

BA. 100
Y

LECCIONES
DE
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

DR. JOSE DE JESUS MARTINEZ

Profesor de la Universidad de Panamá

PANAMA

1961

A
0.9
85

BIBLIOTECA NACIONAL

Número de
IdentificaciónNúmero de
Aumento

190.9

M385

65.095

e.1

Lea este libro brevemente y devuélvalo a la
Biblioteca cuanto antes

PRESCRIPCIONES GENERALES

- 1.—No tome nunca el libro con las manos sucias.
- 2.—No se moje los dedos para volver sus páginas.
- 3.—No aje las esquinas ni doble las páginas para señal.
- 4.—No lo mutile ni le haga notas marginales.
- 5.—No lo abandone abierto ni lo deje en lugar inseguro: recuerde que usted responde por él.

PRESTAMO DE LIBROS:—Sólo podrán solicitarlos los que hayan obtenido y conserven válida la Tarjeta de Préstamos.

PLAZO DE DEVOLUCION:—Será de 14 días, contados desde la fecha de entrega, inclusive, exceptuando las novelas recientes y los libros de gran demanda, que tienen una limitación de 7 días. Las revistas se pueden obtener por un período de 4 días, a excepción de los números recientes y aquellos que están encuadrados, los cuales no pueden salir de la biblioteca.

RENOVACION DE PRESTAMOS:—Un libro de 14 días de plazo es renovable luego de la respectiva solicitud, a menos que esté reservado para otro cliente. Los libros de 7 días de plazo no son renovables.

CUIDADO Y REINTEGRO:—El tenedor de la Tarjeta de Préstamo responde por los libros que retira y figuran en ella y se obliga a cubrir el precio total de los mismos en caso de extravío, mutilación, mal trato, etc.

SANCIONES:—Por la tardanza en la devolución de los libros de 14 días de plazo se pagará multa de dos centésimos de balboa (B/. 0.02) por cada día o fracción de día, inclusive los días de fiesta oficial; los de 7 días de plazo pagarán cuatro centésimos de balboa (B/. 0.04) por día; por la pérdida o deterioro se pagará lo establecido en el aparte anterior; las revistas pagarán dos centésimos de balboa (B/. 0.02) por día, desde el quinto de haber sido solicitadas.

MEDIDAS SANITARIAS:—Las personas en cuyo domicilio se presente una enfermedad contagiosa se abstendrán de hacer uso de la Tarjeta de Préstamo. Si al presentarse la enfermedad tuvieron libros de la Biblioteca, darán aviso inmediato al Bibliotecario.

Imp. Nacional.—Orden 0510. 21-3-58



LECCIONES
DE
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

DR. JOSE DE JESUS MARTINEZ
Profesor de la Universidad de Panamá

PANAMA
1961

BIBLIOTECA NACIONAL

No.

65.095

Compania

RECEIVED

1909



INDICE

	Página
EL RENACIMIENTO COMO CRISIS	5
EL MAESTRO ECKEHART	15
PLATONISMO EN EL RENACIMIENTO	23
ESCEPTICISMO EN EL RENACIMIENTO	29
GALILEO GALILEI	37
GEORGE BERKELEY	55
MIGUEL DE UNAMUNO	73

Compara "Cultural Panamericana" 13/1.00 - 28/2/62

Spa
190.9
m385
e.1

El Renacimiento como Crisis

El Renacimiento se nos presenta como una época de crisis, como una época crítica. Reconocemos estas épocas por cierto desasosiego de las gentes que en ellas viven, cierta intranquilidad que las hace ir de una idea en otra como en busca de algo que ni ellos mismos sabrían decirnos qué es. Son las épocas en las que abundan los aventureros, como Cristóbal Colón por ejemplo, como Galileo. Porque **aventurero** no es solamente el que se aventura en geografías desconocidas, sino también el que, a la hora de pensar, se aventura en terrenos desconocidos o prohibidos. Que no se crea que el "**aventurero intelectual**" corre menos peligro —y hablo de peligro físico y mortal— que el aventurero de geografías. La imagen de Giordano Bruno ardiendo, y el encarcelamiento del mismo Galileo, nos advierten de ello.

Más adelante veremos fundado este argumento de la aventura intelectual, por ahora nos limitábamos a revelar la presencia de la aventura —en el sentido más general— en el Renacimiento. Cellini, el gran escultor de quien tenemos una autobiografía, fue un gran aventurero. Gutiérrez de Cetina, el poeta español del madrigal célebre, muere en un duelo. Garcilazo de la Vega muere en una escaramuza guerrera. La literatura de Boccaccio está llena de aventureros. Sería cosa de no acabar nunca.

Y esta presencia de la aventura es el síntoma para descubrir al Renacimiento como una época de crisis. Emplear, sin embargo, el concepto de crisis como **categoría histórica** exige de nosotros que nos detengamos un poco en él.

La palabra "crisis" viene del griego "krinein" que significa "separar". Con el mismo radical tenemos la palabra "cribar". Por ejemplo "cribar el arroz", separarlo

de sus hojas. "Crítica", que significa **separación, distinción**, entre lo bueno y lo malo de una cosa. Así mismo, se dice que un enfermo está en **estado crítico** cuando se va a separar de la vida o de la enfermedad. Y siguiendo este hilo conductor, una **crisis**, como categoría histórica, será también una separación que no puede ser de otra cosa que de **ideas**. Ahora bien, las ideas son cosas lo suficientemente íntimas para que una tal separación pueda llamársela también **desgarro**. En las épocas de crisis el hombre muda de ideas, que es como decir que su inteligencia muda de piel, mejor aun: de entrañas, porque las ideas son las entrañas y no la piel de la inteligencia. Por eso son épocas dolorosas, trágicas incluso, en las que el suicidio abunda.

En las épocas de crisis el hombre se encuentra vi-
viendo de unas ideas que no le convencen, de unas ideas
gastadas, usadas. De unas ideas que se fundan en unas
creencias en las que ya nadie cree, es decir, en unas creen-
cias muertas.

El hombre, sin embargo, antes puede vivir sin aire
que sin ideas. Podemos dejar de respirar 30 segundos, has-
ta un minuto. Pero no podemos dejar de pensar ni un
instante. Hágase el experimento mental de "aguantarse
las ganas de pensar". Nos pondrá de manifiesto hasta qué
punto la idea es un ingrediente indispensable, y cuya falta
tiene el carácter de urgente. De allí que el hombre de
crisis tenga dos momentos. Primero, uno de rechazo del
sistema ideológico imperante, y, segundo, uno de recons-
trucción, de creación, con el que se cura o alivia el estado
urgente de asfixia intelectual.

Pero, ¿por qué muda el hombre de ideas? ¿Es que
las ideas se gastan? ¿No decía Platón que eran eternas?

Lo que acontece es que las ideas no son mera incum-
bencia de la inteligencia sino asunto del hombre entero.
Las ideas se fundan, tarde o temprano, en una vivencia
que cuando falta, por muy lógicas que sean estas ideas,
se vienen abajo. O no se vienen abajo, pero no reciben
ya esa sabia que en otro tiempo les daba vida. Pasan a ser
"letra muerta", tópicos.

El Renacimiento nunca se dió la molestia de refutar
las ideas de la Edad Media. Sencillamente, dejó de **creer**
en ellas.

Por eso, es un error creer que en las épocas de crisis **falten** ideas. En esas épocas, si hay algo que **sobren** son eso precisamente, ideas. Lo que pasa es que son ideas en las que no se cree, ideas que se **saben**, que se **comprenden**, pero que no se **entienden**, que no se **sienten**.

Pasa entonces que la cultura se lleva a cabo un poco a espaldas del hombre, sin su asentimiento cordial. Y esto es exactamente lo que llamamos una **cultura automática**, una cultura que funciona por sí sola. El hombre la ve, incluso la comprende, pero no interviene mayormente en ella: el hombre se queda **solo**. Sin Dios, sin religión, porque también eso es un sistema de ideas. Radicalmente solo, consigo mismo. En la soledad se encuentra a sí mismo. Toda época de crisis es antropológica: la sofística, el Renacimiento, nuestra propia época.

Las ideas de la Edad Media que pierden fuerza probatoria pertenecen a estos géneros:

ideas lógicas
ideas teológicas
ideas políticas
ideas estéticas
ideas éticas.

Por eso hablamos de una crisis lógica, teológica, etc... en el Renacimiento.

A continuación veremos alguna de estas crisis, presentando primero la situación medieval de esas ideas y a continuación la reacción renacentista ante ellas.

La Crisis Lógica: (Situación Medieval)

La primera impresión que produce el rótulo de arriba es de sorpresa. ¿Cómo se puede hablar de una crisis de la razón en la época en que nacen las ciencias? Y sin embargo tendremos que acostumbrarnos a ello: La ciencia, tal y como hoy en día la entendemos, nace de una crisis de la razón. Mientras estuvo firme el racionalismo medieval, el pensamiento científico fue notablemente estéril. La ciencia va a nacer cuando se desmorone esta fe racional y el hombre se sienta en la necesidad de **comprobar** el testimonio racional. Esta comprobación va a ser nada menos que el **experimento**, el instrumento principal de las

ciencias modernas. Más adelante veremos cómo la genialidad de Galileo estriba, sobre todo, en esta desconfianza por el testimonio racional.

El racionalismo medieval, y esta es una de sus diferencias con el racionalismo posterior de la Edad Moderna, es **silogístico**. La lógica aristotélica, que en la Edad Media se cultiva a fondo, será la codificación del razonar medieval. Y esta lógica fue principalmente **deductiva**, es decir, la que estudia ese razonamiento que partiendo de premisas generales desemboca en una conclusión menos general. El ejemplo clásico es el silogismo:

Todos los hombres son mortales.
Pedro es hombre

∴ Pedro es mortal.

Esto pareciera indicar que la dirección de este razonamiento era hacia lo particular, que se iniciaba en premisas generales y que se apuntaba hacia el conocimiento de lo particular. Sin embargo no es así. El razonamiento silogístico medieval tenía su **punto de partida** en el dato sensible de lo particular y concreto y mediante un proceso de **abstracción** se perdía en el conocimiento de lo general (lo que para ellos fue el conocimiento filosófico) y el conocimiento de Dios. Dios era, en última instancia, el sitio en el que la inteligencia encontraba reposo, porque más allá de El no había ya nada.

La razón, así, tenía un itinerario bien fijo. Partía del mundo (la experiencia sensible) y terminaba en Dios.

Y este "**partir del mundo**", ¿qué significa? Nada menos que lo siguiente: Que el mundo, para el hombre del medioevo, sencillamente no era problema. El mundo era un **dato**, es decir, algo **dado**, puesto allí (por Dios). El hombre no tenía más que abrir los ojos para verlo.

El que el mundo era **punto de partida** de la razón significa que la razón no tenía que **llegar** a él, no tenía que razonarlo. Por el contrario, todo razonar **partía** de él. El mundo era el trampolín desde el cual se iniciaba el "**itinerario de la mente hacia Dios**" (San Buenaventura). El esquema de este itinerario era el siguiente: Hay mundo (supuesto), y se mueve. Pero alguien tiene que estarlo

moviendo, y a ese alguien, alguien, etc.... como esta cadena no podía ser infinita, tenía que terminar en alguna parte, y allí estaba Dios, como el gran movedor (motor) del Universo.

Repárese, pues, cómo el **camino** a Dios (Santo Tomás de Aquino hablaba de "vías") es lógico, racional. Dios es asequible a la razón, está al alcance del hombre (ya veremos cómo a partir del Renacimiento todo esto se va a invertir: a partir del Renacimiento el mundo no será punto de partida, sino de llegada. Y, desde luego, se declarará a la razón humana como impotente en su pretensión de razonar a Dios. Dios estará para la razón, "off-limit").

Aquí sería el punto de tocar ese tema tan debatido de las relaciones que tuvo la filosofía con la religión en la Edad Media. Por lo general este problema se aborda contraponiendo el testimonio racional al de la revelación sobrenatural. Pero la verdad es que, dados los supuestos de la filosofía medieval, no podía haber tal contraposición. Ahora mismo, a nosotros nos importa reparar sólo en que el afán lógico invadió hasta la misma religión. Ni la religión se eximió de la exigencia racional.

El hecho de que el hombre medieval sintiese la necesidad de avalar racionalmente su religión, echa por tierra la tan cacareada idea de que este hombre vivía sólo a expensas de la religión. Se razona sólo aquello que creemos necesita un fundamento, un apoyo (eso es lo que las razones son: apoyos). Se razona entonces la religión, luego se la declara intelectualmente renca.

Es cierto que podrá objetarse esto aduciendo que la razón medieval se aplica en fundar racionalmente su religión con el propósito de la "conversión". Sin que este objetivo sea despreciable, me parece pueril querer explicarse la razón de ser de tanta Teología únicamente con el propósito de **exportación**.

El afán lógico, por otra parte, no sólo regula la religión dándole una presentación **objetiva**, en absoluto íntima, sino que también regula la **conducta** del hombre. El postulado platónico-socrático: "Deja que la razón te riña", es acatado fielmente. Culturalmente hablando esto significa que la **Ética** medieval es racionalista. Es bueno

recordar esto, porque también aquí habrá una **inversión** ética a partir del Renacimiento tan radical como la de Copérnico. Sólo que ésta tendrá que esperar a Kant para que la sistematice.

La Etica medieval es una herencia de Sócrates, quien postula la ética racionalista para responder a esa crisis que la sofística expresa. Sócrates, sin embargo, había dejado su concepción ética inconclusa. Fue la suya una ética individualista a la que le faltaba el **valor supremo** o **meta final** hacia el cual pedir se apuntara y disparara la conducta humana. No basta decir que habíamos de ir **racionalmente**, es necesario precisar el **dónde**. La respuesta de Sócrates: hacia tu propia vocación, tu virtud (areté), es precisamente la que hace de su concepción moral una concepción individualista. Los Cínicos, los Estóicos, los Hedonistas, todos vinieron a completar la ética socrática postulando la libertad (Cínicos y Estóicos), o el placer (Hedonistas) como el valor supremo. Sin embargo, es a partir de Aristóteles cuando se encuentra el candidato ideal para este puesto: **Dios**. Y ésta será la versión de la ética socrático-racionalista que perdurará durante toda la Edad Media. Dios es, así, en esta cultura, el **objeto** de la Teología y el **objetivo** de la Etica.

Esta situación medieval con respecto a la lógica la ilustra sobre todo Santo Tomás de Aquino, pero también Raimundo Lulio (1235-1315). En este pensador se acentúa aún más la tesis que sostenemos precisamente por ser ya de finales del siglo XIII y comienzos del XIV, cuando el racionalismo medieval se exageró hasta el punto de provocar esa reacción que estamos estudiando: el Renacimiento.

Raimundo Lulio, contemporáneo ya de Duns Scoto, vierte a la lógica el pensamiento religioso con el fin de **convencer**, de convertir. ¡En un diálogo se atreve a convencer a Sócrates! Su apologética se vale de la lógica y de una lógica tan rigurosa y mecánica que es injusto el olvido de mencionarlo como uno de los antecedentes de la moderna lógica matemática. Para Raimundo Lulio, el "Doctor iluminado", también llamado "el Doctor fantástico", el razonamiento consiste en un enlace de conceptos que podía recibir un tratamiento **mecánico**. Inventa unas **tablas** célebres, que nadie sabe exactamente có-

mo funcionaban, pero que, según parece, servían para determinar todos los enlaces, **enchufes**, posibles de los conceptos. Hay aquí, no cabe duda, un antecedente claro de las modernas "máquinas de pensar". Sólo que Raimundo Lulio le atribuía a sus tablas no sólo poder demostrativo, sino también **inventivo**.

Y eso es importante. La lógica medieval será bien eficaz para **demostrar** verdades, pero no para **descubrir**las. Esta limitación del instrumento u **órgano** aristotélico no se dejó sentir hasta que las verdades **heredadas** de Grecia se momificasen. Es entonces cuando todos pegan el grito al cielo pidiendo un método de **invención**, de **descubrimiento**, y no de demostración sólo.

Con Raimundo Lulio, pues, ese franciscano magnífico, verdaderamente fantástico, a quien se le atribuyen más de 200 obras, vemos el punto cumbre del racionalismo medieval. Leibniz, quien tanto se interesó por la mecanización del pensar, le recordará con una gratitud que los lógicos modernos no tienen.

Un paso más allá, y el racionalismo medieval comenzará su descenso.

Esta situación, como es evidente, se manifiesta no sólo en la Lógica, la Teología, la Ética, sino también en la concepción **política** y **estética**.

En la política, mediante un concepto de clases en tanto que estratificadas y rigurosamente **ordenadas**, del que la Iglesia Católica es ejemplo.

En estética, mediante un **simbolismo** que hace del arte de esta época algo estrictamente **racional**.

En la política no juega papel alguno el "progreso", no se puede transitar entre las clases sociales. El que nacía siervo, siervo moría. No hay ese movimiento que a partir del Renacimiento va a introducir la burguesía y el capitalismo.

Bergson ha dicho, modernamente, que la razón está hecha para lo fijo, lo estable. Esto parece muy de acuerdo con la cultura medieval, donde el racionalismo exigía desde un Dios quieto (motor inmóvil) hasta una sociedad quieta.

Crisis de la Religión: (Situación medieval)

Dios, fuera de mí, regía el Universo fuera de mí, independiente de mí. El hombre, en la Edad Media, era un espectador, un contemplador del mundo, un teórico. La vida, entonces, era más sencilla. Todo estaba clasificado, ordenado, hasta el mismo infierno, como lo atestigua el poema del Dante. La vida entonces era más descansada. Dios era el encargado del mundo, y el hombre no tenía nada que hacer. Más que pensar, filosofar. Pero también eso estaba ordenado, y se pensaba en conjunto, al son rítmico y marcial del silogismo.

Es una época viril. No se estima ese temblequeteo femenino del místico. Es la época del teólogo. Del teólogo y su razón como instrumento incisivo, penetrante, hasta la entraña misma de Dios y sus atributos.

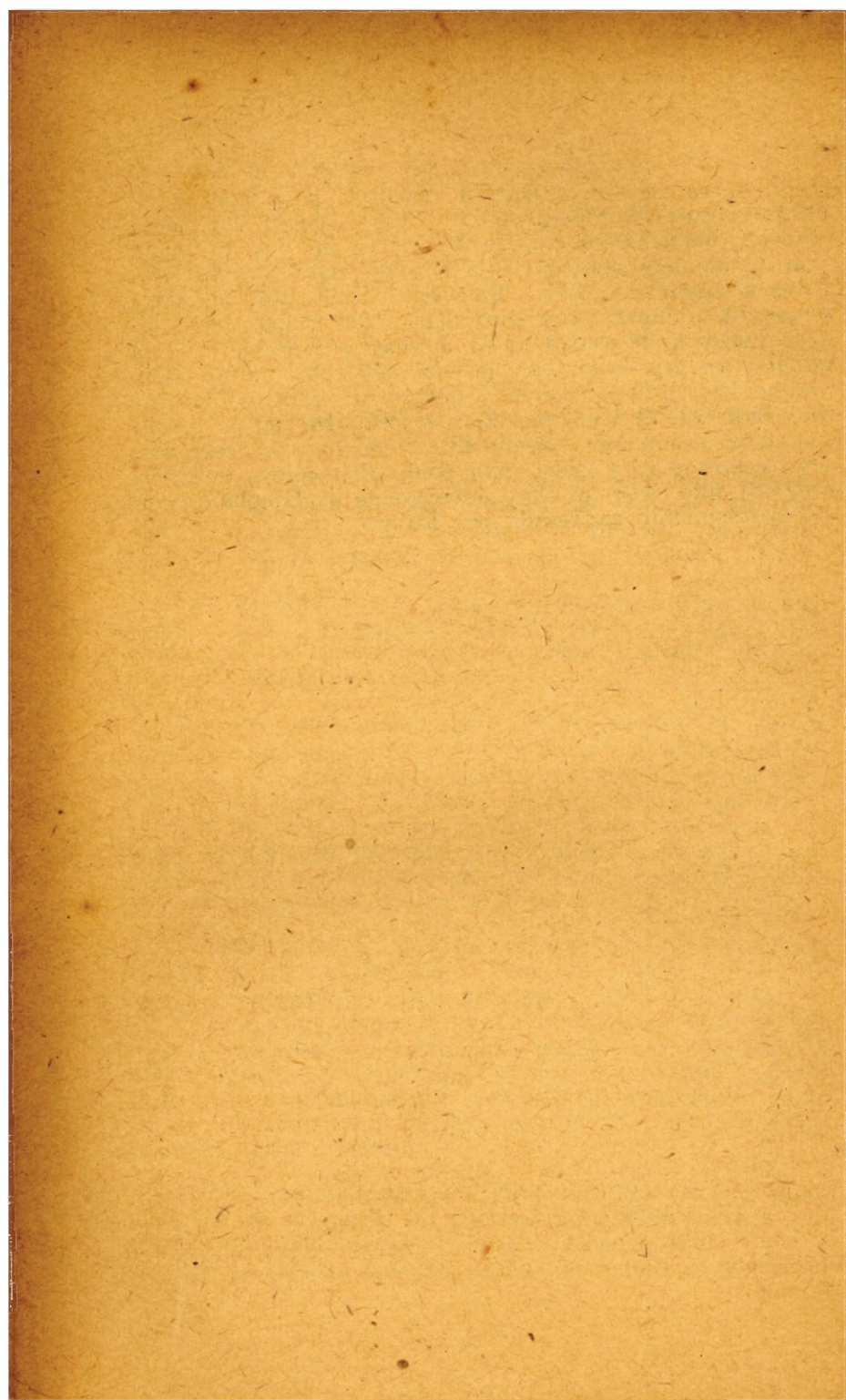
Se considera que la razón es vehículo suficiente para llegar a Dios. Se puede prescindir de la Revelación Sobrenatural. Y desde luego, salvo casos aislados, se prescinde del **sentimiento religioso**.

Es una época activa, pero en el sentido de que es racional y no sentimental. Pero pasiva en el sentido de que el hombre no colabora, se siente no colaborar, en la marcha de las cosas. La ciencia, la poca ciencia que hubo, nace de un afán de calcar las leyes de la naturaleza. No había por qué preguntarse por lo bueno y lo malo. Ahí estaba Dios, o un representante suyo, para decírnoslo. Dios era la garantía de los estatutos morales.

Cuando falla la razón, la base de la cultura medieval entera, se viene todo abajo. Dios en primer lugar. No hay ya ese puente a Dios que era la razón. A Dios ya no se le puede buscar fuera. Pero, Dios es otra de las cosas sin las cuales el hombre no puede vivir. De manera que no le queda al hombre otro remedio que buscarlo dentro de sí, y encontrarlo. A este Dios subjetivo se le ha da adorar de una manera acorde con su naturaleza: es decir, subjetivamente.

Adorar subjetivamente a Dios significa no ir a misa, no hablarle en latín, no representarlo plásticamente, ni conceptualmente, donde la imagen plástica o el concepto mental no es otra cosa que un atajo o una lente de au-

mento, para acercar a Dios a nosotros, para achicar la **distancia** que nos separa de El. Pero, a partir del Renacimiento ya nada nos separa de El, ya no hay distancia (porque no hay vehículo —la razón— para atravesarla), entre el hombre y Dios. En vez de todo eso, se podrá tener una comunión con Dios dentro del propio pecho de cada uno, sin necesidad de ir a misa y comulgar; se le hablará en voz baja, con la voz del pensamiento sólo, porque Dios está tan cerca y dentro de nosotros que por muy bajo que le hablemos El nos oirá. No nos lo representamos, le amamos "ciegamente", con los ojos cerrados, con nuestro puro y ciego amor sólo. Esta nueva vocación religiosa, que tiene un claro antecedente en Eckehart, será sistemáticamente expresada por Lutero.



El Maestro Eckehart

El primer anuncio, ya inequívoco, de la crisis lógica y religiosa que no tardará en propagarse por toda Europa, lo encontramos en la filosofía del Maestro Eckehart (1260-1327). Probable discípulo de San Alberto Magno (el maestro de Santo Tomás), perteneció, al igual que Santo Tomás, a la Orden de Predicadores.

El Maestro Eckehart fue un auténtico revolucionario, hasta el punto de que al final de su vida la Iglesia lo obligó a retractarse. En 1329, a los dos años de su muerte, varias proposiciones suyas son condenadas oficialmente. Consignamos esto como algo bastante más que una anécdota. Pone de manifiesto la **novedad** de sus ideas frente a la formidable, pero ya caduca, cultura medieval.

Y uno de los síntomas de la **nueva vocación**, el **nuevo espíritu**, en el cual se instala ya el Maestro Eckehart, es la incorporación del lenguaje vulgar (el alemán en este caso), para los fines de la cultura. Por cierto que una de las cosas que se le reprocha y en que se funda la acusación que se le hace es la de predicar en **lengua vulgar**. Por otra parte, dos de sus obras más importantes, los **Tratados y Sermones**, **El Libro del Consuelo Divino**, están escritas originalmente en alemán, lengua, entonces, vulgar.

Este empleo de la lengua vulgar significa, entre otras cosas, que la cultura comienza a abrirse al pueblo, que ya no va a ser cosa de pocos. La cultura, a partir del Renacimiento, saldrá de los monasterios y las universidades, los dos focos de cultura de la Edad Media. La cultura saldrá a la calle, tendrá un carácter extra-académico. Tal y como sucedió en la sofística. Incluso volverá a haber **profesores ambulantes**, (es lo que fueron muchos de los humanistas).

La crisis lógica y religiosa que puede ilustrarse con la obra del Maestro Eckehart, tiene, como efecto inmediato, el **estilo**, con que está escrita. Su estilo es ya perfectamente otro al usual —silogístico, racional— de la Edad Media. Es un estilo, el del Maestro Eckehart, **poético, íntimo, individualista**. El estilo de las célebres Sumas era perfectamente **racional, objetivo, seguro en lo que dice**. Es un estilo, éste, que va dirigido **al hombre en general**. El estilo del Maestro Eckehart, en cambio, es **personal**, y da la impresión de que está hablando a **una** persona —el lector—. El Libro del Consuelo Divino, por ejemplo, lo escribe Eckehart para la Reina de Hungría. Por otra parte, es un estilo nadá lógico con el gusto de la paradoja, que es una especie de burla a la razón. Otra vez aquí recordamos a los sofistas con sus célebres paradojas, y, para más adelante, el estilo del propio Nicolás de Cusa.

Por último, del estilo literario del Maestro Eckehart, ha de decirse que, justamente por no ser racional, exige una colaboración cordial, espiritual, para ser entendido. De su obra hay que decir lo que él mismo decía de San Pablo: "...que nadie puede comprender ni enseñar los escritos de San Pablo si no posee el espíritu en que San Pablo hablaba y escribía". (E.L.D.C.D.) El día en que Lutero se haga plenamente cargo de este pensamiento, abogará por la **personal e íntima** comprensión de la Biblia.

Ya dentro del contenido de su obra, nos encontramos con que el Maestro Eckehart distingue tres diferentes tipos de conocimiento:

1. el sensible
2. el racional
3. el ultraracional

Este esquema recuerda mucho el de Rogerio Bacon, más moderno, por cierto, que el de Eckehart. Para Rogerio Bacon las tres diferentes fuentes del conocimiento son:

1. la autoridad
2. la razón
3. la experiencia:

}	a. natural
}	b. sobrenatural

Lo interesante de estos dos esquemas es un **orden**, según el cual aparecen primero los conocimientos menos fidedignos. Es decir, que ni para Bacon ni para Eckehart es la razón el instrumento más adecuado del cual valerse para llegar a la verdad. Para Bacon, lo menos fidedigno es la autoridad, que tanta estima tuvo en la Edad Media. Y el mejor de todos, la experiencia. Primero, claro está, la experiencia sobrenatural, **mística**, pero en segundo lugar, la experiencia sensible. Por esto decíamos que el esquema de Bacon es más moderno, porque es en la Edad Moderna, a partir del Renacimiento, donde la experiencia sensible, el **experimento**, va a ser tenido como digno de confianza. Por lo menos lo suficientemente para que puedan nacer a la cultura las ciencias experimentales.

En el esquema de Eckehart la experiencia no es tan apreciada, pero tiene de moderno el que supedita la razón a la experiencia y especialmente, claro, a la **mística**.

El **misticismo**, es, así, una demostración de la crisis lógica y viene a oponerse a la religión razonada, a la Teología. Nada más opuesto, en efecto, a un teólogo que un místico. José Ortega y Gasset, en un sabrosísimo ensayo que llama "Defensa del teólogo frente al místico", y que está publicado en la colección Austral en un tomo titulado "Ideas y Creencias", se hace cargo de esta oposición. San Juan, Santa Teresa, el Renacimiento es rico en místicos. Y es uno de los aspectos en el que España, de la que se **dice** que no tuvo Renacimiento, contribuyó a la nueva cultura.

El místico se caracteriza, sobre todo, por **no decir nada**. Esto no significa que no habla. Habla, y mucho, y bellísimamente por cierto. Pero no dice nada. Por lo menos no dice nada claro, limpio. Es, el suyo, un "**tartamudeo**" (como le llamó San Juan) irracional, nada discursivo, e incluso contradictorio. ¡Como que habla de lo **inefable**, de lo que no se puede hablar!

Ahora bien, una filosofía mística, como la del Maestro Eckehart, libre de la razón, lo primero que querrá hacer es con-fundir, no dis-tinguir, soldar, unir, lo que la razón ha separado, distinguiendo. Si a la filosofía racional le agrada distinguir, separar, a la filosofía mística le gusta con-fundir, en el sentido de considerar las cosas unitariamente, sin esas divisiones y subdivisiones en las que se especializó la Escolástica y con las que se defendió el panteísmo.

Eckehart comienza El Libro del Consuelo Divino por no distinguir entre **lo bueno** y la **bondad**, para terminar haciendo de Dios el **Gran Confuso**, en quien no hay distinción posible: "Quien ve pluralidad o distinción, no ve a Dios". Y más abajo: "Dios es ajeno a toda discernibilidad".

Esto no significa que no haya manera posible de entrar en relación cognoscitiva con Dios. Significa sólo que Dios está **más allá de la razón** (tal y como, por otra parte, también lo dice Lutero, Descartes, Berkeley, Kant... el pensamiento moderno en general). Hay sin embargo un tipo especial de conocimiento, el ultraracional, el místico, en el que mediante una **intuición** captamos a Dios. La intuición, que de ahora en adelante jugará un papel importantísimo en la filosofía, sustituye al conocimiento discursivo. Si éste es mediato aquella es inmediata. Es como un **golpe de vista**, como una **chispa**, (el Maestro Eckehart hablará de "centella"). Es interesante consignar esta entrada de la intuición en la cultura. Se la ha llamado la "vía de los Modernos" contraponiéndola así a la "vía de los Antiguos" que era la racional.

En este conocimiento místico de Dios, el hombre se endiosa, o, dicho en griego, se **entusiasma**, se hace Dios mismo. Dios es **como un fuego** que nos abraza. Lo más importante de esta metáfora no es que Dios sea "apasionante" sino que ha de salir de-nosotros mismos, como sale el fuego del leño mismo, prendido por la centella. En este incendio, el leño desaparece cuando el fuego ha llegado al descanso al que aspira. Dios, así, ya no es un **objeto** para el hombre, es el hombre mismo, es el **sujeto**. Dicho de otro modo, ya no es **objetivo**, es **subjetivo**. No está **fuera** del hombre, distanciado de él, está en su propia **interioridad**, en su **intimidad**. (Lutero). Si el hombre del medioevo salvaba esa distancia embarcándose en la razón, que es lo más objetivo, lo más extraño al hombre, y en la oración comunal —latín—, a partir de Eckehart el camino a Dios tiene el sentido de un en-si-mismarse, de un **ensimismamiento** solitario e individual. La **soledad**, por otra parte, que se requiere para esta comunión subjetiva con Dios, exige que prescindamos de todo, que apartemos nuestra mente de todas las cosas del mundo, de esas cosas que, por cierto, para la concepción medieval eran el trampolín o punto de partida en el itinerario de la mente hacia Dios, de las célebres **vías** de Santo Tomás. El Dios así obtenido,

por vías de la intimidad, no tiene que ver nada con el de los teólogos, pura razón. El Dios de la intimidad, el **Dios vivo**, como lo llama Eckehart —y Lutero—, es como una **llama** que nos abraza por dentro, un **Dios apasionado**, pura **voluntad**. Y a un Dios de esa naturaleza **volitiva**, amorosa, no se le pide inteligencia, como se la pedía San Anselmo, Santo Tomás, se le pide voluntad. “Dame voluntad: voluntad de acuerdo con la tuya”. Es una necedad —opina Eckehart— creer que cuando a alguien le sobreviene una desdicha es porque Dios lo castiga. Esto sería sólo si Dios fuese racional. Pero Dios no es racional, es voluntarioso.

Este **voluntarismo** es otra de las cosas que debemos subrayar; todo el pensamiento que se gesta en el Renacimiento está teñido de ello. Algún día, Descartes dirá que el juicio es cosa de la voluntad. El mismo racionalismo de Leibniz tendrá principios de ello. Es bien evidente cómo, a partir de entonces, la teología ya no va a ser posible. Esta descansa sobre el supuesto de que Dios es racional y que por lo mismo cabe una ciencia racional sobre El. Haciendo de Dios una pura voluntad, sin embargo, el hombre tendrá que resignarse a no comprenderlo. En esta concepción, Dios está al alcance de nuestra voluntad, pero no de nuestra razón. Dios es una cosa para ser **amado**, no para ser **comprendido**. Por otra parte, a Dios no le conviene que se le exijan razones. La existencia del mal en el mundo, para lo cual Dios no puede tener razones y permanecer siendo justo, hará necesario este declarar a Dios irracional. Dios hace las cosas según le da su divina gana y no de acuerdo con la razón.

Y con esto se introduce, por mano del Maestro Eckehart, otro de los constitutivos capitales del pensamiento moderno: **La ética subjetiva**.

Según la ética racionalista escolástica la conducta del hombre, a la hora de tasársela moralmente, había que pesarla objetivamente, viendo lo que real y objetivamente hacía. Esta **ética de bienes**, sin embargo, cuenta exclusivamente con la razón, de modo que cuando a ésta se la descalifique será necesario prescindir igualmente de semejante concepción moral. Y es cuando entra Eckehart con su **moral de las intenciones**, **ética de la voluntad**, de la **obra interior**. Es de la interioridad del hombre, de su **voluntad íntima**, de donde emanará la calidad moral de su conducta.

"La obra externa, por grande y múltiple que pueda ser, no aumenta lo más mínimo el bien de la obra interna, pues ésta tiene su valor en sí misma. De ahí que la obra externa no pueda ser nunca pequeña si la interna es grande, y la externa nunca puede ser grande o buena cuando la interna es pequeña o acaso inexistente. La obra interna encierra siempre en sí a la externa con todas sus dimensiones". "Con la obra externa no sucede lo mismo. Ante todo, recibe su valor de la obra interna, es engendro y producto de lo interno". "El que quiera alcanzar totalmente la obra interior, se alejará de los bienes, de la verdad y de todo aquello que, aun en su idea, aun en su nombre, lleve pendiente la sombra o la apariencia de alguna distinción: sólo confiará en el uno, que está desprovisto de toda composición y límite y en él todo se hace simple, perdiendo la distinción y la determinación".

El código moral se funda, pues, en la voluntad de Dios, no en la razón. Lo bueno es bueno porque Dios lo quiere, y no lo quiere porque es bueno. Lo malo, malo porque lo prohíbe, y no a la inversa. En definitiva, Dios pudo haber establecido otro código moral.

"Si Dios quisiera, incluso, que yo peque, no querré yo pecar, puesto que así se realizará la voluntad de Dios en la tierra".

El bien es, así, cosa de voluntad, de amor, y no de razón. Ética del corazón, y el corazón, ya se sabe, tiene sus razones que la razón no conoce. Esta es la gestación de la ética protestante. Antecedente: Plotino. Consecuente: Kant.

La filosofía de Eckehart no se deja exponer. Precisamente por ese su estar fuera de la razón y por su estilo poético, nada puede sustituir la lectura personal de su obra. Aquí hemos señalado sólo algunos rasgos de su pensamiento que después, entrado ya el Renacimiento, van a pasar a primer plano. Por otra parte, estos mismos rasgos podrían ser interpretados de otro modo y ser todavía representativos de la nueva vocación. Por ejemplo, la negación del mundo y de sus bienes, que aquí hemos tomado como un ejemplo de su misticismo, podría también ilustrarnos la toma de conciencia de la historicidad que tan importante es para el pensamiento moderno. Y aún

como ilustración de la crisis que entonces se inicia. Ese **"quedar vacío"** recuerda mucho el afán cartesiano de desalojar las ideas de su mente para comenzar de nuevo.

Por otra parte, hemos omitido toda referencia a las ideas más profundas de su pensamiento, las referentes a la **unión** del hombre con Dios para salirse así del flujo del tiempo, de la mortalidad, y entrar en la eternidad con una vivencia, una centella, abrumáticamente profunda y aprovechable.



Platonismo en el Renacimiento

Aristóteles, que **inventa** la lógica con una perfección de la cual más tarde Kant se admiraba, representó en la Edad Media el papel de máximo exponente de la razón. **Racionalismo medieval** y **aristotelismo** es casi la misma cosa. Se considera que por encima de Aristóteles sólo está el testimonio divino. Por esto, grandes filósofos, como el propio Santo Tomás de Aquino, desplegarán su obra personal a título de **comentario** a la del gran estagirita. Pero, por eso también, la crisis lógica que comentamos traerá un abandono de la filosofía aristotélica y —no habiendo aún una filosofía propia— una vuelta a Platón, el filósofo contra el cual polemizó el pensamiento de Aristóteles.

Sin embargo, este despegue de la filosofía aristotélica, que se había ya enquistado en la inteligencia, es algo que cuesta y que tendrá que llevarse a cabo poco a poco. Es decir, que todavía en el Renacimiento nos encontramos con aristotélicos que sin embargo acusan ya la influencia del nuevo espíritu.

Pietro Pomponazzi (1462-1525), por ejemplo, el aristotélico del Renacimiento por antonomasia, está ya poseído por el **afán de originalidad**, típico de la época, que lo hace luchar contra el Aristóteles de los **alejandristas** (de Alejandro de Afrodisias, siglo III) y volver los ojos al Aristóteles original.

Pomponazzi, profesor de filosofía en Padua y Bolonia, hace hincapié en el **origen sensible del conocimiento** según la filosofía aristotélica. De alguna manera sin embargo —que comentaremos después— y contra lo que podría pensarse, este **empirismo** aristotélico estará reñido con el espíritu de la Ciencia Experimental que en esta misma épo-

ca despertará. La Ciencia Experimental, cosa curiosa, se inspirará en Platón, cuya filosofía despreciaba la experiencia. Lo único de positivo que tiene la experiencia sensible, para Platón, es el de ser un **estímulo** al recuerdo, un mero **pretexto** para revivir, despertar, las ideas que dormitan en el fondo de nuestra memoria.

Otro de los puntos de la filosofía de Aristóteles que llama la atención a Pomponazzi es la célebre cuestión de la **inmortalidad del alma**. Pomponazzi lo aborda en su obra **De Immortalitate Animae** (1516). La cuestión de sobre si Aristóteles creía en ella o no ha sido, y es, muy debatida. Lo cierto es que durante la mejor parte de la Edad Media se dieron pruebas de la inmortalidad del alma **basadas** en la filosofía aristotélica. Así las de Santo Tomás de Aquino, por ejemplo. Pruebas rigurosamente racionales, lógicas, que, quizá en parte precisamente por ello, pierden toda fuerza probatoria en el Renacimiento, donde se la sustituye por la **fama**.

Otros grandes aristotélicos que por lo menos hemos de mencionar, son Teodoro Gaza, Rudolf Agricola y Jaques Lefevre.

Teodoro Gaza se aplica por traducir a Aristóteles y a Teofrasto manifestando así ese afán de originalidad que poseía también a Pomponazzi.

Rudolf Agricola (1442-1485), en su obra **De Dialectica Inventione**, a pesar de ser aristotélico en su contenido, está completamente inmerso en el esteticismo de su época más solidario del estilo platónico. Alguien ha dicho que su filosofía es Aristóteles en su fondo y Platón en su forma. Jaques Lefevre, es, en esto, el Agricola de Francia.

Abandonado el pensamiento aristotélico, el pensamiento renacentista no tiene más remedio que volver los ojos a Platón. Y esto por tres motivos. En primer lugar porque Platón representa, en parte al menos, la posición anti-tética de la concepción aristotélica que ha entrado en crisis. En segundo lugar, porque el esteticismo de la filosofía platónica, sobre todo de su estilo literario de expresarse, estaba especialmente de acuerdo con el de la época que tiene como antecedente la filosofía de Juan de Salisbury. No digo, con esto, que la estética platónica haya influido a la del Renacimiento. La estética platónica tra-

taba mal al arte. El arte, decía Platón, es una **imitación de una imitación**, es decir, algo dos veces falso. Y en el Renacimiento, en cambio, la estética es sobre todo una estética de la obra artística, que tanto auge tiene en la época. No es, pues, la concepción de la Estética de Platón la que trasciende al Renacimiento, sino su **esteticismo, su estilo estético**. Importa mucho hacer esa distinción entre **Estética de Platón y estilo estético** de Platón. Lo primero es tema de mucha polémica, porque Platón nunca llegó a sistematizarla. En lo segundo, en cambio, no hay casi discrepancias.

Y en tercer lugar, no tiene el Renacimiento más remedio que volver los ojos a Platón **porque no hay otra filosofía**. Hasta tanto no venga Descartes a dar un sistema de ideas calcado sobre las características de la época, la filosofía platónica será la única disponible para el hombre del Renacimiento que se queda, de pronto, **sin ideas, sin saber qué pensar, ni, por tanto, qué hacer**. Si es que, como es natural suponerlo, el hombre piensa lo que hace. Quedarse sin ideas entonces, no es una mera angustia intelectual, es un veto a la experiencia y a la vida en general. No hay, pues, más remedio para el hombre del Renacimiento que pensar las ideas de Platón para evitar la asfixia de la inteligencia. !

Y esta misma crisis va a determinar que el Platón al cual se vuelve es el filtrado por Plotino. El neoplatonismo se nutre casi más de Plotino que de Platón. En concreto, esto por lo siguiente:

1.—Plotino es más **voluntarista** que Platón y esto es especialmente agradable para una época situada bajo el signo de la intimidad, de la desconfianza de la razón.

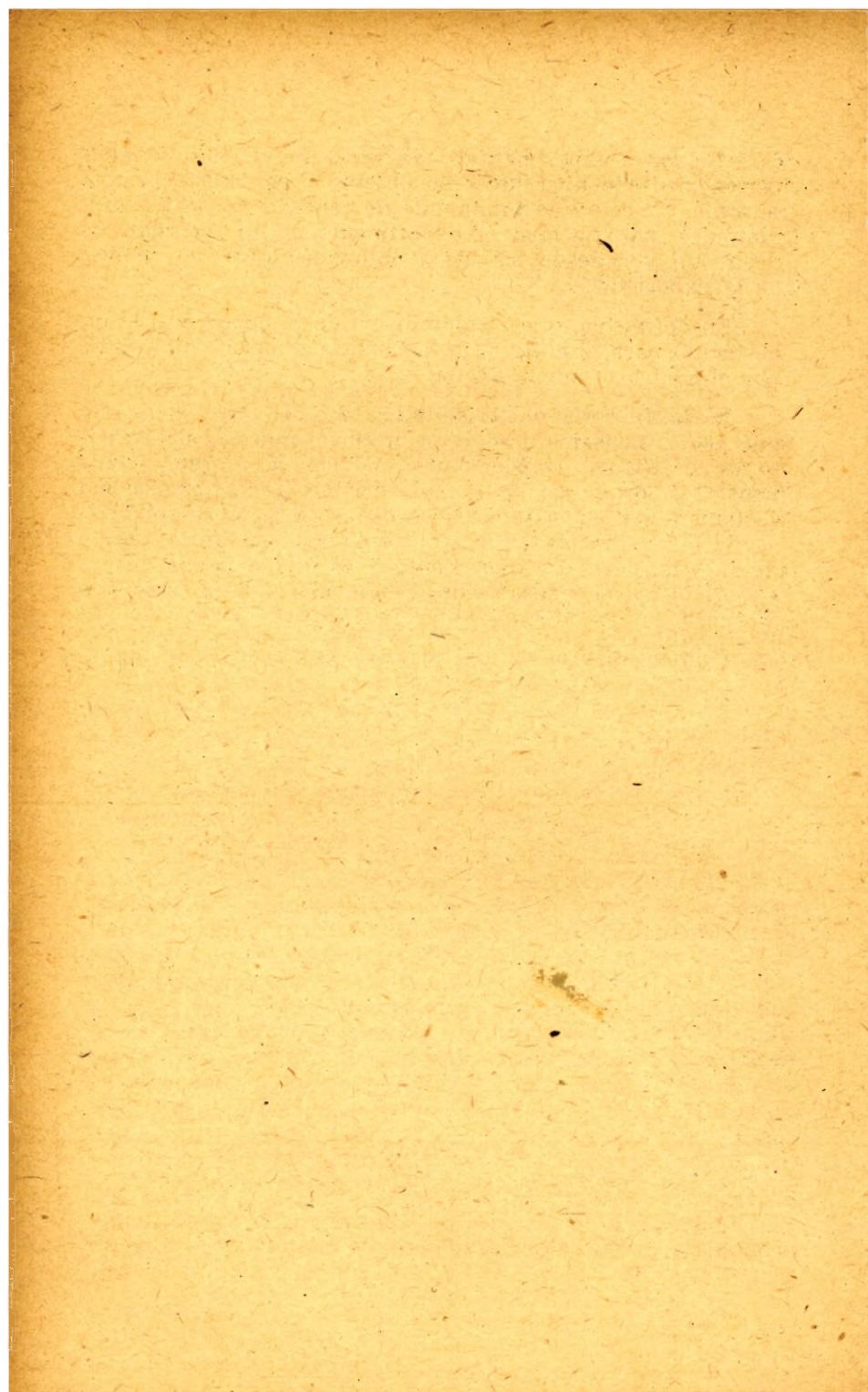
2.—En Plotino no hay ese dualismo que choca contra el **afán de simplificación** característico de una época que ha abandonado el **prurito racional de la distinción**. Después veremos cómo en el pensamiento de Copérnico, de Galileo, y del propio Descartes, el principio de **mayor simplicidad**, de la **economía mental**, es tomado como un efectivo criterio para la verdad. Por otra parte, la filosofía del Maestro Eckehart fue un claro anuncio de esta vocación por lo **simple**, unitario que, con el tiempo —Descartes— terminará por formularse bien explícitamente como el

carácter extra-experimental. Es decir, que servirá a la experiencia **desde** unas ideas no obtenidas en la experiencia sensible. Y esto está totalmente de acuerdo con la filosofía platónica, para la cual el **experimento** es un **recordar**, es decir, un ver desde las ideas obtenidas lejos del mundo de la experiencia.

En definitiva, que el platonismo de la época no fue un obstáculo para el cultivo de la Ciencia experimental, sino, por el contrario, un protector.

Es la filosofía de Aristóteles, también esto contra lo que podría pensarse, la que no propició nunca el nacimiento de la Ciencia experimental. Y contra lo que puede pensarse, porque en la filosofía aristotélica la experiencia justamente, y no el recuerdo —como en la teoría platónica de la anámnesis— fue la postulada como única fuente de información. Lo que acontece es que **a partir** de esa experiencia este pensamiento se **elevaba** a Dios, y lo que la época que estudiamos quiere, es **bajar** a la experiencia

Galileo, más adelante, ilustrará esta tesis.



Escepticismo en el Renacimiento

Por "escepticismo" se entiende, algunas veces, sencilla y llanamente la posición desde la cual se **niega** la posibilidad del conocimiento. Pero el conocimiento que **niega** el escepticismo **no** es el vulgar, el cotidiano. Eso sería el colmo. Sería equivalente a negar el conocimiento que tenemos de nuestro nombre, de la dirección de nuestra casa, de si ahora es de día o de noche, etc... El conocimiento que se **niega** es el que tiene algún tipo de pretensión filosófica, el conocimiento que llamamos —vulgarmente también— "profundo". Por ejemplo, el de si Dios existe o no, el de si el alma es inmortal, y, en general, el de todas esas cuestiones en las que se especializa la metafísica, de las filosóficas, la disciplina principal.

La acepción vulgar de **escepticismo** es demasiado trivial. No es **eso** con lo que nos topamos en las grandes filosofías escépticas que hay, por ejemplo, en el Renacimiento.

El escepticismo no es una mera **actitud**, es un **sistema de ideas**, una filosofía, que anula por cierto esa actitud que es lo único que ve en el escepticismo la mirada poco atenta. Es decir, que detrás del escepticismo hay un **pensamiento**, incluso un **razonamiento** (!!!) que necesariamente ha de tomarse en cuenta, so pena de ver en el escepticismo una filosofía gratuita y arbitraria. Y nada más falso que esto. Los escépticos que nos encontramos en la historia de la filosofía **engranan** en la tradición filosófica con rigurosa precisión y lógica. Es la historia misma la que se encarga de ponerlos de modo que su ubicación en ella es perfectamente, lógicamente explicable.

Ya en la etimología de la palabra, en su significación original, aparece esto claramente de manifiesto. "Escéptico" viene del griego SKEPTICOS que significa nada me-

nos que **"el que investiga"**. En otras palabras, que escéptico no es sencilla y llanamente el que niega la posibilidad del **conocimiento de pretensión**, sino el que lo niega **después de una investigación**. El escepticismo **supone**, pues, una investigación, sin la cual no pasaría de ser una mera **expresión de la pereza mental** de ciertos individuos, que para eximirse de la penosa labor racional se declaran escépticos. Si no hay un pensamiento, una investigación detrás del escepticismo, no hay allí **escepticismo auténtico**, como el que estamos a punto de encontrarnos en Charron, Montaigne y Sánchez.

El supuesto, así, del escepticismo, es la **creencia** de que la razón es insuficiente con respecto al conocimiento metafísico. Esta **insuficiencia racional** se suele compensar dándole al hombre otro vehículo para ir a estos conocimientos que por lo general es un **sentimiento religioso**, como en Kant, o incluso algún tipo de **intuición**, como la que Bergson proponía.

Cuando no hay, sin embargo, esa religiosidad o esa vivencia, no hay más remedio que caer en el escepticismo absoluto, resignarse a la **soledad de la inteligencia**, el **desamparo intelectual**.

Las razones que avalan la presencia del escepticismo suelen ser estas dos:

- 1.—La facticidad de la historia de la filosofía, donde se registra un número plural de sistemas filosóficos, y
- 2.—El desprestigio de la razón.

Estas dos razones suelen darse trenzadas, pero son independientes entre sí y pueden darse por separado. Por ejemplo, el escepticismo en el que desembocó la sofística se funda en la primera, en la presencia de una **tradición filosófica**, la primera que tuvo el hombre y en la que sobresalían las formidables figuras de Heráclito y Parménides en una polémica que en vano intentaron conciliar los pluralistas, porque allí se ventilaba, más que una serie de **razones**, una **concepción del mundo**.

Sin embargo, no hay ningún **desprestigio** de la razón en la sofística. Y prueba elocuente de esto es que el pensador que mejor aprovechó a la sofística, Sócrates, fue un exacerbado racionalista.

En el Renacimiento, en cambio, sí es necesario consignar un desprestigio de la razón como fuente del escepticismo de la época. Esto no empece, sin embargo, que la otra causa, de la facticidad de la historia de la filosofía haya estado presente.

Estas dos razones, pues, fundan el escepticismo del Renacimiento. Y aún habría, quizás, que consignar una tercera: el **platonismo**. Recordamos cómo la Academia de Platón desembocó en escepticismo, llevada, quizá, por ese suponer tan alto el sitio de las ideas, fuera del alcance del hombre.

Lo cierto es que el escepticismo tiene una acogida bien favorable en el pensamiento renacentista, tal y como lo ilustran los tres nombres citados anteriormente, pero también títulos como: "La Docta Ignorancia" (Cusa), "Elogio de la Locura" (Erasmus), "Lode del Ansino" (Bruno).

La crisis de la razón, pues, se manifiesta ya descaradamente con la aparición de los escépticos. Son los representantes de los destructores de las ideas lógicas. Un escéptico es un **pensador** que le dice "no" a las ideas, que no les tiene **confianza**, que no **cree** en ellas. Y las ideas, ya lo advertimos alguna vez, no son cosas que sólo se **saben**, son, en última instancia, cosas que se **creen**. Y esto porque están montadas en última —o primera— instancia, en unas proposiciones no racionales. A estas proposiciones **no-racionales, no-demostrables**, se les llama, en las Ciencias exactas, **axiomas**. Nosotros podemos llamarles, en general, **principios de conocimiento**.

Hasta que la razón, las ideas, no se consigan un **fiador** (precisamente va a ser ése el papel que jugará la **experiencia**, el **experimento**) no tendrán, sencillamente, **crédito**. El escepticismo del Renacimiento, (Charron, Montaigne, Sánchez) ilustra este descrédito en el que caen las ideas, y preludia la aparición de Descartes.

Al escepticismo se le puede dividir en **taxativo**, si es tajante en su declaración de total imposibilidad del conocimiento humano **por vías de la razón**, y en **moderado** si la declaración vacila y no acaba de decidirse sobre la posibilidad del conocimiento humano obtenido a base de la razón.

El escepticismo **taxativo** puede resumirse en la proposición: **Yo no sé nada**, y tiene en Francisco Sánchez un buen representante. El **moderado**, en cambio, puede resumirse en la proposición: **Yo dudo de todo**.

No hacemos aquí alusión al escepticismo **metódico**, o **provisional** de Descartes porque ése es un escepticismo fingido que se adopta meramente como un **medio** para obtener conocimientos.

Por otra parte, el hecho de haber definido el escepticismo como una negación del conocimiento obtenido por **vía racional**, deja abierta la posibilidad de un conocimiento bien sea **intuitivo**, bien sea **revelado** o **por vías de la fe**. Y hacemos esto para que quede bien de manifiesto la conexión de la filosofía renacentista con la moderna que entonces se gesta. Kant, en la modernidad, negará eficacia metafísica a la razón, para cargar el acento en la fe. (Kant es luterano). Bergson hará lo mismo, pero presentará a la intuición como sustituto de la razón a la hora de hacer metafísica. Etc...

El escepticismo, así entendido, puede recibir una impugnación lógica y una impugnación vital, pero también, una defensa lógica y una defensa vital.

La impugnación o refutación lógica se la suele hacer aprovechando la crítica de Husserl al psicologismo relativista de su época. Según esta crítica de Husserl, la proposición relativista "Todo es relativo" atenta contra lo mismo que supone. La proposición "Todo es relativo" no pretende, evidentemente, ser ella misma relativa. Pues bien, esta misma crítica puede esgrimirse —y así se hace muchas veces— contra el escepticismo, tanto el taxativo como el moderado.

En efecto, al que afirme "Yo no sé nada" siempre se le puede decir que si no sabe nada, tampoco debería saber que no sabe nada. Es decir que, en rigor, el que **no sabe nada** tampoco sabe que no sabe. En otras palabras, que se trata de una **proposición suicida** que ella misma se contradice. Ella misma afirma que es falsa. !

Y lo mismo con la expresión del escepticismo moderado. Si es verdad que **todo es dudoso**, también es dudoso el que todo lo sea. Es decir, que también ésta sería una de esas proposiciones suicidas que ellas mismas se re-

futan, una proposición contradictoria. Es decir que de cualquier modo como se formule la tesis escéptica, resulta contradictoria. El escéptico, que dice no saber nada, sabe, sin embargo, que no sabe nada. Y eso es saber algo. Y no solamente es eso saber algo, eso es saber mucho. **Implica un conocerlo todo bajo razón de no-cognoscible.** El escéptico no sólo es contradictorio, es un petulante. ¡Dice que no se puede saber nada y al mismo tiempo afirma que lo conoce todo!

El escéptico, claro, podría argüir que no ha terminado su proposición, que lo que quiere decir es esto: Nada es seguro, ni siquiera es seguro que nada es seguro. O también, con palabras de F. Sánchez: "Ni esto siquiera sé: que no sé; tan no sé que no sé, que no sé que no sé". Pero siempre se le podría decir que ya hay algo seguro, a saber, que ni siquiera es seguro que nada es seguro. Y a F. Sánchez, que por lo menos sabe que ni siquiera sabe que no sabe. De responder el escéptico que tampoco eso es seguro, o que ni siquiera sabe eso, no hay más que dar un paso atrás diciendo que ya sabe... etc., hasta que uno de los dos se canse.

En cuanto a la **crítica vital** que se le hace al escepticismo, consiste en reparar en el atentado contra la vida que esta posición implica. El escepticismo, se dice, amputa toda acción, le cierra la puerta a la esperanza, sume al hombre en una ignorancia que por muy **docta** que quiera considerársele, no pierde por ello su negatividad. Por otra parte, si, como lo dijo Aristóteles, el hombre tiene una tendencia **natural**, al saber, declarar esta tendencia como fatalmente condenada al fracaso y por lo mismo no responder a esa **vocación natural** de la inteligencia, es una posición **contra la naturaleza**. Es decir, que se puede refutar al escepticismo tanto en nombre de la lógica como en nombre de la vida.

Por otra parte, tal y como lo habíamos anunciado, cabe también hacer tanto una **defensa lógica** como una **defensa vital** del escepticismo.

La defensa lógica del escepticismo echa mano a la **teoría de los niveles del lenguaje** de la lógica moderna, según la cual dentro de aquello a lo que se refiere una proposición no puede estar esa misma proposición. La razón de esto es que cuando un lenguaje se refiere a otro

lenguaje, no lo puede considerar como puente a un contenido sino como algo en sí. Y, por otra parte, un lenguaje que se usa como puente a su contenido, no puede ser, al mismo tiempo, **mencionado**. De lo que se concluye, claro está, que **una proposición no puede nunca referirse a sí misma**.

Un ejemplo trivial aclarará mucho esta Teoría de los Niveles del Lenguaje: Para ver alguna cosa del mundo a través del vidrio de una ventana, es necesario no ver el vidrio, no detener en él nuestra mirada. Si queremos ver el vidrio de la ventana, es necesario entonces no ver el mundo. En definitiva, que no podemos ver vidrio y mundo al mismo tiempo.

Ahora bien, el lenguaje es como un vidrio, como una ventana; mediante el cual vemos lo que está más allá de él, es decir: su significado. Cuando yo digo, por ejemplo:

Panamá es uno de los países centromericanos

esa proposición nos remite enseguida a una cosa del mundo: nuestro país como país centroamericano. Nuestra inteligencia no se detiene en la proposición, la traspasa, como si fuese un vidrio de ventana. Este es el empleo normal y corriente del lenguaje. Prueba de ello es que, con mucha probabilidad, el lector no se ha fijado que la palabra "centromericanos" está mal escrita, pues le falta una a.

Si por algún motivo queremos detener la inteligencia en el lenguaje mismo, entonces tenemos que sacrificar el ver su significado. Sin duda, cuando el lector se fijó la segunda vez en la palabra "centromericano" para ver si estaba efectivamente mal escrita, no pensó en su significado.

Como conclusión de todo esto podemos afirmar que un lenguaje no puede ser considerado como transparente y opaco al mismo tiempo. Y además, esto sería un corolario de lo anterior, un lenguaje no puede significarse a sí mismo, ya que eso sería lo mismo que considerarlo transparente (puesto que significa) y opaco (puesto que se lo ve a él mismo) simultáneamente.

Cuando un escéptico dice: "Yo no sé nada", o: "Todo es dudoso", estas proposiciones no se refieren, no se sig-

nifican a sí mismas. Han de ser tomadas como transparentes. No tenemos derecho a verlas a ellas mismas. De acuerdo con esto, no hay ninguna contradicción.

Personalmente, creo que el escepticismo puede darse el lujo de despreciar esta ayuda de la lógica moderna. Sobre todo cuando se trata de un escepticismo nacido de una crisis de la razón, como es el caso del Renacimiento. Después de todo, a la filosofía escéptica debe importarle poco entrar en contradicción con algo, la razón, en la que no cree. Por otra parte, es un error creer que todo pensamiento está sujeto a las normas que la lógica establece para el **razonamiento**. No lo está, por ejemplo, el pensamiento poético. De igual modo, la **expresión del pensamiento escéptico** no estará sujeta a las normas que rigen a la expresión del **pensamiento lógico**. Si éste es el **decir**, el del pensamiento escéptico (y poético) es el **hablar**. Lo que el escéptico **dice** es contradictorio, pero no aquello de lo que **habla**. Dice algo contradictorio, pero habla de una vivencia auténtica que no tiene sentido sacrificar en aras de descubrir una contradicción. El escepticismo **investigará**, que no **demostrará**, según un **método** que no será el lógico. Nicolás de Cusa (1401-1464) en su "Docta Ignorancia" (1440) insistirá en este método **INTELLECTUALITER** y no **RATIONALITER** que sea superior al de la razón. El mismo Cusa que pide su **corazón** (no su cerebro) sea enterrado en Alemania, en su pueblo natal. El sentimentalismo, que desconoce la Edad Media, surge en la Moderna con la crisis de la razón.

Cabe también una defensa de la filosofía escéptica que echa mano a esta vivencia. Por lo pronto, el escéptico tiene la audacia intelectual, la hombría, de negar eso sin lo cual no podemos vivir: las ideas. El mismo Descartes, cuya audacia intelectual es célebre, tuvo que hacerse la concesión de una **moral provisional** para no quedarse absolutamente solo, por una parte, y por otra, para no tener que enfrentarse con algunas de las verdades oficiales que la Inquisición protegía.

Esta reacción, de verdadera **honestidad intelectual** ante una cultura caduca, será, además, la mejor preparación para recibir a la nueva cultura (que Descartes establecerá). Ya el Maestro Eckehart hablaba de "un quedarse vacío, como una copa" para poder llenarse posteriormente.

Este nuevo contenido de la **inteligencia** (que no de la razón) es un **absoluto**, Dios o la Verdad como absoluta, es decir **absuelta** de esas relaciones que tiene la verdad lógica, siempre vinculada a premisas. Esta Verdad, con respecto a la cual el escepticismo es una propedéutica, no es comparable ni siquiera a la que Dios **tiene**, es Dios mismo. Descartes, en quien se resume toda la crisis del Renacimiento, y su superación, desalojará de su inteligencia todas las ideas (salvo las de su moral provisional) para recibir posteriormente únicamente a las que pasaban por la prueba de la evidencia.

En resumen, que tenemos en el escepticismo del Renacimiento la mejor manifestación de la crisis lógica y la última estación que se toca antes de que esta crisis comience a ser superada por la nueva razón (la inductiva —Bacon— y la experimental —Galileo—).

Con el escepticismo termina el primer momento —de destrucción— del Renacimiento, para dar comienzo a un segundo momento —de creación— que culminará con Galileo, Bacon y Descartes.

La filosofía del Renacimiento se caracteriza, especialmente, por su **espíritu**, su **afán de ignorancia**, que es lo mismo que **afán de inocencia**, de **pureza**, de **higiene mental** y esta es la mejor señal de que se va a **comenzar de nuevo**, de que se va a iniciar un nuevo asalto.

Galileo Galilei

Galileo nace en 1564, el año en que muere Miguel Angel. Aficionado desde niño al estudio de las Matemáticas, reconoce como verdadero el sistema heliocéntrico propuesto por Copérnico. El 29 de Febrero de 1616, Galileo aparece ante la Santa Inquisición y es condenado. La Inquisición había llegado a estas dos verdades:

“La primera proposición, que el sol es el centro y no se mueve alrededor de la tierra, es necia, absurda, falsa en teología, y herética, porque es precisamente contraria a la Sagrada Escritura. La segunda proposición, que la tierra no es el centro, sino que se mueve alrededor del sol, es absurda, falsa en filosofía y desde el punto de vista teológico al menos, opuesta a la verdadera fe”.

Galileo, humillado, se retira a Florencia.

En 1623, sube a Papa un amigo personal de Galileo, el Cardenal Barberini, con el título de Urbano VIII. Galileo, esperando de su amistad más de lo que debía, escribe y publica “Diálogo sobre los dos mayores sistemas del mundo”.

Galileo es llamado nuevamente a Roma. Alega que está enfermo y que no puede ir, pero el Papa le amenaza con enviarle su propio médico y traerle con cadenas si no le encontraba enfermo. Galileo decide ir a Roma sin esperar al médico. Cuando llega, se le arroja a las prisiones de la Inquisición y se le amenaza con torturas si no se retracta. Se retracta, públicamente y de rodillas y promete acusar a quien piense como él. Vive vigilado el resto de sus días y con la prohibición de ver a sus amigos y familiares. En 1637 queda ciego. En una carta a un amigo le dice: “Galileo, vuestro amigo, se ha vuelto ciego por completo, de manera que aquel cielo, aquel mundo,

aquel universo que yo mediante mis observaciones maravillosas y claras demostraciones había ampliado por cien y mil veces más de lo comúnmente creído, se ha disminuido ahora y restringido para mí hasta el punto de no alcanzar más que mi persona”.

Muere unos años más tarde, en 1642, el mismo año en que Newton nace.

Junto con la de R. Descartes, no hay figura en el Renacimiento como la de Galileo que mejor ilustre la crisis lógica de su tiempo y la **superación** de esta crisis.

En su vida agitada sobresale el célebre incidente que tuvo con la Inquisición y que estuvo a punto de serle fatal. A Galileo no le reprocha la Inquisición, por lo menos directamente, ninguna de sus ideas, si bien éstas le crearon un ambiente hostil; se le reprocha el defender las ideas de Copérnico según las cuales la Tierra no tenía ya ese lugar privilegiado en el sistema solar como era la **creencia** y la ciencia (Ptolomeo) tradicional. He subrayado la palabra “creencia” porque de pensarse que lo que la nueva interpretación copernicana refutaba era “otro sistema”, “otra teoría”, no hubiere habido tanto alboroto. No se trataba pues, de una ciencia, sino de algo mucho más importante: de una creencia. Las discusiones entre las ciencias, la lucha de una ciencia contra otra, nunca pasa de una tibia polémica. Pero, las que se llevan a cabo entre las creencias, esas son siempre de consecuencias violentas. Por lo mismo, es superficial pensar que lo que Copérnico, introdujo fue una nueva ciencia, una interpretación más. Quizá fue eso lo que **originalmente**, en su propio tiempo, hizo... (por lo mismo nadie le prestó atención especial en su propio tiempo. Se sabía que lo que decía era verdad, pero únicamente **se sabía**, no se creía); sin embargo, lo que terminó haciendo es introducir una nueva concepción del mundo preñada de implicaciones. Entre estas implicaciones estaba, naturalmente, la de que contradecía un testimonio bíblico en la que cierto profeta **detiene al sol en su carrera** para prolongar el día y ganar una batalla. Bajo la interpretación de Copérnico no tiene sentido —por lo menos sentido literal— eso de “**de- tener al sol**” puesto que el sol ni siquiera se movía.

No cabe duda que este fue uno de los motivos por los que la Iglesia se opuso a semejante interpretación. Sin embargo, yo no creo que haya sido uno de los motivos más importantes. Me parece ver en la interpretación copernicana implicaciones más graves contra la concepción medieval. Quitarle al mundo, la Tierra, su puesto privilegiado en el centro del sistema solar, era **problematizar**, llevar problema, al **punto de apoyo** de toda la cultura medieval.

En definitiva, lo importante es consignar que Copérnico ha introducido una nueva creencia y que sólo así pudo terminar descalificando a otra. No lo hizo como ciencia ni lo hubiera podido hacer nunca. Ya Max Scheler habló de la **inmunidad** que tienen las creencias frente a las ciencias. "Lo único que pueden hacer las ideas científicas —dice Scheler— es enterrar a la creencia cuando ya está muerta, pero no matarla".

Y porque se trataba de eso, de una creencia, Giordano Bruno se dejó matar por ella, quemar vivo. Y eso es algo que nunca haría nadie por una ciencia. Es la impresión que uno saca cuando oye a Bruno hablar de Copérnico. Lo hace con un entusiasmo demasiado sintomático: "¿Quién podría elogiar como se merece la genialidad de este alemán que, despreciando el juicio de la multitud estúpida y contra la corriente de la opinión hostil, defendió por primera vez victoriosamente la opinión verdadera —esa opinión que ha rescatado nuestro conocimiento de la prisión estrecha desde donde no podía captar más que destellos estelares y eso como si fuere a través de agujeros ocasionales—, que ha medido el espacio, penetrando los cielos, y echando abajo las murallas imaginarias de la primera, la octava, la novena y la décima esferas?"

Son éstas las ideas en las que Galileo cree y por las que llega a comprometer su propia existencia, a pesar de que ni siquiera eran suyas. Su propia contribución en el campo de la astronomía, a parte de la invención (problemática) del telescopio de refracción que aún lleva su nombre: "anteojo de Galileo", es sobre todo el espectacular descubrimiento de 4 de las 11 lunas de Júpiter. Estos descubrimientos ayudaron a crear ese ambiente hostil en torno a su persona que más arriba señalamos, a pesar de haber Galileo dedicado su descubrimiento al gran Du-

que de Toscana bautizando sus estrellas con el nombre del Duque: Estrellas Mediceas, (Sidera Medicea). Pero la Iglesia no podía ver con buenos ojos el que hubiera 4 planetas más además de los 7 clásicos, ya que el número siete tenía cierta importancia bíblica (los 7 días que necesitó Dios para crear el mundo, las 7 pestes sobre el Egipto, los 7 candelabros de oro del Apocalipsis, donde aparece el 7 con tanta insistencia, etc...).

Sin que pensemos que estas ideas no son importantes —sólo por ellas habría quedado su nombre en la Historia de la Ciencia—, no son, sin embargo, lo más importante de su pensamiento. Su verdadera, su decisiva importancia, la encontramos en **el sentido y alcance del método experimental** que Galileo inaugura, dando lugar, con ello, al nacimiento de las ciencias experimentales de tan decisivo papel en la modernidad.

Es frecuente que de Galileo se recuerde sobre todo aquella escena, apuntada más arriba, que tuvo con la Inquisición, en la que en el momento de retractarse de sus ideas copernicanas, se cuenta que dijo en voz baja: "Eppur si muove". Sin embargo, es un poco injusto con la Historia, que exige mucho más que eso a los que va a recordar, y con el mismo Galileo, cuya auténtica grandeza es otra que ésta, por supuesto, que este Galileo más anecdótico que histórico. Su auténtica grandeza se manifiesta en su epistemología, su teoría de la ciencia, y su manera de plantearse los problemas de la Física; más incluso que en las soluciones que encuentra a esos problemas.

Por otra parte, si queremos emitir un juicio filosófico sobre la obra de Galileo, a lo que hemos de estar atentos es a su **actitud** mental, a los **supuestos** de su problemática, porque ésa es la vocación de una disciplina que, como la filosófica, no puede, por lo general, contar más que con problemas.

Se trata, en consecuencia, de concentrar por un momento la atención en la problemática de Galileo, ilustrándola con el problema de la caída libre de los graves que Galileo resuelve. Insistimos, sin embargo, en no reparar especialmente en la solución que Galileo encuentra, sino en el problema que se plantea.

Y lo primero que habría que hacer es situar su pensamiento dentro de su contexto histórico. Galileo es un revolucionario pero porqué su época lo fue. En cierto sentido, sin que con ello pretendamos regatearle ni un ápice de originalidad a su pensamiento, hemos de verlo perfectamente de acuerdo con el contexto ideológico dentro del cual se desenvuelve.

El contexto ideológico de Galileo es una crisis impresionante procedente del Renacimiento en la que se invierten, se revolucionan, muchas cosas además del sistema ptolemaico. Lutero hará una inversión teológica tan radical como la de Copérnico. Se invertirá así mismo la concepción política, la concepción estética, la concepción ética, y esto sobre todo, la concepción lógica. En cierto sentido podemos entender lo medular de esta época en función de esa crisis lógica que el pensamiento de Galileo ilustra maravillosamente bien.

Cuando Petrus Ramos defienda la tesis de "Que todo lo que dijo Aristóteles es falso", hemos de ver aquí una crítica al criterio de autoridad, pero también, y sobre todo, al estilo aristotélico de razonamiento.

Aun cuando la lógica aristotélica estudia principalmente el razonamiento deductivo, el que procediendo de conocimientos generales desemboca en una conclusión cada vez más particular, la verdad es que el sentido de este estilo de razonamiento tenía una dirección opuesta. La rigurosa cadena silogística del pensamiento aristotélico medieval era una escalera ascendente que partía del mundo, de la experiencia sensible, y terminaba en Dios. (Santo Tomás: El mundo existe, luego Dios existe). El mundo era el término sub-puesto y Dios el término pro-puesto. El pensamiento medieval tiene una creencia: el mundo, y una ciencia: Dios, (ciencia teológica). Tiene un hecho: el mundo. Y un problema: Dios. Y para salvar la distancia entre esta creencia y esta ciencia, entre este hecho y ese problema, tiene un instrumento, un vehículo: la lógica aristotélica.

Vemos perfectamente claro que cuando la lógica aristotélica falle van a fallar muchas otras cosas, que necesariamente tendrán que ser sustituidas. La época de Galileo se especializa no solamente en refutar ideas viejas (las de la Edad Media), sino también en presentar nuevas, (las de la Edad Moderna).

Podemos pensar que la crisis del racionalismo medieval se funda en ese mismo racionalismo. Llevados por el afán de demostrarlo todo, no se puede, sin embargo, demostrar la validez de la razón. Si solamente vale lo que está garantizado por un razonamiento silogístico, la razón misma se quedaba sin fundamento, sin garantía. Ni la religión misma, en la Edad Media, pudo eximirse de esta exigencia racional. Y cuando no había más remedio que enfrentarse con un misterio, se demostraba racionalmente que la razón era incapaz de hacerse cargo de él, mas no sin haberlo antes intentado. San Tomás de Aquino, el mejor y más genial representante del pensamiento medieval, no se amedrenta ni siquiera ante el problema de la resurrección de la carne y lo embiste racionalmente, bien que, naturalmente, sin ningún resultado.

Es decir, que había razones por las cuales deponer la exigencia racional ante algunos problemas, bien pocos por cierto, de la religión. Para lo que no podía haber razones era para eximir a la razón de su garantía. Ella no podía pretender ningún tipo de sobrenaturaleza. Es decir, que la crisis de la razón procedió de la razón misma, "ella misma se suscitó dificultades" como lo dice Bacon, otro gran representante de la cuestión que Galileo ilustra.

La lógica aristotélica, que había tenido una doble función, la de demostrar y la de investigar, tiene que ser sustituida: por la retórica, en lo que aquélla tenía de instrumento de la demostración, y por la lógica inductiva-experimental, en lo que aquélla tenía de instrumento de la investigación.

El tema de la retórica no interesa aquí mayormente, aun cuando el propio Galileo colabora en él. La magnífica fecundidad literaria de esta época ilustra sin embargo la tesis.

Es la lógica inductiva, y el método experimental especialmente, lo que interesa ahora mismo. De esta crisis lógica va a nacer la ciencia, fundándose en unos supuestos y una metodología que importa mucho aclarar.

Ejemplifiquemos todo esto con un problema representativo: el de la caída libre de los graves. Después de más de dos mil años de un meditar sostenido sobre el movimiento, el problema que plantea el de un cuerpo cayendo

libremente por el espacio, seguía irresuelto. Aristóteles mismo, que a la hora de estudiar el movimiento desplegó un genio metafísico que no ha podido ser aun superado, cae sin embargo en errores groseros cuando se trata de la medición y explicación física del movimiento. Una cosa es la explicación metafísica de lo que el movimiento es, y otra cosa muy distinta, otro problema incluso, la medición del movimiento. Desde siempre se había reparado en que un cuerpo cayendo libremente por el espacio llevaba una velocidad cada vez mayor. El problema entonces era el de averiguar en qué proporción se aumentaba o aceleraba esa velocidad. Aristóteles da una respuesta: los cuerpos, entre más pesados son, más rápidamente caen. La falsedad de esta respuesta, sin embargo, estuvo escondida por la autoridad de Aristóteles por una parte, y por otra parte, por la racionalidad de la proposición misma. Parece ser racional, lógico, que fuese así la caída del cuerpo. Todavía nos sorprendemos cuando se nos dice que ello es falso.

La audacia de Galileo consiste en prescindir no solamente de Aristóteles sino también de esa racionalidad que ampara a la proposición. El experimento va a nacer de esta desconfianza por lo racional que tan fecunda fue para la ciencia. No es de extrañar entonces que no hubiese ciencia en la Edad Media, ni siquiera teniendo en cuenta el origen experimental de la lógica medieval. Para que pueda nacer la ciencia, tal y como hoy en día la conocemos, tendrá que declararse la experiencia objetivo, y no origen; punto de llegada, problema, y no punto de partida o hecho.

Galileo lo ilustra. La siguiente interpretación de su pensamiento con respecto al problema de la caída de los graves, es una parte de la investigación original y brillante del profesor Roberto Saumells de la Universidad de Madrid.

Si Galileo hubiese partido de la experiencia para plantearse y resolver el problema de la caída de los graves, tal y como nosotros, dejados a nuestra propia iniciativa, haríamos, no habría resuelto el problema jamás. Su investigación, de antemano condenada al fracaso, se habría desarrollado así:

Pararse frente a un fenómeno real, el de un cuerpo cayendo, para, sobre esta experiencia, calcar un concepto que lo traduzca al orden del pensamiento matemático. En otras palabras, situar la inteligencia frente a la naturaleza para registrar lo que la naturaleza dice, esperando que nos descubra sus leyes. Confesemos que esto es también lo que nosotros haríamos, llevados por un concepto equivocado de método experimental. Pues bien, la naturaleza, así, no nos diría nada. Saldríamos defraudados, como salió el pensamiento de más de dos mil años después de pensar el problema. Es a Galileo a quien se le ocurre la idea genial: la de darle vuelta al problema. A Galileo, que vive en una época de grandes inversiones, al estilo de la de Copérnico, se le ocurre plantearse el problema a la inversa: partir, no de la experiencia, sino del pensamiento: hacerse mentalmente, a priori, de un concepto de caída de los graves para ver después si la realidad se adecúa a él.

Y entonces el problema se plantea de este modo:

Se parte del supuesto de que Dios es un ser económico, que ha hecho el mundo de la manera más sencilla posible. ¿Qué manera más fácil de volar existe —pregunta— que la de las aves? ¿Qué manera más sencilla de nadar que la de los peces? “Su idea de la simplicidad de la naturaleza tiene . . . una importancia y utilidad esenciales como canon y criterio de selección de las hipótesis deductivas, orientando a los investigadores hacia la preferencia por las más simples, que son las más aptas a la deducción necesaria realizable por vía matemática y verificable mediante el experimento. Pero en el fondo de su convicción, propia de una mente matemática acostumbrada a la resolución analítica de lo complejo en lo simple, hay también una idea teológica, aplicada a la naturaleza, por considerarla **divina**, de acuerdo con la orientación general del Renacimiento, que había encontrado su máxima expresión en Giordano Bruno”. (Mondolfo).

Esta noción de Dios en tanto que creador económico está perfectamente de acuerdo con la nueva vocación religiosa, en la que Dios no es ya un ser racional para quien la creación del mundo fue un problema lógico sino más bien un Dios intuitivo, genial, que vió la respuesta fácil, sencilla, sin ponerse a razonar. Hace bien poco ha dicho

Heisenberg, el gran físico atómico alemán, que éste puede no ser el mejor de los mundos posibles, pero que es el más sencillo. Desde este punto aparece Galileo como uno de los pensadores que contribuirá a dejar fundado el criterio de la evidencia, con el cual se relaciona el principio de mayor simplicidad: aquello que es evidente, sencillo, fácil, es verdad.

Es interesante consignar las razones por las cuales Galileo según él mismo lo dice, estima superior el sistema de Copérnico al de Ptolomeo: el sistema de Copérnico es más sencillo.

Por otra parte, esta manera de plantearse el problema pone bien de manifiesto otra particularidad del pensamiento moderno que Galileo inaugura: el de declarar a Dios como un punto de partida, como un hecho. Exactamente lo inverso de lo que acontecía en la Edad Media. En el pensamiento moderno no se demostrará la existencia de Dios como con tanta frecuencia se hacía en la Edad Media. Ahora se la dará por supuesto. En cambio, lo que en la Edad Media era el punto de partida, el hecho, el supuesto: a saber, la experiencia, será declarada ahora como el punto de llegada, como el problema. Acabamos de ver a Galileo partir de Dios y dirigirse a un fenómeno real. La realidad será ahora la meta propuesta de esa ciencia tan típicamente moderna como es la Física, tal y como en otro tiempo fue Dios el objetivo de esa otra ciencia típica de la Edad Media: la Teología. La inversión se ha hecho.

Pues bien, siguiendo ese principio rector de Dios como ser económico y por tanto el mundo como cosa que se vale de los métodos más fáciles y sencillos, Galileo declarará, en su concepto a priori de movimiento, que el movimiento acelerado será también lo más sencillo imaginable. Y la manera más sencilla que tiene un cuerpo cayendo libremente de acelerar, es teniendo incrementos iguales de velocidad en tiempos iguales transcurridos.

Galileo acaba de hacer una cosa extraordinaria. Ha definido la aceleración en función del tiempo. Pero repárese en que pudo guardarle la misma fidelidad al principio rector definiéndola en función del espacio. Es decir, que lo mismo pudo haber dicho que la manera más sencilla que tiene un cuerpo para acelerar cayendo libre-

mente era la de recibir incrementos iguales de velocidad en espacios iguales recorridos. Más aún, la experiencia sensible nos da una plástica de la aceleración en función del espacio, que es cosa bien patente a la sensibilidad, y no en función del tiempo, cuyo sentimiento sensible es demasiado sutil. Ver un cuerpo acelerado es ver cómo su velocidad va aumentando conforme recorre espacio. Pues bien, Galileo se desentiende de esta experiencia sensible, y sólo por haberlo hecho evita el error. Con ello Galileo no solamente resuelve un problema famoso en la Historia de la Ciencia, —ahora mismo eso es lo de menos—; lo que Galileo está haciendo es poniendo las bases de esa epistemología que va a hacer posible la Física y la Ciencia moderna en general.

Bien consciente de la violencia de este desentendimiento tuvo que estarlo Galileo para que añada un poco más abajo: “Y esto lo comprenderemos fácilmente si reparamos en la afinidad máxima que existe entre el movimiento y el tiempo”.

Esta afinidad máxima, según la interpretación del profesor Saumells, viene dada por una simetría mental que para obtenerse se ha de traicionar a la misma experiencia. En otras palabras, se está forzando a la naturaleza. En efecto, si el estado del reposo se le puede definir con referencia al espacio y absoluta exclusión del tiempo, el movimiento se le define en función del tiempo pero sin exclusión del espacio. Sin embargo, es evidente que la simetría exigiría ver en el movimiento esa afinidad con respecto al tiempo que su estado antitético, el reposo, tiene con respecto al espacio.

Logrado esto, la definición de la aceleración, y la definición de la velocidad, todas las fórmulas físico-matemáticas del movimiento uniformemente acelerado se desenvuelven con una lógica y una facilidad notablemente sencilla:

$$1. \quad \overline{v} = \text{df. } \frac{e}{t}$$

$$2. \quad a = \text{df. } \frac{v - v_0}{t}$$

3. $v = v_0 + at$ (Despejando "v" en 2)
4. $e = \bar{v}t$ (Despejando "e" en 1)
5. $e = \left(\frac{v + v_0}{2} \right) t$ (Sustituyendo en 4 " $\bar{v}$ "
—velocidad media—
por su definición:
 $\frac{v_0 + v}{2}$)
6. $e = \left(\frac{v_0 + at + v_0}{2} \right) t$ (Eliminando en 5 "v"
sustituyéndola por su
expresión en 3)
7. $e = v_0t + \frac{1}{2} at^2$ (Simplificando 6)
8. $t = \frac{v - v_0}{a}$ (Despejando "t" en 3)
9. $e = \left(\frac{v + v_0}{2} \right) \left(\frac{v - v_0}{2a} \right)$ (Eliminando en 5 "t"
sustituyéndola por su
expresión en 8)
10. $e = \frac{v^2 - v_0^2}{2a}$ (Simplificando 9)
11. $v^2 = v_0^2 + 2ae$ (Despejando "v²" en 10)

Después de esta labor estrictamente mental y a priori, Galileo consulta la experiencia, en unos experimentos célebres, para ver cómo se comporta respecto de esta interpretación. Y la respuesta es célebre: la naturaleza responde perfectamente de acuerdo con la interpretación hecha a sus espaldas. Según ha quedado bien de manifiesto, esta consulta a la naturaleza es posterior al concepto. Galileo no se limita a esperar a que la naturaleza le descubra sus leyes, la somete a un interrogatorio previamente pensado, le presenta un formulario. Otro problema sería preguntarnos cuánto de lo que el formulario interroga no es dado en su mismo interrogar. Kant llegará a afirmar que ni el físico ni el matemático sacan nada de la experiencia que no lo hayan puesto ellos mismos previamente,

o mejor, en el acto mismo de conocer. Refiriéndose a Galileo especialmente, pero también a Torricelli y a Stahl, dice en el prefacio de la segunda edición de su **Crítica de la Razón Pura**: "Ellos entendieron que la razón ve únicamente lo que produce ella misma según sus propios planos; y que ella, mediante los principios de sus juicios, siguiendo leyes inmutables, debe abrirse camino y obligar a la naturaleza a contestar sus preguntas; y no dejarse guiar por ella (por así decirlo) mediante sus riendas; pues de otra manera nuestras observaciones no llegarían a una ley necesaria, que la razón busca y necesita. Se precisa pues que la razón se presente a la naturaleza teniendo en una mano los principios, que sólo pueden dar autoridad de ley a los fenómenos acordes entre ellos, y en la otra mano el experimento imaginado por ella de acuerdo con estos principios, a fin de hacerse instruir por la naturaleza misma; pero no como un alumno que escucha lo que el maestro le guste decir, sino como un juez que desde su asiento obliga a los testigos a contestar las preguntas que les dirige. La física es así deudora de tan feliz revolución, que se ha realizado en su método, solamente a esta idea de buscar en la naturaleza sin fantasear acerca de ella, lo que tiene que aprender de ella —y acerca de lo cual nada podría saber por sí misma— de acuerdo con lo que la razón misma pone en ella. De tal manera la física pudo antes que cualquier otra disciplina colocarse en el camino seguro de la ciencia, después de haber sido desde tantos siglos nada más que un mero ir a tientas".

Esta concepción parte del supuesto de que la naturaleza tiene un carácter **matemático** merced al cual podemos llegar a comprenderla, dominarla y predecirla a través del puro **razonamiento matemático**. Así, dice Galileo en un texto célebre: "La filosofía está escrita en ese gran libro que está ante nuestros ojos —quiero decir, el Universo— pero no podremos entenderle si antes no aprendemos el lenguaje y los símbolos en el que está escrito. Este libro está escrito en el lenguaje matemático, y sus símbolos son triángulos, círculos, y otras figuras geométricas, sin los cuales es imposible entender una sola palabra de él".

El **razonamiento lógico** (la lógica aristotélica medieval), para Galileo, sirve sólo para **demostrar**, que no para descubrir. Tiene sentido el que en la Edad Media haya sido tan cultivado, pues el hombre contaba entonces con

una serie de verdades heredadas de Grecia, que lo único que necesitaban era **demostración**. Pero, para el hombre del Renacimiento, que ha negado estas verdades (Escepticismo), tal razonamiento es perfectamente inútil. El hombre del Renacimiento necesita de un método de **descubrimiento**, y éste, para Galileo, es el **razonamiento matemático**, como para F. Bacon será el **razonamiento inductivo**. Dice Galileo: "Naturalmente, la lógica nos dice si las conclusiones y demostraciones ya descubiertas y a la mano son consistentes, pero no nos dice cómo encontrar conclusiones y demostraciones consistentes".

Este razonamiento matemático, **a priori**, necesita, sin embargo, ser **empíricamente comprobado**, "chequeado" en la experiencia, el experimento, porque la naturaleza, si bien está escrita en lenguaje matemático, tiene un **contenido material** que influye sobre su **forma matemática**. Así Galileo, en el Primer Día de su "Diálogo de las dos nuevas Ciencias" muestra cómo la realidad no se comporta absolutamente igual a su representación matemática. Geométricamente, un triángulo cuyos lados tienen 3 milímetros de longitud tiene las mismas propiedades que un triángulo cuyos lados midan 3 kilómetros. Realmente, sin embargo, no pasa esto.

Por otra parte, el experimento tiene para Galileo un **sentido pedagógico** para la demostración ante aquellas personas que sólo creen lo que ven. Se dice que dijo que "la ignorancia había sido la mejor maestra que tuvo, puesto que para demostrar a sus oponentes la verdad de sus conclusiones, se había visto forzado a probarla con una serie de experimentos, a pesar de que para su propia inteligencia nunca había sentido la necesidad de hacer ninguno". (The Scientific Works of Galileo, Singer, Vol II, p. 251).

En general, sin embargo, el testimonio de la razón matemática, ha de preferirse al testimonio de la experiencia. Galileo, en los "Dos Grandes Sistemas" no se cansa de alabar a Copérnico y a Aristarco por haber defendido su tesis heliocentrista a pesar de ir en contra del testimonio sensible que nos dice que es el sol el que gira alrededor de la tierra.

Ahora bien, comoquiera que la sensibilidad lo que nos trae de la naturaleza son puras noticias de sus **cuali-**

dades primarias (color, olor, calor, etc...), estas cualidades son declaradas como **no-reales**. Sólo las cualidades que se derivan de la **extensión**, las propiedades geométricas y matemáticas serán tenidas como realmente verdaderas. (En este punto Galileo y Descartes se identifican). Pero entonces sucede algo que va a tener una importancia decisiva sobre el pensamiento moderno. Y es que sobre este supuesto, hay algo que no puede ser considerado matemáticamente y que está a punto de perderse: el hombre.

E. A. Burt, en su libro **The Metaphysical Foundation of Modern Science**, dice lo siguiente: "Esta forma de la doctrina de las cualidades primarias y secundarias en Galileo, merecen un pequeño comentario, porque sus efectos en el pensamiento moderno son de una importancia trascendental. Es un paso fundamental hacia esa liquidación del hombre del mundo de la naturaleza y de su tratamiento como un efecto de lo que en ese mundo ocurre, lo cual ha sido un rasgo constante en la filosofía de la ciencia moderna, simplificando así enormemente el campo de la ciencia, pero que tiene como consecuencias graves problemas metafísicos y especialmente epistemológicos para la filosofía moderna. Hasta la época de Galileo siempre se había tenido como supuesto el que el hombre y la naturaleza eran ambos partes integrantes de un todo mayor, en el cual tenía el hombre el puesto fundamental. Independientemente de las distinciones que se hicieron entre ser y no-ser, entre primario y secundario, el hombre era tenido como fundamentalmente aliado con lo positivo y lo primario. Esto está bien de manifiesto en la filosofía de Platón y Aristóteles; igualmente en la filosofía materialista antigua. Para Demócrito, el alma del hombre estaba hecha de los más finos y movientes átomos de fuego, lo cual vinculaba al hombre con los elementos más activos y efectivos del mundo exterior. En efecto, para todos los pensadores importantes de la antigüedad y de la Edad Media, el hombre era un auténtico microcosmo; en él se ejemplificaba la unión entre las cosas primarias y secundarias de tal modo que se tipificaban sus relaciones en el vasto macrocosmos, independientemente de si lo real y primario era tenido como idea o como alguna sustancia material. Ahora, en el curso de una traducción de esta distinción de lo primario y lo secundario en términos de la interpretación matemática de la naturaleza, tenemos el

primer estadio de la eliminación del hombre del dominio de lo real y lo primario. Está claro que el hombre no era objeto adecuado para el estudio matemático. Sus acciones no pueden ser tratadas más que de una manera superficialísima, con el método cuantitativo. Es su vida una vida de colores y sonidos, de placeres, de penas, de amores apasionados, de ambiciones y luchas. Luego el mundo real debía ser el exterior al hombre; el mundo de la astronomía y el mundo de objetos terrestres que reposan y se mueven. Lo único en común entre el hombre y ese mundo real, era la habilidad que el hombre tenía para descubrirlo, un hecho que al ser necesariamente supuesto, se olvidaba fácilmente, y en todo caso, esto no bastaba para elevar al hombre a la altura de la realidad y la eficiencia causal de aquello que el hombre podía conocer. Naturalmente, junto con esta exaltación del mundo exterior como más primario y más real, se le atribuía una mayor dignidad y valía. Galileo mismo contribuye en esto. La vista es el sentido más excelente porque está relacionada con la luz, el objeto de mayor excelencia; pero, comparándosela con ella, la vista es tan inferior como lo finito comparado con lo infinito, lo temporal con lo instantáneo, lo divisible con lo indivisible; es incluso como la oscuridad comparada con la luz. Las conexiones de esto con el mundo de la antigüedad están bien de manifiesto; Platón y Aristóteles habían enseñado que aquello que el hombre puede conocer, en su caso las Ideas o Formas, es más estimable que el hombre mismo. Pero repárese que la posición de Galileo es más extrema. Los rasgos del mundo clasificados ahora como secundarios, no-reales, innobles, y considerados como dependientes de los engaños de los sentidos, son justamente los rasgos más intensos en el hombre salvo en su pura actividad teórica, e incluso en ella, sólo cuando el hombre se limitaba rigurosamente al método matemático. Fue inevitable que en estas circunstancias el hombre apareciese como estando fuera del mundo real; el hombre casi no es más que un haz de cualidades secundarias. Repárese cómo la escena está ya lista para el dualismo cartesiano —en el lado de lo primario, el dominio de la matemática; y en el otro lado, el dominio del hombre—. Y la máxima importancia y valía, así como también la existencia de mayor independencia, le pertenece a lo primero. El hombre comienza a aparecer, por primera vez

en la historia del pensamiento, como un mero espectador y efecto insignificante del gran sistema matemático que es la sustancia misma de la realidad”.

El método matemático, así, destierra al hombre del campo de lo real. Pero el hombre se vengará desterrando al método matemático. Esta ruptura va a ser el divorcio de la Filosofía y la Ciencia en la modernidad. La filosofía no puede prescindir del hombre, y por lo mismo, prescindirá del método matemático, que quedará para el científico. Este tendrá al mundo como objeto, la filosofía, por su parte, se encargará del hombre. Y cuando la Ciencia toque al hombre, lo considerará como una cosa más, un **objeto** más del mundo. Y cuando la Filosofía toque al mundo, lo considerará como un hombre, como algo semejante a lo humano en cuanto que tiene interioridad, subjetividad, es decir, como un **sujeto**. (Bergson, Shopenhauer, Unamuno, etc.).

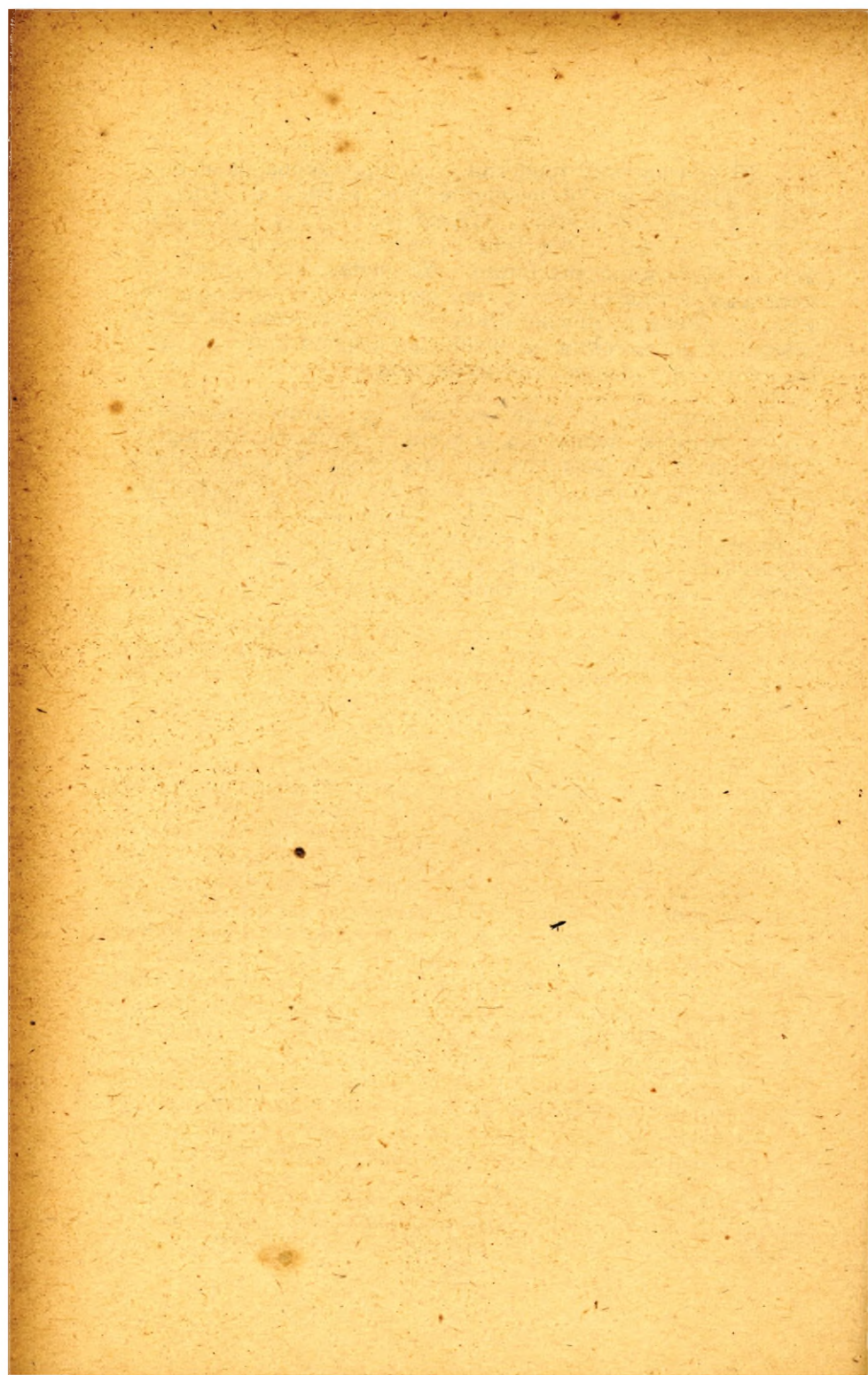
Es decir que el texto citado lo entendemos para explicarnos ese divorcio entre Filosofía y Ciencia tan característico de la Edad Moderna, y no, como el mismo texto lo quiere, para explicar esa supuesta y bien problemática ausencia del hombre de la realidad.

La interpretación matemática de la realidad, sin embargo, es incipiente y ha de ser compensada con la experimentación. Por eso, no es necesario ponerle a Galileo la etiqueta de idealista. Resulta violento llamarle idealista precisamente al fundador del método experimental, y sin embargo este contraste no se apoya más que en una falsa y trivial interpretación de lo que el método experimental es. Entendiendo por método experimental lo que lo era para Galileo, no resulta nada extraño, como lo parece a primera vista, que las ciencias experimentales nacieran a la cultura sistemáticamente cuando ésta volvió los ojos a Platón, el filósofo que despreciaba a la experiencia, y se desentendió de Aristóteles, el filósofo que partía de la experiencia. La ciencia hubo de nacer resucitando el pensamiento platónico donde la experiencia funciona como un mero estímulo al recuerdo, según la teoría de la anámnesis. Por lo menos tal es el caso de Galileo.

A partir de Galileo, mejor: del espíritu o actitud mental de Galileo, dominará una nueva vocación antitética en el pensamiento europeo inversa a la vieja vocación medie-

val. El pensamiento moderno será una cadena de deducciones matemáticas descendente que partirá de Dios y termina en la naturaleza. (Descartes: Dios existe, luego el mundo existe). Dios será el término sub-puesto y el mundo el término pro-puesto. El pensamiento moderno tiene una creencia: Dios, y una ciencia: la naturaleza, (la Física). Tiene un hecho: Dios. Y un problema: la naturaleza. Y para salvar la distancia, dispondrá de un instrumento: el razonamiento matemático.

Por supuesto, en este esquema que hemos esbozado, hemos de tener siempre a la vista la situación ideológica actual en la que pasamos por una época de crisis semejante a la de Galileo, sólo que para nosotros el pensamiento moderno es lo que fue la Edad Media para Galileo: algo a re-pensar. Pensar de nuevo un sistema de ideas no significa refutarlas. Esa es una pobre definición de crisis. Significa revisión, autenticidad intelectual.



George Berkeley

Nace en Irlanda, en 1685. Hombre profundamente religioso, quiere evangelizar a los salvajes de América y embarca a las Bermudas. No se le apoya, sin embargo, y se ve obligado a volver. Pide, y obtiene, entonces, el puesto de obispo en Cloyne, Irlanda. Posteriormente se establece en Oxford, y muere ahí en el año 1753.

Sus obras principales son:

Ensayo de una Nueva Teoría de la Visión.

Tratado sobre los Principios del Conocimiento Humano.

Tres Diálogos entre Hilas y Filonus.

Diario en Italia.

De Motu.

Ensayo para Prevenir la Ruina de la Gran Bretaña.

Alcifrón.

Siris.

Analista.

Las más importantes, que coinciden también con las que escribe primero, son el **Ensayo sobre la Visión**, que escribe a los 24 años de edad, y el **Tratado sobre los Principios del Conocimiento Humano**, que escribe un año después, a los 25 años de edad. Los **Tres Diálogos entre Hilas y Filonus** son un buen resumen de su extraordinario sistema que Berkeley escribe para divulgación.

Berkeley es uno de los pensadores más audaces y raros que se pueden encontrar en la Historia de la Cultura. No sorprende el que su filosofía haya sido pensada, en su integridad, antes de tener Berkeley los 28 años, y que, desde un principio, haya nacido adulta, sistemáticamente cerrada, completa. Es cierto que su filosofía tiene posteriormente una fuerte transición al platonismo re-

gistrada en su obra **De Motu**, pero aun así puede decirse que su pensamiento se hizo de pronto y que también comprendemos de pronto, con un golpe de intuición. En parte, esto se justifica por su carácter extraordinariamente sistemático. Basta comprender los principios del sistema para que automáticamente se nos entregue todo él.

Con Berkeley, sin embargo, hemos de cuidarnos mucho de no considerarlo como un mero pensador interesante, curioso, raro, cuya única gracia fue la de pensar una filosofía que viene a sacudir nuestra concepción ingenua del Universo.

Berkeley es eso, pero es también bastante más que eso. Si su filosofía es una de las estaciones obligadas del itinerario de toda Historia de la Filosofía que queramos hacer, es porque sirve de ventana por donde podemos asomarnos a ver las entrañas intelectuales del mundo en el que estamos ahora mismo sentados. No podemos, por lo menos en tanto que hombres cultos, tener del mundo una visión de su pura cáscara, de su pura piel. Hemos de tomar conciencia de las ideas en las cuales está fundado, de los **supuestos** que lo sostienen. En el mundo no solamente pasan carros, trenes, guerras, etc... Hay también acontecimientos ideológicos en los que, en última instancia, radican los demás. A menos que pensemos que el hombre hace las cosas sin pensar.

Pues bien, uno de estos acontecimientos fue la filosofía de Berkeley que **todavía** sigue haciendo de las suyas en el pensamiento y el mundo contemporáneo, es decir, en el pensamiento y el mundo mío y de cada uno de ustedes. Para saber exactamente qué pensamos y por qué, y para **estar en el mundo** algo más que topográficamente, estudiamos ahora la filosofía de Berkeley, y no para conocer un pensamiento **raro** que no tendría más utilidad que el de servirnos de elegante tema de conversación.

Por otra parte, esta filosofía es **rara** únicamente para aquellos que no se han atrevido nunca con el pensar auténtico ni están acostumbrados, por lo mismo, a sus consecuencias, los sitios insospechados a los que nos lleva y en los que hemos de permanecer y reconocernos si queremos mantenernos fieles a nuestro destino racional.

Esta filosofía, siguiendo una **preocupación metódica** que había introducido Descartes, se inicia con la consi-

deración de eso que más les interesa e impresiona a los intelectuales: el **error**. Para todo pensador serio, es insuficiente decir que el error se introduce en la inteligencia por un mero mal funcionamiento de la razón. El error es cosa demasiado importante para que sea eso lo único que pueda decirse de él. Hay que analizar **ese mal funcionamiento** que **no puede ser cosa de la razón sólo**, ya que ésta se apunta a la verdad. Descartes decía que no era la razón la culpable y responsable del error, sino la voluntad. Bacon, que el error se funda en nuestra propia naturaleza humana. Los pre-socráticos, que el mundo mismo se encargaba de engañar al hombre, disfrazándose de cosas que no era. La historia del error es larga.

También para Berkeley será un problema serio la justificación del error.

Partiendo de estos dos hechos:

- a) que el hombre tiene un afán natural por conocer la verdad, y
- b) que este afán nunca ha sido satisfactoriamente colmado por la filosofía,

tenemos la tendencia a pensar que la existencia del error se justifica o bien

- 1º) aludiendo a una supuesta **OSCURIDAD** de la verdad, o bien,
- 2º) a una supuesta **IMPOTENCIA** natural de la inteligencia humana.

Berkeley, sin embargo, rechaza decididamente estas dos explicaciones. El de la **oscuridad de la verdad**, porque su pensamiento se mueve dentro de la influencia de Descartes, para quien la verdad era precisamente **claridad y distinción, evidencia**. El de la **impotencia natural de la inteligencia humana**, tesis típicamente escéptica, porque ello entra en contradicción con su religiosidad. Berkeley es un pensador profundamente religioso, según iremos viendo, y es contradictorio para él e inadmisible el que Dios, después de haber creado al hombre con ese **afán por la verdad**, no lo haya dotado, sin embargo, con la posibilidad de colmarla. En otras palabras, que es contradictorio el que Dios haya creado al hombre con un **afán imposible**. Por lo menos lo es para un espíritu religioso como el de Berkeley.

Esta argumentación mediante la cual Berkeley descalifica el supuesto escéptico para justificar el error, es un recuerdo de Santo Tomás, quien también la empleó, pero Santo Tomás para demostrar la efectiva inmortalidad del alma. En efecto, desde una concepción religiosa, es contradictorio el que Dios haya creado al hombre con un afán de inmortalidad que no le iba a dar. Sólo que esta demostración, según está a la vista, tiene como base una **religiosidad**, razón por la cual Santo Tomás, cuya filosofía **racionalista, aristotélica**, es menos religiosa de lo que la gente cree, no la tomará nunca muy en serio, dándose la molestia de pensar esas otras demostraciones estrictamente racionales por las cuales es célebre. Berkeley, sin haber sido distinguido con el título de "Santo", es bastante más religioso. Para él la argumentación tomista, sólo que aplicada al **afán de verdad** y no al de inmortalidad, sí tiene consistencia y fuerza probatoria.

No queda más remedio, pues, que buscar esa justificación en otra parte. El **error**, el **fracaso de la razón**, ha de buscarse en un mal uso de ella y no en una supuesta impotencia suya o en una oscuridad de la verdad. Es una cuestión de **método**, de **camino**. "Somos nosotros los que hemos levantado una nube ante nuestros ojos, para quejarnos después de que no podemos ver".

Se trata, pues, de disipar esa nube, de señalar la **fuentes del error**, para establecer después los verdaderos principios que evitarán al pensamiento los errores, las disputas meramente verbales y las contradicciones.

Berkeley encontrará el origen y fuente del error en el lenguaje, lo cual, por cierto, había sido ya explícitamente declarado por Bacon. Son los célebres **Idola fori** de éste. Por otra parte, en esto Berkeley piensa muy a tono con la metodología contemporánea que también considera de capital importancia al lenguaje, considerando que con frecuencia el error no es más que **asunto de palabra**.

Para remediar esta equivocidad del lenguaje, modernamente se ha llegado al punto de crearse un lenguaje riguroso y lógico que anda por ahí en los libros de **Lógica Matemática** llenos de signos raros, pero que ya comienza a sustituir a los lenguajes nacionales. Desde luego, las **Matemáticas** lo emplean ya corrientemente, pero también la **Física** y, últimamente, el **Derecho**.

Esta preocupación lingüística de Berkeley, pues, le da a su pensamiento mucha actualidad, y no le ha de extrañar a nadie que haya reparado en las estrechísimas relaciones que hay entre lo **pensado** y lo **hablado**. Platón decía que pensar y hablar eran una y la misma cosa. Que pensar era hablar en voz baja, y hablar, pensar en voz alta.

Podemos comprobar experimentalmente esta relación tratando de decir algo sin pensarlo, o de pensarlo sin decirlo (sin decirlo ni siquiera mentalmente). Desde luego, es un hecho comprobado que los que son incapaces de hablar son también incapaces de pensar, como los sordomudos, por ejemplo, o esos "niños lobos" de la India. El lenguaje (cualquier tipo de lenguaje: mímico, táctil, etc...) aparece junto con la inteligencia. Donde no hay lenguaje, no hay vida intelectual.

Es esta estrecha relación entre el lenguaje y el pensamiento la que pone a Berkeley sobre la pista para encontrar la justificación del error: Cometemos errores porque hablamos. Sobre todo, porque **hablamos más de lo que podemos pensar**, ya que el lenguaje tiene mucho más alcance que la inteligencia, según veremos enseguida. Podemos hablar incluso de lo que ni siquiera podemos pensar, como por ejemplo del círculo cuadrado, de un hierro de madera. Es el lenguaje, según veremos después, el que nos hace caer en el **gran error**, es decir, el de creer que existe la **materia**.

El análisis del lenguaje que Berkeley lleva a cabo, encuentra una propiedad del lenguaje muy interesante, a saber, que siendo la palabra una cosa una (1), se refiere sin embargo a un número plural de cosas. Así, la palabra que a continuación escribo entre comillas:

"casa".

Con ser numéricamente una, se refiere, hace de **signo de, significa**, un número plural de realidades. A saber la casa en la que ahora nos encontramos, la de enfrente también, y también esa en la que habito, y también ésa en la que ustedes habitan, etc... Es decir, un número plural de cosas.

Esta propiedad notable que tienen los elementos del lenguaje, las palabras, la de ser cosas numéricamente singulares pero estar vertidas hacia una pluralidad, es lo

que llamamos en técnica filosófica la **universalidad**. Entendemos, pues, que una cosa es **universal** cuando siendo una cosa una le queda bien a más de una. Como en el ejemplo anterior, donde la palabra "casa", que era una cosa una, le quedaba bien, sin embargo, a esta casa de 3 pisos en la que estamos, pero también a esa de 10 pisos que están construyendo en frente, y también a esa otra de 1 piso de al lado. Algo así como esos calcetines elásticos que hacen ahora y que les quedan bien a todos los pies, y que por eso mismo les llaman de tamaño **universal**.

Berkeley se pregunta de dónde le adviene al lenguaje esta propiedad, y cita, pero para refutarla, según veremos inmediatamente, la opinión de Locke: "Las palabras se hacen generales al convertirse en los signos de ideas generales". (En esta cita hemos de entender el término "general" como sinónimo de "universal").

A lo cual le responde Berkeley: "Las palabras se hacen generales al convertirse en signos, no de ideas abstractas generales, (que, como se puede comprobar empíricamente, no existen) sino de varias ideas particulares, una cualquiera de las cuales es **sugerida** indiferentemente a la mente por dichas palabras".

Interesa consignar cómo tanto en la versión de Locke como en la de Berkeley, **las palabras no significan cosas**, sino las ideas de esas cosas. Sólo indirectamente, a través de las ideas, son las palabras signos de cosas. Entre el lenguaje y el mundo hay un intermediario: la mente. El mismo Santo Tomás de Aquino lo había dicho ya: "Las palabras significan conceptos, y mediante estos, cosas".

Locke había defendido la universalidad de las ideas para poder explicar la **comunicación** del lenguaje y la **ampliación** del conocimiento humano. Al oír la palabra "triángulo", por ejemplo, nos representamos en la mente la idea abstracta de triángulo, que no es ni equilátero, ni isóceles, ni escaleno. No la entenderíamos si no suscitara en nosotros esa abstracción. Y por lo mismo que es abstracta la idea, todas las propiedades que derivemos de su consideración tendrán un carácter de necesario, pues lo contingente de la experiencia no muerde en lo abstracto.

Ni para lo uno ni para lo otro cree necesario Berkeley defender la tesis de la existencia de ideas abstractas. Más aún, esa hipótesis es incapaz de explicar la comunicación

mediante el lenguaje entre los niños y los rústicos, pues las ideas abstractas, que sólo se logran por una fortaleza y hábito mentales, según lo confiesa el mismo Locke, no están al alcance de los niños ni de los rústicos, que sin embargo se entienden perfectamente cuando hablan.

La universalidad de la palabra, del lenguaje, (y no de la idea o concepto objetivo), explica satisfactoriamente la virtud comunicativa del lenguaje. Según Berkeley, cada palabra es signo de un número plural de sistemas de sensaciones, los cuales son semejantes entre sí, pero sin perder la pluralidad. La palabra sugiere a nuestro espíritu **cualquiera** de estos sistemas, pero necesariamente sólo **uno** de ellos a la vez.

Por ejemplo, oigo la palabra "naranja". La comprendo. Pienso en lo que esa palabra significa, en su significado. Ahora bien, ese significado no es una idea abstracta, universal, de naranja que le quedaría bien a todas las naranjas. Comprender esa palabra, pensar en ella, no es más que revivir en mi espíritu una serie de sensaciones entrelazadas entre sí. Recuerdo un olor, un sabor, un color, etc... de alguna naranja en mi pasado, en el que tantas ha habido. Esta serie o sistema de sensaciones puede escogerse con entera libertad, siempre y cuando esté dentro del radio de acción de la palabra, (dentro de su extensión, dicho en la terminología clásica). Sistemas semejantes que tienen las mismas sensaciones características, son cobijadas o significadas por la misma palabra. Es decir, que lo mismo puedo revivir las sensaciones de la naranja que me comí el mes pasado en el Boquete que las de la que ví hoy en el mercado.

La extensión o radio de acción de las palabras puede ser, claro está, mayor o menor. Palabras como "Juan Rodríguez García" tienen una extensión mínima, en cambio, palabras como "¡Cuidado!", o "Te daré una cosa buena", o "Cosa", etc... tienen un radio de acción considerablemente mayor. Las sensaciones que estas palabras nos reviven en el espíritu son de una gran variedad.

Por otra parte, la idea universal tampoco es necesaria para explicarnos la ampliación del conocimiento. Berkeley admite que todo conocimiento y demostración versa sobre nociones universales, pero insiste en que estas nociones no son universales porque se refieren a las supues-

tas ideas abstractas, sino que refiriéndose a sensaciones concretas y singulares, no utilizan o mencionan sus caracteres individuantes. Por ejemplo, sea la siguiente noción universal: "Todo líquido adquiere la forma de su recipiente". Esto no quiere decir que el científico que comprende estas nociones tenga en su mente la idea abstracta de "líquido" o de "recipiente". Siempre se tratará de la idea (que para Berkeley es sistema de sensaciones) de un líquido determinado, agua, alcohol, etc... Lo que acontece es que la proposición no se refiere a ningún carácter individuante del agua. Otro tanto sucede con la idea de recipiente.

Para Berkeley, el hecho de creer que existen tales cosas como ideas abstractas, universales, ha sumido a los filósofos y a los científicos en el error, porque esto les invitaba a pensar con palabras, cuya universalidad es bien patente.

Un buen método, pues, exige que desnudemos nuestra vida mental de las palabras con que se encubre para llevarnos al error. Con esto lograremos, 1º, evitar las controversias puramente verbales; 2º, no estaremos tentados a admitir unas ideas con una abstracción correlativa a la universalidad del lenguaje; 3º, evitaremos el error, pues al desnudar las ideas de las palabras, aquellas podrán ser intuídas por nuestro espíritu de una manera clara y distinta.

Las ideas abstractas, pues, no existen. Creer que las hay es una ilusión lingüística. Es el lenguaje, el nombre, el que es universal, no la idea que significa.

Berkeley es interesante hasta por tres razones diferentes. En primerísimo lugar, según lo indicamos al principio y es evidente cada vez más, porque es un pensador de primera línea; en segundo lugar, según lo indicamos también y se hará evidente un poco más abajo, porque es un pensador raro; y en tercer lugar, porque ilustra, ejemplifica, varias corrientes filosóficas: el **idealismo**, el **empirismo** y el **nominalismo**. Después nos detendremos en su idealismo y empirismo, por lo pronto su filosofía aparece ya como representante del nominalismo, la teoría que en el célebre problema llamado de los **Universales** responde que lo único universal es el nombre (nomen).

Ahora bien, si las ideas no son universales ni existen ideas abstractas que lo sean, cabe preguntarse qué son entonces las ideas, eso con que trabaja nuestra inteligencia. Cosas particulares y concretas, muy bien, pero, en definitiva, ¿qué?

La respuesta la adelantamos desde un principio: las ideas son conjuntos, sistemas de sensaciones. Como la idea de la naranja del ejemplo, que no era más que una sensación de amarillo, junto con una sensación odora bien característica, junto con la sensación táctil de piel rugosa, etc... y nada más. De estas sensaciones, a las que Berkeley reduce toda la vida mental, las más importantes son las del **tacto**, porque **el tacto es el sentido de la realidad**. Lo real —en sentido vulgar— es lo que toco, lo que se me resiste. La resistencia es la que produce la sensación de realidad. Pero, ¿es que sólo el tacto puede darnos la sensación de resistencia, y de realidad por tanto? Evidentemente no, también el olfato, el oído, la vista misma, encuentran resistencia, sólo que la resistencia que se le opone al tacto es muscular, no simplemente nerviosa. Y el hecho de que consideremos como verdadera realidad —en sentido vulgar siempre, porque en otro sentido todo es real, es decir, es lo mismo de real—, el nivel donde vive, y muere, nuestro cuerpo, nos hace darle más crédito al tacto que a los otros sentidos. Con el tacto ponemos en juego los músculos, el cuerpo, la sensación cruda del cuerpo. Desde esta perspectiva, la vista es el sentido menos real, el más espiritual. Berkeley dice que si tuviésemos ojos sólo, seríamos espíritus puros. La verdadera importancia de la vista es que me anuncia lo que posteriormente puedo tocar. En Berkeley está larvada, y explotada en parte, una filosofía de los sentidos de enorme interés. Esta filosofía puede resumirse así: Cuerpo y alma tienen sendas realidades. El ojo es la del alma, y el tacto la del cuerpo.

A continuación, Berkeley, imitando en esto a Descartes, con el que tantas relaciones tiene su filosofía, procederá con infinita cautela en su búsqueda de lo real. Por lo pronto, la experiencia (intuición sensible) le da el derecho, la **obligación**, de pensar que estas ideas (sensaciones) existen. Berkeley, y aquí vuelve a acusar su filiación cartesiana, no puede dudar de la existencia del pensamiento, de las ideas. Sólo que para Berkeley el

pensamiento es sentimiento, por aquello de que sus ideas son sensaciones. (Aquí la palabra "sentimiento", como en todo lo que sigue, hemos de entenderla purgándola de su acepción sentimental. Sentimiento viene de "sentir", de sentir calor, olor, etc..., y no únicamente alegría y tristeza.) **El pensamiento es una pasión** y no una actividad abstracta. (Sin embargo, hemos de dejar consignado entre paréntesis que ni siquiera para el racionalista Descartes era el pensamiento una actividad abstracta totalmente, como se lo reprochó tiempos después Kierkegaard, ya que Descartes consideraba pensamientos las voliciones, los sentimientos. Es decir, que **para Descartes todo es pensamiento, incluso el sentimiento. Para Berkeley, en cambio, todo es sentimiento, incluso el pensamiento.**)

Y lo primero que hace Berkeley, para embarcarse a la realidad extra-mental, es distinguir dos clases de ideas, dos clases de sensaciones. En primer lugar, están esas sensaciones que yo recuerdo. Por ejemplo: el azul del mar que en este instante evoco, o la idea de una naranja del Boquete, es decir, el sistema de sensaciones que es la idea de esa naranja en la que pienso. Vamos a llamar a estas ideas o sensaciones **evocadas**.

Pero, por otra parte, hay otro tipo de sensaciones. Por ejemplo, la que tengo ahora mismo del calor, la que tengo ahora mismo de mi ropa, de ustedes. Yo no estoy evocando estas sensaciones, claro está. Las ideas evocadas dependen de mi voluntad, puedo llamarlas y despedirlas a voluntad con un puro movimiento de mi espíritu. Pero esas otras ideas, más intensas por cierto, no dependen de mi voluntad. Yo no puedo, sencillamente porque me da la gana, dejar de sentir calor. A esta ideas que no dependen de mí, Berkeley les llama **ideas actuales**.

Según esto, recordar es pensar ideas viejas, evocadas. Pero vivir (sentir calor, amor, ganas de fumar) también es pensar, sólo que ideas nuevas, actuales. En definitiva, todo es cosa de idea, y como la idea es **cosa sentida** (no pensada en sentido tradicional), **todo es pasión**.

Pues bien, Berkeley, que no puede dudar de la existencia de su pensamiento, de sus ideas, (es decir, de su sentimiento, de sus sensaciones) se pregunta quién, qué más existe.

Y lo que primero se **deduce soy yo**. Yo como cosa que piensa, como cosa que siente. Porque si hay cosas sentidas (y es lo que no se puede dudar) tiene que haber también cosa que sienta, y eso soy yo, o mejor, mi **espíritu**, que Berkeley define como cosa que siente. También aquí salta a la vista la filiación cartesiana de Berkeley: Siento, luego existo.

Berkeley se ha asegurado de su existencia. Pero eso es todavía bien poco. ¿Qué mas existe? ¿Existe esta mesa en la que me apoyo? ¿Existen ustedes, mis semejantes? ¿Existe Dios? ¿O es que estoy cósmicamente desamparado, cósmicamente solo?

Veamos primero el mundo en el que estamos. El cigarrillo este que fumo, por ejemplo. Sé que su idea existe, sus sensaciones: constato su sabor, su color, su olor, la lisura de su papel, etc... Pero todo eso no son más que sensaciones, ideas. Pero, pregunto —pregunta Berkeley—, el cigarrillo mismo, ¿existe? Yo sólo siento sensaciones, de modo que el cigarrillo mismo, su **sustancia**, lo que está **debajo** de esas sensaciones que siento, su **materia**, como la llama Berkeley, eso no lo siento, no lo percibo. Su sustancia, su materia, eso que no siento, se pregunta ahora Berkeley con un espíritu pragmatista muy típicamente inglés, ¿para qué sirve? ¿Qué utilidad tiene?

Podríamos contestarle que para ser el sustentáculo de las sensaciones. Que se necesita de una sustancia de pizarra para que puedan estar en ella su color, su peso, su olor, etc... Pero Berkeley diría que eso es contradictorio, pues ¿cómo va a estar una cosa sentida (olor, sabor, etc...) en algo que no siente? A menos, claro está, que queramos pensar que la pizarra es un espíritu también, pues, por definición, sólo los espíritus sienten, sólo en ellos hay cosas sentidas. Pero entonces caeríamos en la cuenta que el olor de la pizarra no está en ese supuesto espíritu de pizarra como lo está en mí. Yo huelo pizarra pero no huelo a pizarra, y con la pizarra lo que yo veo que pasa es justamente la inversa: Huele a pizarra pero no huele pizarra ella misma.

Con otras palabras, no podemos pensar en que haya tal cosa como sustentáculo o apoyo de las sensaciones que percibo en las cosas. Así como a nadie se le ocurre pen-

sar que el dolor está en la punta de la aguja con que me pincho, tampoco debemos pensar que el color o el olor, etc... de la pizarra está en la pizarra.

Berkeley podría expresar lo anterior silogísticamente: Mayor: las cosas sentidas sólo están en las cosas que sienten. Esto es evidente. Menor: el mundo es una colección de cosas sentidas: olores, sabores, sonidos, etc... Conclusión: Luego el mundo sólo está en las cosas que sienten, como en mi espíritu, que es cosa que siente. De otro modo: El mundo existe solamente en mí, no en sí. Esto se puede continuar: la pizarra es un pedazo del mundo, luego la pizarra, la serie de sensaciones a las que se reduce, existe solamente en mí.

Podríamos continuar esta polémica ideal con Berkeley argumentándole que necesitamos **suponer** la sustancia de pizarra para explicarnos la **causa** de las sensaciones, su origen. Es cierto, confesamos, que el dolor no está en la aguja, y que el color de la pizarra no está en la pizarra, pero seguimos necesitando la aguja para explicarnos el origen del dolor. Necesitamos la pizarra como sustancia para poder hacerla el origen de su color. Quizá la pizarra no tenga color, porque esto es una sensación, y sólo el espíritu puede tener sensaciones, pero ha de tener unas vibraciones electromagnéticas que al herir mi nervio óptico me causen la sensación de su color.

En este punto, Berkeley vuelve a contestar a la inglesa, a lo pragmático. Esa —dice—, es una hipótesis demasiado complicada. Es más fácil explicárselo pensando que no existe la pizarra, ni la aguja, ni nada, y que es Dios mismo quien nos causa las sensaciones. Siendo Dios omnipotente, hacer que yo sienta una naranja sin que haya naranja, que yo vea una pizarra, sin que la haya efectivamente, no debe ser muy difícil. Por otra parte, esto es lo lógico para un Dios inglés, económico. ¿Para qué crear el mundo, si se puede lograr lo mismo sin que lo haya? Basta que Dios quiera que yo vea una naranja para que pueda verla, sin que la haya. Puedo hasta comérmela, con todas esas sensaciones sabrosas, sin que en realidad la haya, pues Dios me da las sensaciones a las que, en definitiva, se reduce el comer una naranja. El mundo, pues, sobra. No hace falta. Se le niega por razones de economía divina, pero también por razones de

economía mental, ya que esta explicación es más sencilla (es lo que Berkeley cree), pues tiene menos elementos, menos cosas. Por lo pronto, no tiene mundo. Es el principio de mayor simplicidad tan grato a la modernidad (Galileo, Descartes), según el cual lo más simple es más verdadero.

En este punto, la filosofía de Berkeley es el mejor ejemplo de lo que en filosofía se llama **idealismo**. Para Berkeley, idealista absoluto, a ultranza, todo es idea. Lo que llamamos cosa no es más que un haz de sensaciones, de ideas. Fuera de eso no hay nada, nadie, nadie más que yo, percibiéndolas, y, claro está, Dios.

Sólo que de acuerdo con esto hay un pequeño problema. Y es aquello de la biblia donde se dice que "Dios creó el mundo". ¿Qué mundo, diría Berkeley, si el mundo no existe? A Berkeley no le queda más remedio que interpretar este texto bíblico de la siguiente manera. Cuando Dios dijo "Hágase la luz" lo que quiso decir en realidad es "Percíbase la luz". La creación no fue más que Dios haciendo que unos espíritus que había por allí, ángeles es de suponer, perciban el mundo, ya que el mundo no tiene más existencia que la de ser percibido.

De paso, he averiguado por qué son las sensaciones actuales más intensas que las evocadas: Las evocadas me las produce mi voluntad (que es mi propio espíritu en tanto que operante), y las actuales, en cambio, me las produce Dios, un espíritu infinitamente más potente que el mío. Así, por ejemplo, la diferencia entre una puñalada pensada y una puñalada real es sólo cuestión de intensidad, ambas son puras sensaciones, sólo que la puñalada pensada me la doy yo mismo, y la puñalada real me la da Dios. Duele más la puñalada real, es más intensa la que Dios me da, que la que meramente pienso o imagino, sólo porque Dios es más potente que yo y no porque su acero sea más real. Si para Descartes lo real era lo **extenso**, para Berkeley es lo **intenso**.

Constato empíricamente que son relativamente pocas las sensaciones que dependen de mi voluntad. La mayor parte de las sensaciones que tengo son las intensas, las que no dependen de mi voluntad, y en las que se reduce el mundo cuando hago un inventario de él. Estas sensaciones, que yo no me las produzco, tiene que estar pro-

duciéndomelas una super-voluntad, un super-espíritu, que es Dios, por supuesto. Las sensaciones independientes de mí (el color de la pizarra, el calor, el ruido de los aviones, etc...) es por cierto en lo que se reduce el mundo cuando hago un inventario de él. Por tanto, el mundo tiene que existir en otro espíritu que me lo comunica, y ese super-espíritu, claro está, es Dios. El hombre, pues, está en constante contacto con la divinidad. El olor de la flor no viene de la flor (que no existe), viene de Dios, es su aliento mismo. Toda sensación que tenemos es como si Dios nos tocara con la punta del dedo. De algún modo, se ha prestigiado el Universo entero. Si se le ha quitado su realidad es sólo para que Dios nos envuelva. "Vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser en Dios". Berkeley cree haber encontrado el verdadero sentido de la tesis paulina.

En este punto está especialmente claro hasta dónde la filosofía necesita ser entendida desde su contexto, que puede llegar a ser incluso geográfico. La filosofía de Berkeley, por ejemplo, no tiene ningún sentido desde nuestro paisaje americano. Comprendemos que diga lo que dice en medio del paisaje manso, bello, europeo, (Byron decía que el paisaje no es más que un estado de ánimo), pero ¡decir eso frente a los Andes, o en la selva del Darién! ¿Qué idealista se atrevería a decir que los Andes no existen, que son una pura sensación?

Volviendo a Berkeley, y a su paisaje propio por supuesto, se pregunta éste de dónde pudo venirle a los hombres la peregrina idea de que el mundo existía. ¿A quién se le ocurrió pensar, y por qué, que había tal cosa como sustancia de cigarrillo, pizarra, etc..., siendo así que esas sustancias no pueden ser percibidas, ni por tanto ser, porque **ser es ser percibido**? Berkeley le echa la culpa al lenguaje. La sustancia, la materia, dice, no es más que la suposición de creer que hay algo en el mundo que corresponde a la idea abstracta. Porque así como la idea abstracta de cigarrillo (que no existe) es la que no es de ningún cigarrillo en particular, Colonial, Chesterfield, etc..., de igual modo la sustancia del cigarrillo, su materia (que tampoco existe) es "un no sé qué" que no tiene ninguna cualidad, puesto que no lo percibo, y que por tanto

no es ningún cigarrillo particular. Y ese es el **gran error**, pensar que el mundo existe fuera de mí, como algo más que su puro estar pegado a mi sensibilidad.

En resumen, pues, existe Dios, proveedor de sensaciones, existo yo, como espíritu percipiente —entendimiento— y como espíritu operante —voluntad—. Y nada más. Pero, entonces, ¿ustedes? ¿Qué pasa con el otro, con el semejante? Berkeley tiene que reconocer que existen otros además de él mismo, además de su propio espíritu. Pero este otro no es más que una **suposición**. **Supongo** que existen ustedes. Y ustedes **suponen** que yo existo. Pero no pasa de ser una suposición. Y el fundamento de ella es que así como ustedes se parecen, por fuera, —cuerpo— a mí, han de parecerse por dentro, —espíritu— a mí. En filosofía, pocas cosas más impresionantes que el encuentro con el otro. Toda una filosofía, el existencialismo, surgió de ello. Dios es mucho más fácil que el otro. Por lo menos en Berkeley.

Pero Berkeley no demuestra la existencia de Dios. No necesita hacerlo, puesto que lo ha declarado principio, axioma. Dios no es producto de su filosofía, sino al revés, su filosofía es hija de una vivencia religiosa en la que se siente, se presiente mejor dicho, a Dios como trasfondo de todo, como la causa eficiente de todo, de todas las sensaciones, es decir. Todavía podríamos argumentarle a Berkeley preguntándole por qué no hace Dios llover en los desiertos, por qué los abortos, los monstruos, el mal en general. A lo que Berkeley responde que Dios hace todas esas cosas en aras de un proceder uniforme gracias al cual puede el hombre orientarse, saber a qué atenerse. El mal, esa es otra de las cosas que también tiene una historia larga e interesante. Según Berkeley, Dios hace el mal para bien del hombre.

El orden con que Dios causa en nosotros las ideas es lo que llamamos “Leyes de la Naturaleza”. El científico debe limitarse a la observación experimental de esas leyes que son la voluntad de Dios. De ningún modo debe inferir que, puesto que no cambian, son debidas a una necesaria relación de causa y efecto entre las sensaciones. La causalidad no existe. Si después de ver un leño ardiendo veo ceniza no es porque el fuego implica la ceniza, sino porque **Dios quiere** que después de tener la

sensación de ver un leño ardiendo tenga la sensación de ver ceniza. Eso es todo. De igual modo **Dios quiere** que después de tener la sensación de llevarme un cigarrillo a la boca y tener la sensación de chupar, tenga yo la sensación esa agradable de humo que todos conocemos, y no, por ejemplo, la sensación de frío ni ninguna otra. Si este orden con el que las sensaciones se suceden no cambia es sólo porque Dios, en su bondad, no altera su voluntad para que nosotros sepamos a qué atenernos y qué esperar con respecto a la vida y la naturaleza. No la varía ni siquiera ante la voluntad de un espíritu malvado o criminal, pues así conviene para salvar la libertad del hombre. El malvado pide la sensación de tener un puñal en la mano, y Dios se la da. A continuación pide la sensación de que levanta el brazo y lo deja caer sobre la espalda de otro hombre, y Dios no se la niega, dándole simultáneamente a la víctima la sensación de la puñalada mortal. Dios se presta a todo, y únicamente para que seamos libres y para que pueda haber un orden en la Naturaleza. Es curioso cómo, en esta filosofía, lo que en realidad requiere explicación es el fenómeno natural, porque el milagro, lo que en otro sistema repugna a la inteligencia, es lo que debería ser normal.

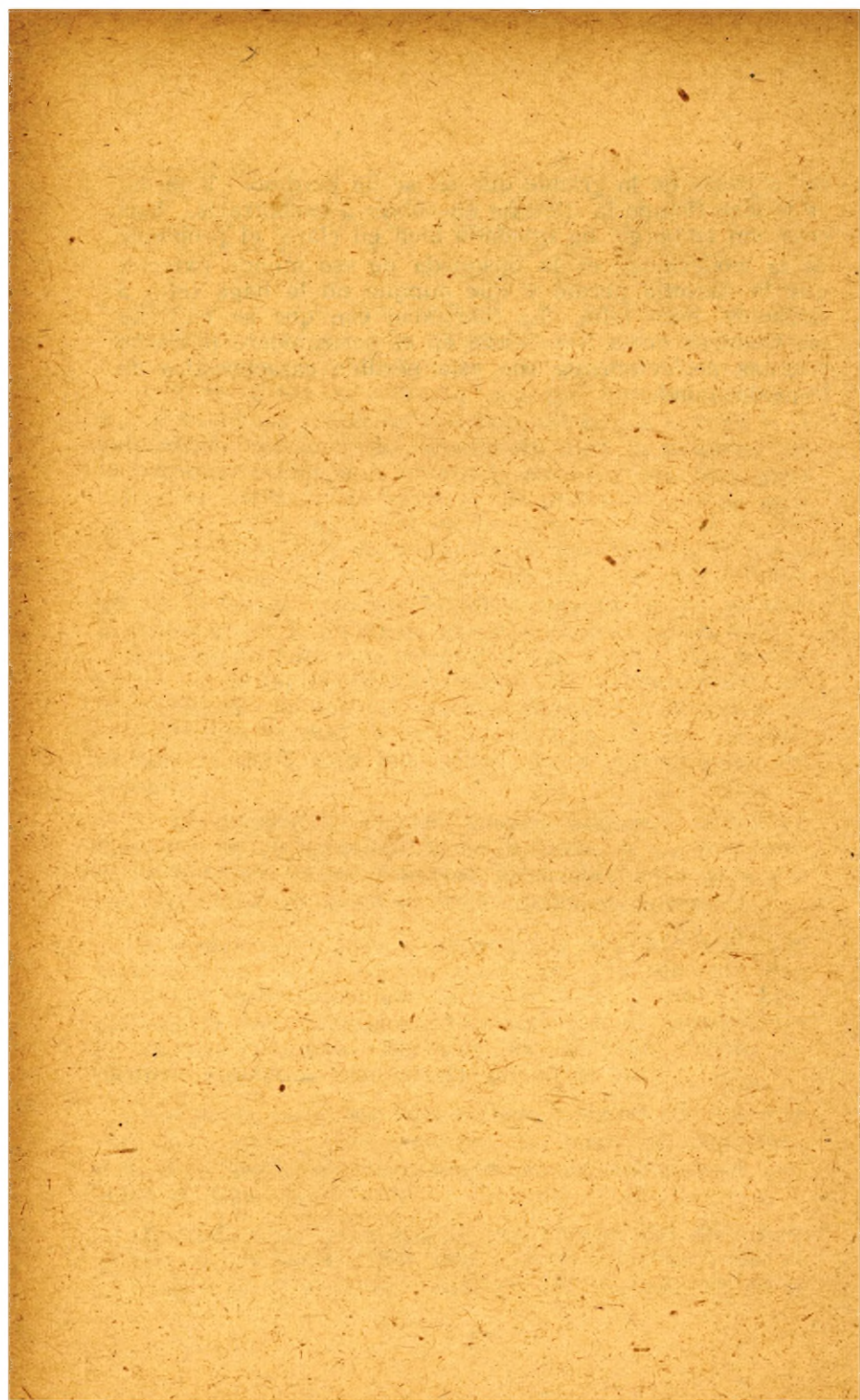
En conclusión, nuestra Ciencia adquiere veracidad mediante la observación de estas leyes, y no mediante la observación de las supuestas ideas abstractas para ver sus "propiedades", como se creía tradicionalmente.

Por otra parte, sólo la experiencia nos dice qué hace Dios después de tal idea o sensación. **No tenemos otra fuente de información que la experiencia**, y esto es **Empirismo**, la tercera posición filosófica que el pensamiento de Berkeley ilustra. Berkeley es un caso curioso de **idealista empirista**, una mezcla que se da poco.

Las ideas, pues, son sólo **señales** o **signos** con los que Dios nos habla y nos previene. La labor del científico, y la del filósofo, es sencillamente la de entender el lenguaje de Dios.

En definitiva: más allá de mi cuerpo, del otro lado de mí, no hay nada. Dios sólo, y otros espíritus como el mío según es de suponer. Pero no hay mundo. El mun-

do, a pesar de lo grande que es, se ha perdido. Y tardará mucho tiempo la filosofía en volver a encontrarle. Una cosa, sin embargo, ha quedado bien en claro: el problema de la modernidad es la búsqueda de ese mundo exterior que la filosofía perdió y que aunque no le haga falta a Berkeley, hace falta. La febrilidad con que se cultivan las Ciencias de la Naturaleza en el pensamiento moderno engrana perfectamente con esta pérdida característica de la modernidad.



Don Miguel de Unamuno

Cuando se expone o exhibe el pensamiento de algún filósofo, se suele hacer, antes que nada, una pequeña introducción que consta de estas dos partes:

Primero, se declara el por qué tiene sentido esa exposición;

Segundo, se sitúa en su espacio y su tiempo el pensamiento de cuya exposición se trata.

Lo primero se hace para justificar de algún modo el esfuerzo mental que requiere seguir una exposición. Solemos ser muy económicos en este tipo de esfuerzo y no nos agrada hacerlo si no se nos advierte cuál va a ser su recompensa.

Lo segundo, el situar el pensamiento en su espacio y su tiempo, su espacio geográfico y su tiempo cronológico y cultural, se hace para comprender el pensamiento desde su propio contexto y circunstancia. Y además, también, para declarar a lo callado que el pensamiento no es un quehacer químicamente puro, sino que emerge de unas condiciones que lo tiñen y determinan.

El alcance que esta lección pretende, y la propia naturaleza del pensamiento de Unamuno cuya circunstancia es principalmente la condición humana, me permiten no cumplir con demasiado rigor estas exigencias a las que aludo.

Justifico, sin embargo, la elección del tema. ¿Qué sentido tiene hablar aquí, y ahora, de Unamuno? Porque, que yo sepa, no hay ninguna fecha suya importante a la mano, cuya conmemoración sería un excelente pretexto para justificar nuestra elección. La más cercana sería la

del primer centenario de su nacimiento, pero ésta está aún a cuatro años de nosotros. Es cierto que Unamuno no necesita de ningún pretexto para irrumpir en el interés de las personas cultas; su pensamiento es lo suficientemente importante en la Historia de la Filosofía para que no tengamos que justificar nuestro interés en él, y menos aún, por supuesto, a un público universitario. Pero también Kant fue un gran filósofo, y Parménides, y Hegel, y el hecho es que hablamos de Unamuno y no de ellos.

Una razón para justificar nuestra elección de tema, y una razón menos despreciable de lo que a primera vista puede parecer, es que Unamuno fue español, habló en español y, esto sobre todo, pensó en español, desde esa región, poco explorada por cierto, del ser hombre donde somos, vivimos y pensamos. Y morimos, añadiría Unamuno. Es decir, que la filosofía de Unamuno es una magnífica ventana por donde poder espiar nuestro propio ser latinoamericano, tantas veces sido y tan pocas conocido. En tanto que lo español es un ingrediente químicamente combinado con el espíritu americano, la filosofía de Unamuno tiene el sentido de abrírnos a ese espíritu y dárnosle prestigiado por su talento. A partir de Unamuno, pensar en español ya no es cosa nueva para lo cual se necesitaría una audacia especial. Unamuno ha abierto una trocha, nos ha dado una confianza, de la cual podemos, y debemos, aprovecharnos. Pensar en español, a la manera española, es algo que —Unamuno nos lo demostró— puede llevarse a cabo con tanto éxito como pensar en alemán, por ejemplo. Esta es la primera lección de Unamuno

Pero no es la única. Unamuno pensó en una época en la que el pensar metafísico había caído en descrédito. Una época de la que no se sabe a ciencia cierta si es que no llegamos nunca a salir del todo o si es que hemos vuelto a entrar en ella. Unamuno piensa a despecho de la "Inquisición científica", tan despreciable como la otra, y no menos dogmática, el asunto de la muerte, de Dios, del alma, con una audacia y una honestidad intelectual de las que podemos aprender mucho. Puede que la propia filosofía de Unamuno no nos enseñe nada, porque no aceptamos su problemática, por ejemplo, o sus conceptos, o por cualquiera otra razón. Pero no hay nadie que pueda des-

preciar su lección de pensar honesto, y menos aún nosotros, aunque sólo sea porque hay claros signos de que en América se comienza a pensar.

La escena, el lugar geográfico donde se desarrolla su pensamiento, es Castilla, esa región de España que el poeta Pablo Neruda comparó a un "océano de cuero", y a la que Unamuno alude constantemente. Por ejemplo, en un poema que le dedica a Castilla, le dice:

Tierra nervuda, enjuta, despejada,

.....
**es toda cima tu extensión redonda
y en ti me siento al cielo levantado,
aire de cumbre es el que se respira
aquí, en tus páramos.**

Sin duda, el paisaje castellano es el más dramático que pueda hallarse en el continente europeo. Es una tierra roja, difícil para la labranza, que justifica el carácter del castellano: profundamente serio y dramático. Alguien ha dicho de los campesinos castellanos que son "los indios de Europa". Este paisaje, cuya belleza descubrió a los pintores la generación del 98, Azorín especialmente, influye igualmente en los escritores de su suelo. Cervantes, el Arcipreste de Hita, fueron castellanos. Pero Góngora no, ni Federico García Lorca.

No fue Castilla el paisaje natal de Unamuno. Unamuno nace en Bilbao, en el Norte de España, pero vivió casi toda su vida, la mejor parte de ella al menos, desde luego la más fecunda, en una ciudad castellana, Salamanca, de cuya célebre Universidad fue profesor de griego y posteriormente Rector.

Unamuno nace en 1864 y muere en 1936. Es la época en la que el positivismo se batía en retirada. Por lo menos, fue lo que entonces parecía; hoy sabemos que esa retirada tuvo un carácter puramente estratégico. Los pensadores que más influencia tienen en la obra de Unamuno son Bergson y Kierkegaard. Porque aunque Kierkegaard no había sido aún descubierto, Unamuno le conoció a fondo, y en su propia lengua danesa que Unamuno aprende sólo para poder leerle. La influencia literaria hay que buscarla sobre todo en D'Annunzio y en Ibsen. A nuestro Rubén Darío parece que no le tuvo mucho aprecio.

La obra de Unamuno, dramaturgo, novelista, cuentista, poeta, ensayista, puede ser considerada tanto como una obra poética como una obra filosófica. En Unamuno las fronteras de Filosofía y Poesía están lo suficientemente borrosas para que sea verdaderamente problemático el catalogar su obra. El mismo nos previno que los poetas la considerarían filosófica y los filósofos poética. Y es la verdad que todos están de acuerdo en considerar genial la obra de Unamuno, pero nadie sabe, a ciencia cierta, qué es lo que esta obra ha sido.

Es completamente ineficaz pretender resolver el problema apelando a un criterio formal; por ejemplo, el de considerar poesía aquella parte de su obra que está escrita en verso. En primer lugar, porque esa es una definición miserable de poesía. En segundo lugar, porque dentro de algunas de estas poesías es donde más sustancia filosófica se ha encontrado. Además, según este criterio, Parménides, Empédocles, todos los filósofos presocráticos en general, tendrían que ser considerados como poetas, y no como filósofos, puesto que sus obras están escritas en verso. Por otra parte, es frecuente encontrarse en los ensayos filosóficos de Unamuno metáforas, decirse, de gran belleza literaria.

Este carácter ambiguo de su obra da pie a que se plantee un problema bien interesante, sobre todo en nuestros días; a saber, las relaciones y fronteras entre la filosofía y la literatura. O, expresado en términos más generales: las relaciones y fronteras entre la filosofía y el arte. O, todavía de una manera más general: las relaciones y fronteras entre lo que pensamos y lo que sentimos. Digo interesante sobre todo en nuestros días, porque es un hecho el que la filosofía actual, un sector de ella por lo menos, la existencialista, encuentra en la literatura un excelente medio de expresión.

Independientemente de cuáles sean esas fronteras y esas relaciones, nosotros hemos de aproximarnos a la obra de Unamuno dispuestos a pensar sus sentimientos y a sentir sus ideas, a pensar y meditar sus poemas y a sentir y vivir su filosofía.

Con esto no quiero decir que se ha de tratar su obra al revés de como tratamos a la de los otros filósofos y

poetas. No digo que debemos sentir sus ideas y no pensarlas, pensar sus sentimientos y no sentirlos. Digo que hemos de considerar tanto sus sentimientos como sus ideas de un modo integral, desde nuestra entera personalidad: sentir y pensar sus ideas, sentir y pensar sus sentimientos. No basta entrar en sintonía cordial con la poesía, y la obra literaria en general de Unamuno, para haber calado en ella; hemos de pensarla, analizarla racionalmente. Ni basta ser inteligente para comprender su filosofía: hemos de sentirla, sufrirla. El mismo Unamuno nos advierte bien explícitamente en un ensayo que él no piensa con la cabeza, que él piensa con su organismo todo, "de cuerpo entero", como diría él mismo.

A este carácter ambiguo de su obra hay que añadirle el profundo desorden que la caracteriza. Las ideas de Unamuno no están militarmente, es decir, lógicamente, enfiladas, esperando que les pasemos revista intelectual. Todas hablan, qué digo hablan, gritan a la vez, no se dan cuenta de que las estamos pensando, y a la postre saca uno la impresión de que eran ideas arbitrarias, hijas de la emoción sólo.

Esta es una impresión equivocada. Demostrarlo es el objetivo principal de esta lección. Ya veremos cómo la filosofía de Unamuno puede ordenársela lógicamente. No cabe duda, sin embargo, de que él nos la ha dado desordenada. Algunos imputan este desorden al temperamento nervioso de Unamuno. El psiquiatra español, Vallejo Nájera, lo considera un histérico, incluyéndolo en su libro de **Locos Egregios**.

Yo creo que esto es injusto. No porque quiera salvar la salud mental de Unamuno, sino porque creo que es en su propio pensamiento donde hay que buscar la justificación de ese desorden. Sobre todo, cuando es el caso que tal justificación está ahí.

Mírenla ustedes. En el cristianismo hay dos Dioses. Hay un Dios católico que es racional, que salva a quien es lógico salvar y condena a quien es lógico condenar, y hay también un Dios luterano que es pura voluntad, que salva a quien le da la gana y condena a quien le da la gana. Al Dios de los católicos podemos aproximarnos racionalmente, es decir, teológicamente, porque esto es lo que la

Teología es, ciencia racional. Ciencia que parte de unas premisas no-rationales, de unos artículos de fe, pero que a partir de entonces se la lleva a cabo con todo rigor lógico, tal y como lo hace la Geometría, por ejemplo, cuya racionalidad no pone nadie en tela de juicio. El Dios luterano, sin embargo, se ofendería de que alguien quisiera aproximarse a El al redoble marcial y lógico de los silogismos. A este Dios se va con los ojos de la razón cerrados, en una pura entrega mística y erótica. La razón, lo declara todo buen luterano, Kant, por ejemplo, es incapaz de llegar a Dios. El Dios de los luteranos, diríamos, está más allá de la razón.

Pues bien, el Dios de Unamuno es el luterano. Unamuno nunca fue protestante, es cierto. Por el contrario, alguna vez se dijo católico, muy a su manera. Yo creo que Unamuno está más allá, o más acá, de todo partidismo religioso. Pero no cabe duda que su Dios más tiene del de Lutero y Kierkegaard que del de Santo Tomás.

Y está claro que a un Universo cuyo principio y gobernador es un Dios pura voluntad, voluntad libre, libérrimas ganas, tiene acceso sólo una filosofía hecha bajo la orientación de la voluntad. Según esto, el mundo no es cosa ordenada, cosmos, cosmética, como decían los griegos, ni ha de serlo una filosofía, un pensamiento, que lo quiera calcar. Parece que alguien le preguntó una vez a Unamuno qué es lo que debía hacerse para escribir bien, qué cánones habían de seguirse, y Unamuno contestó algo que aunque dicho de la literatura viene muy al caso: "Escribe como te dé la gana". Esa fue su única norma.

Resumo: el desorden de Unamuno tiene su fundamento en su propia filosofía, en su propia concepción filosófica del Universo, de Dios especialmente, y es superficial explicarlo a base de afirmar que Unamuno era nervioso o histérico. Por otra parte, la vida de Unamuno fue bien tranquila. Padre y abuelo ejemplar, siempre vivió, salvo alguna vez que tuvo que expatriarse por cuestiones políticas, recogido entre sus libros, en una casa llena de silencio y de paz.

Decía que el objetivo principal de esta lección era el de exhibir el pensamiento de Unamuno pero de tal manera que fuese inteligible, es decir, ordenadamente. Yo

no puedo, por muchas razones, hacer su pensamiento ase-
quible tal y como él mismo lo hizo, mediante una emoción
que trasciende de su obra y que cautiva y convence. Mi
técnica es más fácil, pero para el caso y la ocasión, más
eficaz. A saber, la lógica.

En otras palabras, que vamos a adulterar un poco su
pensamiento ordenándolo. Este orden, claro está, ha sido
sacado de su propia obra, sobre todo de **El Sentimiento
Trágico de la Vida**, pero procede también de una exigencia
metodológica de exposición. Vamos a perder algo, por ser
ordenados. Quizás mucho. Pero yo espero que no todo.
Ganaremos, en cambio, un esquema, un esqueleto lógico
de su filosofía que posteriormente podrá ser rellenado per-
sonalmente.

Según este esquema, el pensamiento de Unamuno pue-
de reducirse a unos cuantos puntos de los cuales el pri-
mero sería el punto de partida, el último el punto de lle-
gada, y los otros, estaciones en el itinerario de su pensa-
miento. Veremos cómo el punto final coincide con el pri-
mero en un ciclo que no termina nunca de establecerse
pero que sería, diríamos, el plan de viaje.

Punto de partida: Hay un sentimiento en mí que me
dice soy inmortal. Es más que un puro deseo, es una
certeza, no de naturaleza lógica, claro está, sino de tipo
emotivo, sentimental. Reparo, además, en que por mucho
que lo intente, no puedo pensarme como no existente, no
puedo pensarme muerto. No puedo imaginarme el mundo
sin mí. Puedo imaginármelo sin mi presencia física, sin
verme a mí en él, pero el hecho de que estoy imaginando,
es decir, viendo con los ojos de la imaginación un mundo
en el que ya no estoy, me dice que sigue ahí mi vista, que
ahí estoy yo, después de todo, bajo razón de vista. Es de-
cir, que pensar en el mundo que seguirá después de ha-
berme yo muerto, es, pura y llanamente, un absurdo, no
puede hacerse. Y comoquiera que esto es, sobre todo, el
pensamiento de la muerte, la muerte es un absurdo. No
estamos hechos para pensarla. Estamos hechos para sen-
tirnos inmortales.

— Esta proposición que inicia el pensamiento de Unamuno
quiere ser comprendida desde una vivencia especial y no
desde un razonamiento. Ya el hecho de que se le haya

declarado punto de partida la sitúa de algún modo con esa dignidad que tienen los axiomas y mediante la cual se eximen de la exigencia racional. Esta proposición ha de ser sentida por nosotros, y de ningún modo razonada. Si no la aceptamos, si no la aceptamos cordialmente, toda la filosofía de Unamuno se nos cierra automáticamente, pues toda ella va a estar en función de ese sentimiento que algunas veces tenemos los hombres y en el cual nos sentimos "como si fuésemos eternos". La cita es de Espinoza, pero Unamuno se refiere a ella con mucha frecuencia.

Repárese: No se trata de que Unamuno se crea efectivamente inmortal. Se trata sólo de consignar una vivencia que bien puede ser sólo una ilusión psicológica. Se toma como verdad el que me siento que soy inmortal, pero no el que lo sea. Unamuno se siente inmortal, pero, lo veremos en seguida, sabe que no lo es.

Unamuno explicita constantemente esta proposición que es el principio sistemático, el motor de arranque, de toda su filosofía. Y quizás esto no sea muy conveniente. El principio sistemático de una filosofía no suele tener mucho sentido hasta que éste lo haya adquirido mediante su desarrollo lógico. Comenzar a filosofar por el principio sistemático, como lo hace Unamuno, corre el peligro de que el tal principio se nos antoje una mera arbitrariedad más o menos emotiva sólo. Es cierto que después, y conforme se va internando en el campo lógico, va adquiriendo al mismo tiempo un sentido, un aparato lógico, que es lo que le da, en definitiva, la fuerza probatoria. Pero siempre conviene más, aunque sólo sea por razones de pedagogía metódica, de eficacia comunicativa, comenzar, no por el principio, sino por cualquier otro pensamiento, bien que suponiendo ese principio naturalmente, para al final aclararlo explícitamente. O no aclararlo explícitamente nunca, que es también una de las maneras más eficaces de comunicarlo, obligándonos a comprometernos, a que nosotros mismos lo pongamos.

De hecho así sucede, y averiguar cuál es el principio y supuesto de la filosofía de la mayor parte de los filósofos, es lo más difícil y problemático que hay, con ser lo más importante, e incluso conocido, pues por ello es que

son célebres; pero conocido de una manera especial, desde luego no explícitamente. Únicamente las ciencias exactas explicitan sus principios o axiomas.

Unamuno se apresura, desde el comienzo, a explicitar su supuesto, su principio, el sentimiento de inmortalidad, privándonos a nosotros del poder descubrirlo y aportar nuestra afectividad, nuestra colaboración emotiva. Temeroso quizás de que no se le descubra, lo explota él mismo, él pone toda la cargazón emotiva que en otros filósofos es dejada por cuenta del lector. Lo usual es que los filósofos nos den la estructura racional, el esqueleto lógico, para que nosotros lo llenemos de carne, de carne viva, que yo sepa que duele, de carne mía por tanto. Unamuno en cambio lo que pide es que se le dé el andamiaje lógico. El resto lo pone él, y lo pone bien generosamente, pidiéndonos a nosotros las razones. Razones da muy pocas Unamuno. En un ensayo dice que no las da porque no es de eso en lo que trata, que para razones acudiéramos a la tienda de enfrente. Es una filosofía, la suya, como con prisa, no se detiene a explicar, ni siquiera a recoger verdades.

El sentimiento de inmortalidad, el supuesto de la filosofía de Unamuno, no es una mera estación por la que pasa su pensamiento. Se estará volviendo constantemente a él y permanecerá implícito en todo el desarrollo de este pensamiento. Por eso, quizás no convenga llamarle punto de partida, ya que no se termina nunca de partir, de alejarse de él. Es preferible llamarle por su nombre propio: Principio. En el sentido de que es aquello que está primero y sobre lo que descansa el resto. O, supuesto. En el sentido de qué es lo que está sub-puesto, esto es, puesto debajo.

Segundo punto: El pensamiento de Unamuno tiene su primera estación. Se topa con la razón, choca contra ella. Porque el sentimiento podrá garantizarme la inmortalidad, pero lo que la razón me garantiza es que soy mortal, que moriré, donde morirse es equivalente a hundirse en la nada, a aniquilarse.

Y así como antes de nacer no fuimos ni tenemos recuerdo alguno personal, así después de morir no seremos. Esto es lo racional.

Lo que primero hay que dejar bien en claro es lo que por racional o razón entiende Unamuno. Desde luego, no es la razón del racionalismo, de esa posición filosófica que declara a la razón como la única fuente fidedigna de información. La razón del racionalismo nunca negó la inmortalidad humana. Muy por el contrario, identificó al hombre con su alma, permitiéndose con ello atribuirle al hombre las propiedades de su alma, entre las que descuella, claro, su incorruptibilidad o inmortalidad. Descartes, Espinoza, Leibniz, los mejores racionalistas, estuvieron siempre de acuerdo en ello.

La razón con la que históricamente se topa Unamuno es la del positivismo. Es ésta la que niega la inmortalidad y la sustancialidad que ella ha menester.

Y esta razón positivista va a caracterizarse por no querer trascender del orden de lo dado, el dato, lo puesto (positum), el dato positivo. A la razón positivista le está prohibida la especulación, independientemente del problema de si le corresponde o no. Eso por una parte.

Por otra parte, la muerte, como dato, es la aniquilación total. Todo aquello de la muerte que no es dato, que no está dado, es interpretación, devaneo metafísico, como diría un positivista. Es decir, que no es de extrañar el que la razón de Unamuno niegue tan rotunda y tajantemente la sobrevivencia de la muerte, si tenemos en cuenta que la razón suya no es la racionalista sino la positivista, experimental. La razón del racionalista niega la experiencia. Es la razón positivista la que se ha prescrito no salir del orden experimental, sensiblemente experimental. Y en ese orden, claro está, la muerte se nos manifiesta como aniquilamiento. Es cierto que la muerte propia no puede entrar en el campo de la experiencia, nadie puede experimentar con su muerte. Pero, si por muerte entendemos la del otro, no cabe duda de que se nos manifiesta como la completa aniquilación. El que se muere ya no es, ya no le vemos, ya no lo experimentamos.

No puede decirse, pues, que Unamuno sea positivista. La presencia constante y activa de su supuesto le impide el serlo, bien que comparta —muy siglo XIX— el concepto positivista de razón.

Tercer punto: A consecuencia de esto, se entabla una lucha entre el sentimiento, que me dice que sí, y la razón, que me dice que no, lucha que me tiene a mí mismo como campo de batalla.

No quiero renunciar a la vida y no quiero tampoco renunciar a la razón, y tengo que vivir y obrar entre esas dos muelas contrarias que me trituran el alma.

Este es el sentido de la expresión "sentimiento trágico de la vida" que sirve de rótulo a su libro más representativo, y que Unamuno también expresa con la palabra "agonía" entendiéndola en su significación original griega de "lucha" pero aprovechándose de su acepción castellana moderna que vincula la agonía con la muerte.

Con esto se siembra en todo el centro de la intimidad del hombre la contradicción, pero no la contradicción lógica, como ha querido ver algún comentarista de su obra, no la contradicción de la razón por la razón. La filosofía de Unamuno no peca de esto. Contradicción en él significa la que hay entre el sentimiento y el pensamiento, entre la vivencia de la inmortalidad y la razón positivista.

¿Contradicción?....¡Ya lo creo!....¡La de mi corazón, que dice sí, y mi cabeza, que dice no!

Esta versión de la contradicción, sin embargo, al igual que la versión lógica de lo mismo, no se lleva a cabo entre dos términos distintos. Con respecto a la contradicción lógica, esto lo vemos perfectamente claro. La razón contra la razón es ella misma contra sí misma. La contradicción es siempre un suicidio, un suicidio del que muchas filosofías, dicho sea de paso, salen totalmente ilesas. En cambio, con respecto a la contradicción tipo Unamuno, el sentimiento contra el pensamiento, la unicidad de términos parece comprometida. Esta contradicción, sin embargo, hemos de entenderla así: el sentimiento (de Unamuno) contra el pensamiento (de Unamuno). En definitiva: Unamuno contra Unamuno. Porque la razón no piensa por un lado y el sentimiento siente por otro. Ni la razón piensa ni el sentimiento siente. Es Unamuno el que piensa y siente, un Unamuno uno en el cual, empero, hay un desgarramiento interior, una lucha, una agonía.

Hay que guardarse mucho de considerar este sentimiento trágico de la vida como una particularidad negativa suya, como un aspecto denigrante de la existencia humana. Por el contrario, Unamuno va a ver en él, y por partida doble, el fundamento de la existencia humana.

El sentimiento trágico de la vida, en primer lugar, es lo que nos la hace consciente, es decir, viva.

Que es el sentimiento agónico de la vida, la contradicción entre el pensamiento y el sentimiento, lo que nos hace la vida soportable, lo demuestra Unamuno de la siguiente manera: Si hubiese sólo sentimiento o fuese éste más potente que la razón, es decir, si estuviésemos seguros de que somos inmortales, de que la muerte no nos iba a aniquilar y de que tendremos otra vida después de ésta, esta vida sería insoportable porque querriamos vivirla demasiado de prisa. No tendría sentido esperar una muerte natural para comenzar a gozar propiamente de la inmortalidad. Y digo propiamente porque en este caso la muerte sería sólo un cambio físico, algo que no altera nuestra sustancialidad, pero en definitiva, algo. Sólo después de haberlo pasado comenzaría el hombre a gozar, propiamente, de la inmortalidad. La muerte sería, así, la entrada a la inmortalidad, es decir, algo sumamente deseable, tanto que en vez de temerle iríamos gozosos a su encuentro, la buscaríamos, sacrificaríamos esta vida tan llena de amarguras. No tendría sentido vivir, si estuviésemos seguros de la inmortalidad.

Por otra parte, la vida sería aún menos tolerable si estuviésemos seguros de que la muerte iba a terminarla definitivamente. La vida no valdría la pena, sería cosa de tirarla de una vez. No soportaríamos vivir a expensas sólo de la razón.

Es decir, que tanto si estuviésemos seguros de que la muerte no nos iba a aniquilar, como si estuviésemos seguros de lo contrario, la vida sería algo monstruoso y desde luego insoportable.

Sería pueril argumentarle a Unamuno la amenaza del Infierno para defender la tesis según la cual estamos seguros de la vida ultraterrena pero que sin embargo no nos conviene dejar este mundo con semejante delito. Sería

pueril porque en el afán de inmortalidad de Unamuno basta que el Infierno signifique sobrevivencia, por dolorosa que sea, para que sea considerada como un alivio. Unamuno tiene tanta sed de eternidad que no le importaría que se la dieran en el Infierno. Es, pues, trivial, grosero incluso, salir con la amenaza del fuego. Por otra parte, para Unamuno el infierno ha sido concebido a lo "policiaco" para meter miedo en este mundo. Siendo lo peor que ya no amedrenta, por lo cual habrá que cerrarlo".

También sería, además de poco elegante, síntoma de que no se ha comprendido el drama, la tragedia de la que Unamuno habla, apelar a algún instinto de conservación para justificar el no querer salir de esta vida a pesar de estar seguro de otra vida en el más allá.

La vida, pues, sólo es tolerable cuando está comida por la duda, cuando es toda ella una llaga, una lucha entre la razón que me dice soy mortal y el sentimiento, que me asegura la inmortalidad. Al pesimismo racional opongo el optimismo sentimental, y al revés, porque tampoco el optimismo sentimental nos haría soportable la vida, según acabamos de ver.

El hombre, diríamos, está en medio de estos dos enemigos irreconciliables a la expectativa del vencedor para abrazarse a él, y en eso está cuando se le pasa la vida. Esta metáfora, sin embargo, no es buena, porque el hombre de Unamuno no es un espectador de la lucha, es él mismo quien da los golpes y él mismo quien los recibe. Sin embargo, puede afirmarse que el hombre, Unamuno mejor dicho, es más partidario de uno de los contrincantes que del otro, más partidario del sentimiento. En primerísimo lugar, porque, con todo, es el que le interesa a Unamuno que gane. En segundo lugar, porque es más profundo que la razón, es el sub-puesto de la razón. Y en tercer lugar, y aunque parezca paradójico, porque no tiene razón, porque le falta algo que en el fondo Unamuno sabe es importante, y eso lo hace ser menesteroso, inferior en cierto sentido no despreciable para el que piensa todavía en medio del positivismo, y lo noble, lo quijotesco, diríamos, es ponerse de parte del débil y no del poderoso. Pero a pesar de ello, de que son, para continuar la metáfora, dos contra la razón, no la vencen. Es necesario

reparar en el extraordinario poderío que a la razón le atribuye Unamuno y ver en sus insultos y razones contra ella en realidad la defensa de quien se cree ante un enemigo poderoso.

Yo no sé hasta qué punto Unamuno no sacó más productos racionales sólo para probarse que la razón no servía, para no reconocerle explícitamente esa potencia que ya le había atribuido. En definitiva y dicho en paradoja, para que la razón no tuviera razón, porque era una razón terrible, un golpe mortal al sentimiento, la que le decía que iba a morir definitivamente.

Lo anterior con respecto al sentimiento trágico de la vida en tanto que razón por la cual es tolerable la existencia humana. Pero habíamos dicho que la agonía racional-sentimental era declarada así mismo como aquello que nos hacía la vida viva, consciente. En efecto, para Unamuno, sin este choque o agonía, la vida se terminaría por dormir, por anesthesiarse, por dejar de ser.

Aunque lo creamos por autoridad, no sabemos tener corazón, estómago o pulmones, mientras no nos duelen, oprimen o angustian. Es el dolor físico, o siquiera la molestia, lo que nos revela la existencia de nuestras propias entrañas. Y así ocurre también con el dolor espiritual, con la angustia, pues no nos damos cuenta de tener alma hasta que ésta nos duele.

Es la congoja la que hace que la conciencia vuelva sobre sí. El no acongojado conoce lo que hace y piensa, pero no conoce de veras que lo hace y lo piensa. Piensa, pero no piensa que piensa, y sus pensamientos son como si no fuesen suyos. Ni él tampoco de sí mismo. Y es que sólo por la congoja, por la pasión de no morir nunca, se adueña de sí mismo un espíritu humano.

Esta apología al dolor, a la vida trágica, sólo puede ser entendida si se ubica su pensamiento dentro del contexto del cristianismo. Así como en Grecia la plenitud de la conciencia era un don de la alegría serena, en el cristianismo será un don del dolor. Hay un momento, en la Antígona de Sófocles, cuando el personaje central exclama:

ma en medio del dolor: "Ya no soy, no existo". Justamente el momento en el que Unamuno le diría: Ahora es cuando más eres.

Sería bien interesante rastrear un poco esta metafísica del dolor que arranca de Unamuno y que da pie a una ética del mal que en la actualidad ha tenido representantes. Ello, sin embargo, nos sacaría de nuestro itinerario, y estaría mal que después de imponerle, a la fuerza, un orden a Unamuno, no lo siguiésemos nosotros mismos.

Cuarto punto: El espectáculo de este dolor en la raíz y fuente de mi propio ser hace que me compadezca de mí mismo, y comoquiera que Unamuno va a identificar el amor con la compasión, fundará sobre este dolor el amor a mi propia persona.

La identificación o equivalencia de amor-compasión resulta un poco violenta. Hemos de pensar que Unamuno ha calcado su concepto de amor sobre el amor femenino, el amor que compadece. El amor femenino es, dicen, sobre todo compasivo. Amar, para una mujer, es tener lástima. Y se justifica el que Unamuno se inspire en el amor femenino a la hora de postular y emplear un concepto de amor, sobre todo porque el mejor ejemplo de amor lo da la madre, y ése es un amor femenino.

Por otra parte, Unamuno sigue acusando con esta idea del amor su profunda y decisiva filiación cristiana, donde el amor está estrechamente emparentado con la piedad y la compasión.

Lo que más importa de todo esto es dejar consignado el amor a uno mismo, la auto-compasión, porque de ella va a surgir el amor al prójimo.

Quinto punto: Y cuarta estación de nuestro recorrido. El prójimo, el semejante a mí, por lo mismo que lo considero semejante a mí, tan semejante, prójimo, próximo, a mí, que puede llegar a confundirse conmigo, ha de tener en su ser una lucha dolorosa y contradictoria como la mía. Unamuno considera que todos sufrimos de su propio mal, y así como se ha compadecido a sí mismo, se compadecerá de los otros, de sus semejantes. Es decir, los amará.

El amor al prójimo, por tanto, se funda en el dolor común. Es una hermandad, la humana, en la desgracia.

No los une a los hombres ninguna mutua conveniencia, ningún contrato, no los une ninguna inclinación natural, ni siquiera la esperanza los une, los une el dolor.

Porque los hombres sólo se aman con amor espiritual cuando han sufrido juntos un mismo dolor, cuando araron durante algún tiempo la tierra pedregosa uncidos al mismo yugo de un dolor común. Entonces se conocieron y se sintieron, y se con-sintieron en su común miseria, se compadecieron y se amaron. Porque amar es compadecer, y si a los cuerpos les une el goce, úneles a las almas la pena.

Sobre todo la pena de morir, la congoja de la muerte.

Sexto punto: Unamuno no se conforma en suponer en sus semejantes su misma lucha trágica y pasa a atribuírsela también a las cosas que no son hombres, al Universo entero. Terminará suponiendo que aun en la piedra más modesta, en todas las cosas de la naturaleza, se esconde, al igual que en él, esa lucha por la sobrevivencia de la muerte. En este punto, Unamuno echa mano a la metafísica de ese gran filósofo que pudo haber sido español, Espinoza, donde ser y perseverar en el ser es lo mismo. Así, habrá también en la piedra una fuerza que lo mantenga en el ser equivalente al afán humano de inmortalidad. Y este afán de inmortalidad, de perseverancia en el ser, es su propio ser. Luego todo lo que en el Universo es, tiende a seguir siendo, a seguir siendo siempre, a no dejar de ser. La naturaleza, entonces, el Universo entero, también sufre como yo sufro; pero, si hay sufrimiento en la naturaleza, también ella ha de tener una conciencia donde se asome y sienta ese sufrimiento. Y esa conciencia cósmica, universal, es, por definición, Dios.

Ahí está una masa informe; parece una especie de animal; no se le distinguen miembros; sólo veo dos ojos, y ojos que me miran con mirada humana, de semejante, mirada que me pide compasión, y oigo que respira. Y así concluyo que en aquella masa informe hay una conciencia. Y así, y no de otro modo, mira el creyente el cielo estrellado, con mirada sobrehumana, divina, que le pide suprema compasión y amor supremo, y

**oye en la noche serena la respiración de Dios que
le toca en el cogollo del corazón y se revela en él.
Es el Universo que vive, sufre, ama y pide amor.**

La personificación de la naturaleza, del Universo entero, le llega a Unamuno por su costado poético. Es oficio del poeta, en efecto, prestarle su voz y sus sentimientos a las cosas de la naturaleza. En el mundo del poeta los árboles hablan, los ríos sienten, con voz y sentimientos humanos, del poeta, prestados por él. Y es un fenómeno frecuente y bien explicable el que la naturaleza termine por apropiarse de lo que solamente fue un préstamo, robándole ser al poeta. Es así mismo bien explicable el que el poeta considere superior el ser que le dió a la naturaleza al suyo propio, ya que aquél puede considerarse como su ser en sus mejores momentos, como su mejor ser.

Además de estas razones poéticas, puede decirse también que Unamuno toma de San Pablo, a quien lee mucho, y en su propia lengua, en griego, esa visión de la naturaleza en tanto que sumida en la desgracia, —en el pecado para San Pablo—. Cristo muere no solamente para el hombre, según San Pablo, sino también para la naturaleza entera, salpicada por el pecado original.

Séptimo y último punto: Llegada a Dios. A Dios como fiador del sentimiento de inmortalidad, como el que me la garantiza.

La llegada a Dios por el sistema de Unamuno (a estas alturas ya no debe extrañarnos esto de considerar, contra Unamuno mismo, sistemático su pensamiento), es más compleja que lo que aquí se indica. Unamuno, propiamente, nunca termina de llegar a Dios. Su filosofía nunca acaba de terminar, por así decirlo. Ya advertimos oportunamente que estamos explotando un esquema que en buena parte se le impone a su pensamiento para hacerlo claro lógicamente. Según este esquema, a Dios se llega mediante una progresiva proyección de nuestro yo, de nuestra conciencia. Primero a los demás hombres y después al Universo entero, que personalizo, como soy yo persona, y que es Dios, un Dios que sufre, como yo sufro, un Dios desgraciado, menesteroso, como lo soy yo, pues así como yo necesito de El, El necesita de mí. Sin embargo, no hay panteísmo en Unamuno. La individualidad queda recortada, salvada. En todo caso, sería un panteísmo po-

tencial, que tiende a ser, sin llegar a serlo nunca. Y aun entonces no se trataría de que Dios lo fuera todo, sino de que yo fuera Dios, de que yo lo sea todo. Más que panteísmo, panyoísmo.

Ahora bien, si Dios existe, y con tan notable ser —el del Universo entero—, sería contradictorio que yo fuese mortal, que me aniquilara la muerte. Es decir, Dios es una garantía de mi sentimiento de inmortalidad. Sólo si Dios existe soy eterno, y por lo tanto, real, porque “lo que no es eterno tampoco es real”.

En realidad, Unamuno aquí está poniendo a Dios en un dilema: soy inmortal, o no existes. No lo deja existir, a menos que lo salve de la muerte. Porque si Dios deja que nosotros nos hundamos en la nada, es que es un Dios injusto, malo, sobre todo si vivimos la vida con calidad moral. De allí que pueda establecerse como máxima suprema de su ética el siguiente pensamiento: “Vivamos de tal manera que si es la nada lo que nos reserva la muerte, sea esto una gran injusticia”. O también: “Obra de tal manera que no merezcas morir”. Como se ve, se trata de poner a Dios en jaque.

El Dios de Unamuno, pues, no es el Dios de Aristóteles cuya única función con respecto al mundo era el darle cuerda a ese inmenso aparato de relojería que era el Universo. No es el Ente Sumo de la teología tomista, ni el garantizador de los conocimientos claros y distintos, el Dios de la inteligencia, como lo fue para Descartes. El Dios de Unamuno es el Dios de Lutero, de Kierkegaard, el Dios pasional, voluntad libre, cuya función es la de asegurarnos la inmortalidad. Es un Dios que nace de nuestra necesidad de ser inmortales, de la necesidad a que nos somete el saber que hemos de morir. De no tenerla, de no saber que moriremos, no tendríamos necesidad de Dios, Dios no existiría, no creeríamos en El, no lo crearíamos. Como no creen en El ni lo crean (para Unamuno creer es crear) los animales, puesto que no tienen esa necesidad de hacerse quien los salve de algo, la muerte, que no conocen.

El camino a este Dios es la pasión, que no la razón; el sentimiento, la fe, que no el pensamiento lógicamente ordenado de la teología. Con este Dios, naturalmente, no hay teología que valga.

Y es que al Dios vivo, al Dios humano, no se llega por camino de la razón, sino por camino del amor y del sufrimiento. La razón nos aparta más bien de él. No es posible conocerle para luego amarle; hay que empezar por amarle, por anhelarle, por tener hambre de El, antes de conocerle. El conocimiento de Dios procede del amor a Dios, y es un conocimiento que poco o nada tiene de racional. Porque Dios es indefinible. Querer definir a Dios es pretender limitarlo en nuestra mente, es decir, matarlo. En cuanto tratamos de definirlo, nos surge la nada.

La idea de Dios de la pretendida teodicea racional no es más que una hipótesis, como por ejemplo, la idea del éter.

Para Unamuno, el Universo puede explicarse sin echar mano a la Divinidad. Recuérdese: Unamuno está inmerso aún en el positivismo. Científicamente, para Unamuno, Dios es una hipótesis totalmente innecesaria. Dicho laconicamente, y con sus propias palabras: "Dios sobra". Dios es necesario única y exclusivamente para salvar al hombre, para rescatarlo de la nada. Pero como ésta, y no la explicación científica del mundo, es la máxima necesidad del hombre, su hambre primordial, conviene que haya Dios, quiero que le haya. Luego, la hay. Es un Dios, según se ve, interesante, en el sentido de que interesa que le haya.

Hace unos cinco, seis o siete años, la Iglesia Católica ha puesto en el Índice de los Libros Prohibidos dos de los más importantes de Unamuno: **El Sentimiento Trágico de la Vida** y **La Agonía del Cristianismo**. No fue por ateo. Ahora vemos por qué. La religión de Unamuno está teñida del protestantismo de Kierkegaard y del pragmatismo de William James. Muy a tono con el pensamiento moderno, de inequívoca vocación protestante, Unamuno niega toda pretensión racional de aproximación a Dios. Aquí conviene citar un texto suyo célebre en el que declara cuál es su religión.

Nadie ha logrado convencerme racionalmente de la existencia de Dios, pero tampoco de su no existencia; los razonamientos de los ateos me

parecen de una superficialidad y futilidad mayores aún que los de sus contradictores. Y si creo en Dios, o, por lo menos, creo creer en El, es, ante todo, porque quiero que Dios exista, y después, porque se me revela, por vía cordial, en el Evangelio y a través de Cristo y de la Historia. Es cosa de corazón.

Lo cual quiere decir que no estoy convencido de ello como lo estoy de que dos y dos hacen cuatro.

Si se tratara de algo en que no me fuera la paz de la conciencia y el consuelo de haber nacido, no me cuidaría acaso del problema; pero como en él me va mi vida toda interior y el resorte de toda mi acción, no puedo aquietarme con decir: "Ni sé ni puedo saber". No sé, cierto es; tal vez no pueda saber nunca, pero "quiero" saber. Lo quiero, y basta.

Y me pasaré la vida luchando con el misterio y aun sin esperanza de penetrarlo, porque esa lucha es mi alimento y es mi consuelo. Sí, mi consuelo. Me he acostumbrado a sacar esperanza de la desesperación misma. Y no griten: "Paradoja", los mentecatos y los superficiales.

No concibo a un hombre culto sin esta preocupación, y espero muy poca cosa en el orden de la cultura —y cultura no es lo mismo que civilización— de aquellos que viven desinteresados del problema religioso y sólo lo estudian en su aspecto social o político. Espero muy poco para el enriquecimiento del tesoro espiritual del género humano de aquellos hombres o de aquellos que, por pereza mental, por superficialidad, por cientificismo, o por lo que sea, se apartan de las grandes y eternas inquietudes del corazón. No espero nada de los que dicen: "No se debe pensar en eso". Espero menos aún de los que creen en un Cielo y un Infierno como aquel en que creíamos de niños, y espero todavía menos de los que afirman con la gravedad del necio: "Todo eso no son sino fábulas y mitos; al que se muere lo

entierran, y se acabó". Sólo espero de los que ignoran, pero no se resignan a ignorar; de los que luchan sin descanso por la verdad y ponen su vida en la lucha misma más que en la victoria.

Con esto queda cerrado un ciclo artificial hasta cierto punto pero metodológicamente eficaz para exhibir el pensamiento de Unamuno. Desde él, es bien evidente que Unamuno no fue a ninguna parte. Nunca se movió de su punto de partida. Todo lo que hizo fue pensar en torno a él para irlo avalando racionalmente, de manera que lo que comenzó siendo una creencia en la inmortalidad habría terminado por ser ciencia, idea racional. Si es que hubiese terminado. La filosofía de Unamuno no termina. Ha quedado abierta para todo aquel que se atreva a meterse en ella.

Resumo: Unamuno parte del sentimiento de inmortalidad que, sin embargo, entra inmediatamente en choque con la razón que lo contradice, asegurándole, por el contrario, la mortalidad definitiva. De este choque o agonia nace una auto-compasión, y de ésta, el amor a la propia persona. Suponemos en los otros el mismo dolor y pasamos a compadecerles y a amarles. A continuación suponemos lo mismo en la naturaleza entera, por lo cual hemos de atribuirle conciencia. Y esta conciencia universal es, por definición, Dios. Dios, a su vez, nos garantiza el sentimiento de inmortalidad.

Quiero concluir trayendo otra vez la propia voz de Unamuno, Maestro español, Rector de la Universidad de Salamanca, en el fragmento de un poema suyo que ahora, muerto él ya después de todo, ha adquirido su verdadero sentido, y que expresa su congoja medular, matriz de todo su pensamiento. Querría que fuesen tuyas esas últimas palabras que son las que mejor se gravan en la memoria.

**Oye, tú que lees esto
después de estar yo en tierra,
cuando yo, que lo he escrito,
no puedo ya al espejo contemplarme;
¡oye y medita!
Medita, es decir: ¡sueña!
'El, aquella mazorca**

de ideas, sentimientos, emociones,
sensaciones, deseos, repugnancias,
voces y gestos,
instintos, raciocinios,
esperanzas, recuerdos,
y goces y dolores,
él, que se dijo yo, sombra de vida,
lanzó al tiempo esta queja
y hoy no la oye;
¡es mía ya, no suya!"
Sí, lector solitario, que así atiendes
la voz de un muerto,
tuyas serán estas palabras mías,
que sonarán acaso
desde otra boca
sobre mi polvo,
sin que las oiga yo, que soy su fuente.
¡Cuando yo ya no sea
serás tú, canto mío!
¡Tú, voz atada a tinta,
aire encarnado en tierra,
doble milagro,
portento sin igual de la palabra,
portento de la letra,
tú nos abrumas!
¡Y que vivas tú más que yo, mi canto!
¡Oh, mis obras, mis obras,
hijas del alma!,
¿por qué no habéis de darme vuestra vida?
¿Por qué a vuestros pechos
perpetuidad no ha de beber mi boca?
¡Acaso resonéis, dulces palabras,
en el aire en que floten
en polvo estos oídos,
que ahora están midiendooos el paso!
¡Oh tremendo misterio!
¡En el mar larga estela reluciente
de un buque sumergido;
huellas de un muerto!
¡Oye la voz que sale de la tumba
y te dice al oído
este secreto:
"Yo ya no soy, hermano!"
Vuelve otra vez, repite:



**“¡Yo ya no soy, hermano!”
¡Yo ya no soy; mi canto sobrevíveme
y lleva sobre el mundo
la sombra de mi sombra,
mi triste nada!**

Impreso en los Talleres
de la
Imprenta PANAMA.