el espíritu humano de manera que pueda llegar a alcanzar la felicidad a través de la actividad intelectual. La tercera fase la representan algunos pensadores como Reimarus, Mendelssohn, Lessing, Schiller, Herder, Wolfgang, Goethe y otros. Este período se caracteriza por una actitud ácentuadamente antieclesiástica, aunque no de hecho, como el caso de Herder que es uno de los fundadores del humanismo religioso moderno, y de Lessing que expone sus tesis haciendo hincapié en el hecho religioso de la razón. Goethe, gran enciclopedista y poeta que influyó notablemente en la cultura alemana expresa en una de sus obras fundamentales, "Fausto", su odio contra la Edad Media, la escolástica y los dogmas eclesásticos. Filosóficamente impulsó algunas ideas de la dialéctica sobre el desarrollo e independencia de los contrarios y de la transformación y desarrollos continuos del universo, rechazando tajantemente la concepción metafísica del mundo; asegurando en su Fausto, que todo cuanto nace, irremediablemente tiene que morir.

Por otro lado, en esta tercera fase de la Ilustración Alemana, se refleja la influencia de la Ilustración Francesa. El crítico y estudioso Hirs-

chberger sostiene que en este período "todo es relativo y que como tal debe ser reconocido, incluso la Biblia y todas las religiones. Estas sólo son etapas en el camino de la humanidad, el camino que lleva a la razón".

3.2.1. Juan Godofredo Herder

Johan Gottfried Herder nació en Mohrungen, en la Prusia Oriental (1744-1803). Fue hijo de un maestro pietista. Primero estudió medicina y luego teología bajo la influencia de Kant, quien lo motivaría para que se incline por el estudio de las obras de Rousseau y Hume. En 1765 fue ordenado pastor protestante. En 1776 recibe el nombramiento de Superintendente General, es decir de cabeza principal del clero luterano. Si bien es cierto que Herder no ha sido considerado como un gran filósofo sistemático, en cambio fue un hombre conocedor de múltiples disciplinas del pensamiento humano, y ante todo considerado como un escritor muy fecundo, que tuvo gran influencia en el pensamiento alemán y posteriormente en el movimiento romántico por su inculdicable labor en el desarrollo de la poesía popular alemana y el impulso que dio al lenguaje para el desarrollo de la cultura.

Sus obras más significativas son:

- Sobre la reciente literatura alemana.
- Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad.
- Tratado sobre el origen del lenguaje.
- Dios.
- Diario de Viaje.
- Metacrítica de la crítica de la razón pura.
- Selvas críticas.
- Otra filosofía de la historia.

Valga decir también que la Ilustración en Alemania sienta las bases para la creación de una nueva cultura, por cuanto coincide con el surgimiento

to de la literatura clásica -Goethe, por ejemplo- que propagó también las ideas iluministas. En su mayor apogeo, la filosofía alemana desarrollaría su pensamiento con Kant y Hegel, especialmente, como lo veremos más adelante.

3.2.1.1. El lenguaje en Herder

Como producto de la Ilustración, Herder - proclamó el desarrollo de la autoconciencia como fuente principal de cultura, depositando "una fe ciega en la naturaleza, en el hombre y en el desarrollo último de la razón y la justicia".

Herder discutió y planteó muchos problemas referentes al lenguaje como un tema que ocupó casi la totalidad de su pensamiento. Insistió mucho en la distinción entre el lenguaje poético y el científico, o filosófico más concretamente. Lingüísticamente distinguió cuatro estadios de desarrollo - de la sociedad humana. El lenguaje tiene, primero, una infancia; estadio en el que predomina la pasión y el sentimiento. Luego viene el período de la juventud, cuya fase se caracteriza por la poética, edad en la que prima la poesía y el canto. El estadio adulto es el tercer estadio del lenguaje, el cual sigue siendo aún poético, pero tiene como característica el desarrollo de la prosa. El cuarto lugar se caracteriza por la vejez y maduración del lenguaje, que en definitiva corresponde a la edad filosófica "en la cual la vida y la riqueza se sacrifican a la exactitud pedante".

De acuerdo con Copleston, la teoría del lenguaje de Herder gira en torno a la expresión de la lengua alemana. Sostuvo que lo que necesita la poesía alemana es claridad lógica y autenticidad - para que no imite a la literatura extranjera. La poesía alemana puede perfeccionarse y ser grande -dice Herder- sin imitar moldes extranjeros, sino acudiendo a sus propias raíces que están en la poe

sía espontánea del pueblo. Aunque, como vemos, esto puede parecer de poca importancia para la filosofía, "la insistencia de Herder en el alemán y en la poesía espontánea del pueblo como base de una - poesía poética desarrollada puede considerarse también como un estadio inicial en el desarrollo de su posterior filosofía de la cultura y de la historia, la cual acentúa el desarrollo de las culturas nacionales consideradas como totalidades en las cuales los lenguajes tienen una función de importancia extrema". (Copleston).

3.2.1.2. Rompimiento con la Ilustración

A partir de la publicación de "Otra filosofía de la historia" Herder entra en rebeldía contra las ideas típicas de la Ilustración "según las cuales la Ilustración misma era la culminación suprema del desarrollo histórico y la clase media prácticamente la única fuente de razonables luces". Es verdad -dice Herder- que los ilustrados han contribuido con ideas y principios sublimes pero también es verdad que han debilitado los impulsos que posibilitan una vida noble y generosa, por cuanto se han vanagloriado al pregonar orgullosamente sus ideas de libertad, en tanto que el pueblo vive una invisible esclavitud que la Ilustración calla, y lo que es más, es cómplice de los "vicios" que a otros continentes se exporta.

Su ataque a la Ilustración, visto filosóficamente, dirige su mira hacia la historiografía ilustrada. Creen los ilustrados que acercándose a la historia es posible "representar un movimiento ascendente desde el misticismo religioso y la superstición hacia una moralidad libre e irreligiosa". Pero no comprenden que si se estudia a la historia desde esos presupuestos, jamás lograrán aclarar cuál es la realidad concreta. Herder sostiene que la única manera de estudiar a cada cultura y a cada una de sus fases, es haciéndolo desde dentro, por su propio interés, sin juicios de valor y sin esti

mar en mayor o menor grado el estado de felicidad de cada cultura que lleva dentro de sí su propia felicidad.

Desde luego que esta actitud no deja de tener cierto historicismo, pero Herder insiste en algo importante: asegura que para entender el desarrollo de la historia humana hay que abstenerse de forzar los datos históricos recortándolos a esquemas preestablecidos, pues la historia humana es consecuencia de la naturaleza del hombre que conforma un todo orgánico de acuerdo a sus condiciones geográficas, a la cultura y a la educación de cada pueblo. Condiciones éstas, que no tienen una meta de finida para su perfección y desarrollo, dado, por otro lado, la "influencia de Dios" sobre el destino de la humanidad.

En consecuencia Herder pudo haber tenido muchísima razón en la formulación de su pensamiento para que haya roto con la Ilustración, si consideramos el momento en que la planteó, dada la tendencia general de la Ilustración en servirse de la historia para probar sus respectivas tesis.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicolás; **Historia de la Filosofía**; Tomo II.; Ed. Montaner y Simón, S.A.; Barcelona; 1955.
- BACON, Francisco; **Novum Organon**; En Historia del Pensamiento. Ed. Orbis S.A.; Barcelona; 1984.
- BERKELEY, Jorge; **Principios del Conocimiento Humano**; En Historia del Pensamiento; Ed. Orbis S.A.; Barcelona; 1986.
- CONDILLAC, Lógica. **Extracto Razonado del Tratado de las Sensaciones**. En Historia del Pensamiento. Ed. Orbis S.A.; Barcelona; 1984.
- COPLESTON, Frederick; **Historia de la Filosofía**; Ed. Ariel; Barcelona; 1975; Tomo V.
- DESCARTES, René; **Discurso del Método. Reglas para la Dirección de la Mente**. En historia del Pensamiento.; Ed. Orbis S.A.; Barcelona; 1983.
- GUTIERREZ, Abraham. **Lecciones de Historia de la Filosofía**. Ed. La Siembra; Quito; sin fecha.
- HIDALGO TUÑÓN, Alberto y otros; **Historia de la Filosofía**. Ed. Anaya; Madrid; 1978.
- HIRSCHBERGER, Johannes; **Breve Historia de la Filosofía**. Ed. Herder; Barcelona; 1982.
- HUME, David; **Del Conocimiento**. Ed. Aguilar; Buenos Aires; 1975.
- HUME, David; **Tratado de la Naturaleza Humana**. En Historia del Pensamiento. Ed. Orbis S.A.; Barcelona; 1984.
- LOCKE, Juan; **Ensayo sobre el Entendimiento Humano**. Ed. Aguilar; Buenos Aires; 1977.
- PASCAL, Blaise; **Pensamientos**. En Historia Universal de la Literatura. Ed. Oveja Negra; Bogotá; 1984.
- VERNEAUX, R.; **Historia de la Filosofía Moderna**.