



---

**ERNST  
CASSIRER**

---

**EL  
PROBLEMA  
DEL**

---

**CONOCIMIENTO** I

---



SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

---

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO  
*EN LA FILOSOFÍA Y EN LA CIENCIA MODERNAS*

I

Traducción de  
WENCESLAO ROCES

ERNST CASSIRER

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO  
EN LA FILOSOFÍA Y EN LA CIENCIA MODERNAS

I

EL RENACER DEL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO  
EL DESCUBRIMIENTO DEL CONCEPTO DE LA NATURALEZA  
LOS FUNDAMENTOS DEL IDEALISMO



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
México



Primera edición en alemán, 1906  
Primera edición en español, 1953  
Quinta reimpresión, 1993

Título original:

*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie  
und Wissenschaft der neueren Zeit, I*  
© 1906, Bruno Cassirer Verlag, Berlín

D. R. © 1953, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
D. R. © 1986, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S. A. DE C. V.  
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-2276-6 (Obra completa)  
ISBN 968-16-2277-2 (Volumen I)

Impreso en México

## PROLOGO

SE PROPONE esta obra, cuyo primer volumen entregamos a la imprenta, iluminar y esclarecer los orígenes y el desarrollo históricos del problema fundamental de la filosofía moderna: el *problema del conocimiento*.

Todos los afanes del pensamiento moderno tienden, en último resultado, a dar solución a un problema supremo y común: si nos fijamos bien, vemos que van dirigidos todos ellos a elaborar, en una trayectoria continua, un nuevo concepto del *conocimiento*. Sería falso, ciertamente, empeñarse en buscar el rendimiento del pensamiento filosófico moderno única y exclusivamente en el campo de la lógica. Pero no podría, en cambio, desconocerse que las diferentes potencias espirituales de la cultura que cooperan a lograr un resultado definitivo sólo pueden desplegar su eficacia plena gracias a la *conciencia teórica de sí mismas* que pugnan por alcanzar, con lo cual, indirectamente, van transformando al mismo tiempo, sin duda alguna, poco a poco, el problema general y el ideal del *saber*.

Toda época posee un sistema fundamental de conceptos y premisas generales y últimos por medio de los cuales domina y ordena en unidad la variedad de la materia que la experiencia y la observación le suministran. Ahora bien, a la intuición simplista e incluso a la consideración científica, si no la guía una introspección crítica, estos productos del espíritu se le antojan, a su vez, como formas rígidas y *definitivas*, plasmadas de una vez por todas. Los instrumentos del pensar se transforman, así, en objetos subsistentes; los postulados libres del entendimiento se contemplan, a la manera de *cosas* que nos rodean y que nos limitamos a aceptar pasivamente.

De este modo, la fuerza y la independencia del espíritu, tal como se manifiestan en la plasmación del contenido directo de nuestras percepciones, se ven circunscritas de nuevo por un sistema de conceptos fijos que se enfrenta al espíritu como una segunda *realidad*, independiente e inmutable. La ciencia se encarga de ir matando, paso a paso, la ilusión que nos lleva a atribuir a los

objetos mismos las sensaciones subjetivas de nuestros sentidos. Pero, en lugar de ella, surge otra ilusión no menos peligrosa: la del *concepto*. Aunque la "materia" o el "átomo" no pretendan, tomados en su sentido puro, significar otra cosa que los medios con ayuda de los cuales adquiere y asegura el *pensamiento* su señorío sobre los fenómenos, se convierten con ello en poderes propios e independientes a quienes aquél tiene que rendir pleitesía.

Para desarraigar este *dogmatismo* de la concepción usual no hay más que un camino: el del análisis crítico, que esclarece la estructura y las leyes interiores de la ciencia, a base de sus principios. Lo que el dogmatismo considera como un contenido autárquico y fijamente circunscrito, se revela así como una condición parcial e intelectual del ser, como un momento conceptual suelto, que sólo adquiere su verdadera eficacia dentro del sistema total de nuestros conocimientos fundamentales.

Ahora bien, esta reducción puramente lógica, necesaria e inexcusable sin duda alguna, es, al mismo tiempo, muy difícil. De aquí que el análisis sistemático del conocimiento no deba rehuir, en modo alguno, los medios auxiliares que la consideración *histórica* del problema le brinda por todas partes. Por este camino, podemos alcanzar casi sin esfuerzo y con toda la claridad apetecible una de las metas principales a que tiende la crítica intrínseca de los principios: desde los primeros pasos que damos por él, se esfuma por sí misma la imagen engañosa de lo "absoluto".

Al considerar las premisas de la ciencia como un *resultado*, las reconocemos al mismo tiempo, por ello mismo, como *creaciones* del pensamiento; al penetrar en su *relatividad* y condicionalidad históricas, se abre ante nosotros, simultáneamente, el panorama de su incontenible desarrollo y de su capacidad creadora, sin cesar renovada.

Las dos direcciones de la investigación se engarzan y entrelazan aquí sin el menor esfuerzo y como sin buscarlo. La agrupación sistemática de los conceptos fundamentales y su interdependencia interior vuelven a proyectarse ante nosotros, de un modo claro y tangible, en la imagen de su aparición histórica. Y, del mismo modo que no podríamos llegar a comprender y exponer este desarrollo sin tener constantemente ante la vista, en un esbozo ideal, la *totalidad* de aquello hacia que tiende, no lograríamos tampoco

ver su forma definitiva con plena claridad si antes no la hiciéramos desfilar por delante de nosotros tal y como va naciendo, en sus diversas partes.

Inspirándonos en esta concepción fundamental, hemos intentado combinar, en la exposición de esta obra, el interés sistemático y el interés histórico.

Hemos considerado como un requisito necesario y evidente, desde el primer momento, el estudiar en las *fuentes históricas* mismas cómo van desentrañándose los conceptos fundamentales, apoyando y justificando directamente a la luz de ellas cada uno de los pasos de nuestra exposición y de nuestras conclusiones. No hemos querido solamente reproducir los distintos pensamientos en cuanto a su sentido general ajustándonos plenamente a la fidelidad histórica, sino también examinarlos dentro del horizonte intelectual concreto en que surgieron y comprenderlos a la luz de él.

Es aquí donde esperamos y confiamos que la crítica contraste concienzudamente los resultados de nuestras investigaciones; cuanto más precisas y rigurosas sean sus observaciones, mejor recibidas serán por nosotros. Las lagunas de nuestros actuales conocimientos en el campo de la historia de la filosofía han sido apreciadas y sentidas por nosotros con mucha fuerza, en la aprontación y clasificación del material histórico, y ello hace que nos dispongamos a recibir con los brazos abiertos todo lo que en este punto puedan aportar las nuevas y meticulosas investigaciones especiales. Cuanto más preciso y claro sea el conocimiento del detalle, con mayor claridad resaltarán también ante nosotros las grandes conexiones intelectuales, en la materia estudiada.

La *lógica* inmanente de la historia se impondrá con tanta mayor claridad a la conciencia cuanto menos *directamente* la busquemos, deslizándola en los fenómenos mismos por medio de un esquema definitivo. Claro está que debe reconocerse desde el primer momento una cosa, y es que la *unidad* interior que engarza los distintos hechos no viene dada directamente con estos hechos mismos, sino que son las *síntesis* del pensamiento quienes tienen que crearla. El derecho de proceder a tales síntesis no necesita someterse a ninguna prueba especial hoy, en que se comprenden y formulan también con mayor claridad las premisas mismas de la historia en cuanto a la teoría del conocimiento; no

es el método general, sino simplemente su aplicación especial, lo que puede ser objeto de discusión y de crítica.

Es evidente que la historia de la filosofía, si verdaderamente quiere ser una ciencia, no puede consistir en una simple colección de hechos, en la que éstos se sucedan en abigarrada mezcla: tiene que ser, por el contrario, un método que nos enseña a comprenderlos. Es cierto que los principios en que para ello se apoya, son siempre, en última instancia, principios "subjetivos"; pero esto sólo quiere decir una cosa, y es que nuestro modo de ver, en esto como en todo, se halla condicionado por la regla y por la ley de nuestro conocimiento. La barrera que esto parece levantar se salva con sólo verla y comprenderla, es decir, tan pronto como los fenómenos inmediatamente dados y los conceptos que nos sirven de medios para explicarlos teóricamente, dejan de confundirse en una unidad indistinta, para enfocarlos y captarlos por separado, tanto en su interdependencia como en su relativa sustantividad.

El deslinde del campo estudiado y los puntos de vista que nos han guiado en el modo de tratarlo, intentamos razonarlos en la Introducción. La formulación general del problema exigía que el estudio emprendido no se limitase a examinar los distintos sistemas filosóficos en su sucesión, sino que tuviera siempre presentes, al mismo tiempo, las corrientes y las fuerzas de la cultura del espíritu en general, y sobre todo el nacimiento y el desarrollo de la *ciencia exacta*.

A esta ampliación se debe el que el primer volumen de la obra, que aquí ve la luz, no vaya más allá de los comienzos de la moderna filosofía. La riqueza del Renacimiento filosófico y científico, que apenas si comienza a vislumbrarse, y no digamos a dominarse, requería un detenido estudio. No en vano se contiene aquí el fundamento original y seguro de todo lo que viene después.

El segundo volumen arrancará de la filosofía empírica inglesa, para estudiar luego, en una doble dirección, el desarrollo del idealismo a partir de Leibniz y la trayectoria de la ciencia de la naturaleza, partiendo de Newton. Ambas corrientes confluyen más tarde en la *filosofía crítica*, cuya exposición dará cima a nuestra obra. Los trabajos preparatorios del segundo volumen están ya tan adelantados, que confiamos en que muy pronto podrá ver la luz.

ERNST CASSIRER

## INTRODUCCION

### I

EL CONOCIMIENTO, concebido de modo ingenuo, es un proceso por el que elevamos a conciencia, reproductivamente, una realidad ya de por sí existente, ordenada y estructurada. La actividad que el espíritu desarrolla para ello se limita, así considerada, a un acto de *repetición*: se trata, simplemente, de copiar en sus rasgos concretos y de asimilarse un contenido que aparece ante nosotros en trabazón fija y acabada. Entre el "ser" del objeto y el modo cómo se refleja en el conocimiento no media, para esta concepción del problema, ninguna divergencia, ninguna contradicción: entre uno y otro existe solamente una diferencia de *grado*, pero no de naturaleza. El saber que se propone abarcar y agotar el conjunto de las cosas, sólo puede ir satisfaciendo esta pretensión poco a poco. Su desarrollo va lográndose por medio de una serie de pasos concretos y sucesivos, que le permiten captar y elevar a representación, gradualmente, toda la variedad de los objetos que tiene ante sí. La realidad, así considerada, se concibe siempre como algo existente de por sí, como algo yacente y fijo, a que el conocimiento va dando la vuelta en todo su contorno, hasta que logra aclarársela y representársela en todas sus partes.

Pero ya los primeros rudimentos de la consideración teórica del mundo hacen vacilar la fe en la asequibilidad, más aún, en la posibilidad interior de esta meta que la manera popular de ver traza al conocimiento. Con ellos, se ve claro en seguida que el saber conceptual, cualquiera que él sea, no consiste en una simple repetición, sino en la estructuración y la *transformación* interior de la materia que el mundo exterior nos proporciona. El conocimiento cobra rasgos peculiares, propios y específicos, hasta llegar a distinguirse cualitativamente del mundo de los objetos y a contraponerse a él.

No importa que aquella fundamental concepción ingenua penetre profundamente, de hecho, en la teoría abstracta y afirme su predominio: los comienzos de la ciencia arrancan ya, indirecta-

mente, las raíces de esta manera de concebir. El problema, ahora, ha cambiado: ya no se trata simplemente de una descripción imitativa, sino de la *selección* y la *agrupación crítica*, a la vista de la muchedumbre infinita de las cosas perceptibles. Los datos divergentes de las sensaciones no son aceptados uniformemente y por igual, sino interpretados y transformados de tal modo, que se combinan en una unidad sistemática y armónica consigo misma.

Lo que ahora constituye la imagen prototípica y última por la que medimos la "verdad" de nuestras representaciones no es ya simplemente la cosa concreta, sino el postulado de la cohesión interior y de la ausencia interior de contradicciones. Gracias a este postulado, el "ser" indistinto y uniforme de la concepción ingenua se desdobra en dos campos separados, la zona del conocimiento auténtico, esencial, se deslinda del campo de las simples "apariencias" y de las opiniones mudables.

El *entendimiento* científico aplica ahora a lo que es, como pauta, las condiciones y pretensiones de su propia naturaleza. No entremos a indagar aquí, por el momento, la razón de ser y la justificación de estas pretensiones; el pensamiento, seguro de sí mismo y sin la menor reserva, maneja con pleno dominio los contenidos empíricos y determina por sí mismo los criterios y las leyes con arreglo a los cuales han de modelarse. En esta elaboración activa de los objetos, van destacándose poco a poco, de un modo cada vez más claro y más consciente, la determinación y la peculiaridad lógicas del conocimiento.

Sin embargo, el pensamiento no puede aferrarse a esta primera y simplista certeza de sí mismo, por muy importante y fecunda en resultados que le parezca. La crítica ejercida por él sobre la imagen del universo que la intuición directa le suministra encierra para él mismo un problema apremiante y difícil. Si el conocimiento no es ya pura y simplemente la copia de la realidad sensible concreta, si es una forma originaria propia, que se trata de ir acuñando e imponiendo poco a poco a la contradicción y a la resistencia de los hechos sueltos, cae por tierra con ello lo que hasta ahora venía sirviendo de base a la certeza de nuestras representaciones. Ya no podemos comparar éstas directamente con sus "originales", es decir, con las cosas del mundo exterior, sino que tenemos que descubrir en ellos mismos la característica y la

regla inmanente que les da firmeza y necesidad. Si el primer paso consistió en abolir la aparente seguridad y estabilidad de los objetos de nuestras percepciones, para asentar la verdad y la consistencia del ser en un sistema de *conceptos* científicos, ¿cómo no reconocer ahora que tampoco estos conceptos nos ofrecen un patrimonio último, inatacable e incuestionable?

Con este descubrimiento, da su paso último la introspección *filosófica* del espíritu. Si a la ciencia le basta con reducir el mundo multiforme de los colores y los sonidos al mundo de los átomos y los movimientos atómicos, dándole certeza y permanencia en una serie de unidades y leyes últimas y constantes, el problema auténticamente *filosófico* surge precisamente allí donde estos elementos originarios del ser son concebidos, a su vez, como *creaciones del pensamiento*.

Claro está que, con ello, parece como si recayésemos de nuevo y para siempre en aquel mismo terreno de la ilimitada *relatividad* del que creíamos haber escapado. La realidad de los objetos se disuelve ahora, para nosotros, en el mundo de la conciencia; el mundo de las cosas ha sido sustituido por un mundo espiritual de conceptos puros y de "hipótesis".

Ahora bien, en el campo de lo espiritual no se dan una consistencia y una "existencia" que puedan compararse con la "existencia" de los objetos de la naturaleza. La realidad de un contenido, en este campo, consiste siempre en el *proceso* en que es descubierto y traído ante la conciencia; no comprendemos nunca el ser, sino por su proceso de desarrollo y por las leyes de su nacimiento. Por donde la propia esencia de aquellos conceptos *lógicos* fundamentales que la ciencia desarrolla por sí misma exige que no los consideremos como estructuras separadas y desprendidas las unas de las otras, sino que las captemos, por el contrario, en su sucesión y dependencia *históricas*.

Con ello, nos vemos amenazados por el peligro de que desaparezca ante nosotros todo punto de apoyo sistemático. Las unidades del pensamiento con ayuda de las cuales tratamos de desenredar la maraña de los fenómenos, no se detienen por su parte en ningún sitio; se desplazan y se suceden incesantemente las unas a las otras, en un abigarrado juego de cambios. En vano nos esforzaremos por apartar y retener determinadas formas fundamentales

permanentes de la conciencia, ciertos *elementos* dados y constantes del espíritu. Todo "a priori" afirmado de este modo como un don infalible del pensamiento, como un resultado necesario de sus "dotes" psicológicas o fisiológicas, se revela a la postre como un obstáculo sobre el que, tarde o temprano, acaba saltando el progreso de la ciencia.

Si confiábamos en volver a encontrarnos aquí, en las síntesis y en los criterios del pensamiento, con lo "absoluto", sustraído a la acción de las percepciones inmediatas, sufrimos ahora un desengaño; a cambio de ello, obtenemos solamente conatos e intentos *hipotéticos* sin cesar renovados, que pugnan por expresar y resumir el contenido de la experiencia, en la medida en que se nos revela en la fase a que ha llegado nuestro conocimiento.

¿No incurriremos en arbitrariedades si nos empeñamos en fijar e imponer como modelo y como regla a la futura investigación uno cualquiera de estos múltiples sistemas? ¿Son acaso nuestros conceptos, pueden pretender ser otra cosa que simples signos de cálculo, cifras provisionales que nos permiten abarcar con la mirada y exponer el estado de nuestro saber empírico en un momento dado?

El pensamiento, por tanto, no ha hecho más que describir un círculo: empezó criticando y rectificando las percepciones con los conceptos, para encontrarse ahora, al parecer, con que la experiencia sensible, en su incesante progreso, constituye la suprema instancia ante la que ha de legitimarse sin cesar toda creación conceptual. Cierzo es que ya no puede seguirse afirmando, dentro de esta concepción, aquella unidad y *uniformidad* conceptual de la experiencia que, en la primera fase, se daba simplistamente por supuesta y que ahora no es sino uno de tantos postulados conceptuales cuya vigencia puramente relativa se ha puesto en claro. Nada nos asegura ya que en el momento menos pensado no se derrumbe y se destruya, ante el descubrimiento de un nuevo hecho, todo aquel contenido conceptual, trabajosa y necesariamente edificado por el pensamiento. Hemos cambiado la "naturaleza" una e inmutable, que al principio considerábamos como patrimonio incommovible, por el juego de nuestras "representaciones", no gobernado ya, al parecer, por ninguna regla interior.

Por donde esta conclusión final en que viene a desembocar la

consideración *histórica* del curso de la ciencia, destruye el sentido y la misión de la *filosofía*. Y no debemos cerrar el paso a esta consecuencia obligada, sino, por el contrario, aceptarla y desarrollarla.

No bastaría, en efecto, tratar de enfrentarse a ella con la afirmación de que las realizaciones precedentes del pensamiento y de la investigación aparecen ya contenidas y "superadas" en las que las siguen, como momentos necesarios. Los distintos sistemas conceptuales no brotan los unos de los otros en una sucesión tan sencilla y rectilínea como esta construcción presupone y requiere. El curso empírico del conocimiento no discurre de tal modo que sus distintas fases se vayan encadenando y alineando externamente, para ir completando entre todas, gradualmente, una concepción total y unitaria. No; las múltiples concepciones del mundo no se enfrentan las unas a las otras en una línea cuantitativa y constante de crecimiento, sino en la más aguda contradicción dialéctica. El sistema lógico precedente tiene que ser destruido, para dejar el puesto a otro nuevo, levantado sobre cimientos totalmente distintos.

Así, vemos cómo un concepto que a una época le parece contradictorio consigo mismo es empleado por la siguiente como instrumento y condición necesaria de todo conocimiento; incluso en el campo de la ciencia empírica, observamos cómo tras un período en el que todos los fenómenos se atribuyen a un único principio fundamental y son "explicados" a base de él viene otro en el que este principio es rechazado por "absurdo" e inconcebible.

El concepto eleático del no-ser, entre los antiguos, y los conceptos del vacío y de la acción a distancia en la especulación moderna, son ejemplos harto conocidos e instructivos de este proceso a que nos estamos refiriendo. A la luz de tales manifestaciones, resulta perfectamente explicable la pregunta escéptica de si el progreso de la ciencia no afectará más bien a los resultados que a las *premisas* y a los fundamentos, entendiéndose que los segundos rehuyen toda prueba y se suceden y desplazan los unos a los otros sin transición. ¿O acaso puede admitirse, en medio de estos cambios incesantes, la posibilidad de descubrir, si no *contenidos* permanentes e incommovibles, por lo menos una *meta* unitaria y fija hacia la que discurra la trayectoria toda del pensa-



miento? ¿Existirá, en este proceso de continuo devenir, ya que no *elementos* fijos y permanentes del saber, sí, cuando menos, una *ley* universal que prescriba a los cambios su sentido y su dirección?

No podríamos dar aquí, todavía, una respuesta definitiva a tales preguntas. La *historia*, que ha planteado el problema, es la que tiene que encargarse, por sí misma, de ofrecernos los medios para su solución. En medio de las manifestaciones y las experiencias históricas, tendremos que elegir la atalaya en la que nos situemos para, desde ella, abarcar con la mirada y enjuiciar el panorama de conjunto de la evolución.

Partiendo en general del criterio de que la visión que cada época se forma de la naturaleza y la realidad de las cosas no es sino la expresión y el reflejo de su ideal de conocimiento, tenemos que esforzarnos ahora por ver más claramente y en detalle las condiciones en virtud de las cuales han ido plasmándose el *moderno* concepto y el *moderno sistema del conocimiento*. Intentaremos analizar el complejo de premisas con que nuestra ciencia aborda la interpretación de los fenómenos, para ir siguiendo, uno por uno, los hilos más importantes, en su nacimiento y desarrollo históricos.

Por este camino, podemos confiar en ir penetrando con nuestra mirada en el *contenido* de esta embrollada trama conceptual, y, al mismo tiempo, en ir descubriendo las relaciones y nexos interiores de dependencia entre sus distintos miembros.

La historia tiende a convertirse así, para nosotros, en complemento y piedra de toque de los resultados que el *análisis* intrínseco y la reducción de las ciencias nos brindan. Este análisis de la ciencia dada, que constituye necesariamente la verdadera y fundamental misión de toda crítica del conocimiento, puede aspirar a perfeccionarse y a acreditarse indirectamente su verdad, en un doble sentido.

Podemos, de una parte, indagar las condiciones *psicológicas* que en el desarrollo de la conciencia individual presiden y guían la *estructura del mundo de las percepciones*; podemos, dicho de otro modo, esforzarnos en descubrir las categorías y los puntos de vista del pensamiento que han de sumarse, aquí, a la materia de las sensaciones, y describir la función que ejercen. Pero, por muy valiosa que esta consideración sea, mientras se mantenga

dentro de los límites que le están señalados y no intente suplantar por sí misma el análisis crítico del *contenido* de los principios científicos, que no es de su incumbencia, no cabe duda de que, por sí sola, resultaría insuficiente.

La psicología del "sujeto" individual sólo se ilumina plenamente cuando se la contempla a la luz de sus relaciones con el desarrollo de la especie humana en su conjunto; en ella se reflejan, simplemente, las tendencias que presiden la estructura de la cultura espiritual de la humanidad. Es aquí, en un campo mucho más vasto, donde los factores determinantes se descomponen y despliegan con mayor nitidez y claridad; los conatos fallidos y frustrados se diferencian aquí como por sí mismos de los motivos necesarios, permanentes y operantes.

Cierto es que este gradual desentrañamiento de los factores fundamentales, sólo en parte representa un proceso plenamente consciente, llamado a traducirse en términos y *expresiones* claras en cada una de sus etapas. No cabe duda de que lo que se incorpora a la reflexión filosófica consciente de una época constituye un fondo esencial, dinámico y activo de su trabajo mental; pero sólo en unos pocos puntos históricos excepcionales y culminantes puede decirse que agote todo su contenido. Mucho tiempo antes de que determinadas concepciones fundamentales se destaquen y delimiten por la vía de la rigurosa deducción conceptual, se hacen presentes y actúan en la cultura científica las fuerzas espirituales que las hacen surgir. Y si queremos asegurarnos de la *continuidad* de la acción histórica, tenemos que saber captar y reconocer dichas fuerzas espirituales en este estado latente, por así decirlo.

La historia de las *teorías del conocimiento* no despliega ante nosotros una imagen completa y suficiente del desarrollo interior del *concepto del conocimiento*. No tenemos más remedio que seguir las huellas que nos revelan la transformación de su concepción lógica fundamental a través de la investigación empírica de cada período, de los cambios operados en su concepción concreta del mundo y de la vida. Las teorías acerca del nacimiento y del origen del conocimiento resumen el *resultado*, pero no alumbran las fuentes originarias y los impulsos últimos.

Así, veremos cómo el verdadero *renacer* del problema del

conocimiento es preparado y preludiado desde los más diversos campos —por las ciencias naturales y por la concepción humanista de la historia, por la crítica del aristotelismo y por la transformación interior e inmanente de las doctrinas peripatéticas en los tiempos modernos—, antes de que llegue a su madurez y a su provisional culminación en la filosofía de Descartes.

Y no se tengan por contribuciones lógicas menos estimables y menos fructíferas aquellas que no aparecen destacadas de un modo explícito y que no encuentran una expresión específica y abstracta. No hay en toda la historia del pensamiento moderno un hecho lógico tan importante y tan decisivo como la fundamentación de la ciencia exacta de la naturaleza por obra de Galileo y, sin embargo, los diferentes puntos de vista que abrieron el camino a esta concepción cuyo propio autor llegó a contemplar con plena claridad conceptual, nunca lograron plasmarse en una síntesis teórica ni en una exposición sistemática establecida sobre sus propias bases. Si, por tanto, tomásemos como pauta únicamente el examen y la apreciación de las "teorías del conocimiento" en su sucesión histórica, tendríamos que colocar a Galileo detrás de un coetáneo suyo como Campanella sobre el que aquél descuella incomparablemente, no sólo como pensador científico, sino también en cuanto a productividad y profundidad filosóficas.

En general, debemos tener una idea clara de que los conceptos de "sujeto" y "objeto", con los que la teoría psicológica del conocimiento suele operar como si se tratara de puntos de partida firmes, no son tampoco un patrimonio dado y evidente del pensamiento, sino que toda época verdaderamente creadora tiene que empezar por adquirirlos e imprimirles su sentido por su propia cuenta.

El proceso del saber no se desarrolla de tal modo que el espíritu, como un ser ya dispuesto, se limite a tomar posesión de la realidad exterior con que se enfrenta como con algo también delimitado y circunscrito, apropiándose y asimilándose a trozo a trozo. Por el contrario, el concepto del "yo", lo mismo que el del objeto, sólo va plasmándose y modelándose a medida que progresa la experiencia científica y se halla sujeto a los mismos cambios interiores. No sólo cambian de lugar los contenidos, pasando a formar parte de la órbita subjetiva lo que antes se hallaba dentro

de la esfera objetiva, sino que, a la par con ello, se desplazan también la significación y la función de ambos elementos fundamentales.

Las grandes épocas científicas no se limitan a recibir el esquema de la contraposición, para ir llenándolo con formas múltiples y cambiantes, sino que son ellas mismas las que crean conceptualmente los dos términos antagónicos. La concepción aristotélica del conocimiento no se distingue de la moderna solamente en cuanto al tipo de dependencia que admite entre la "naturaleza" y el "espíritu", sino también en cuanto al meollo y al sentido fundamental de estos conceptos mismos: se revela en ella una concepción distinta de la "sustancia" y del "sujeto".

Una de las primeras y más características aportaciones de cada época, anterior incluso a la adquisición de determinados conocimientos y resultados concretos, consiste, por tanto, en plantearse de nuevo el problema de la interdependencia entre la conciencia y el ser, asignando con ello al conocimiento su rango y su posición específica. En este deslinde del problema reside, más todavía que en los resultados especiales, la originalidad de toda época creadora.

Y esta reflexión amplía de nuevo el material sobre el que han de recaer nuestras consideraciones y nuestra investigación. Esta gradual transformación del concepto del yo y del concepto del objeto no se lleva a cabo solamente, ni mucho menos, en los sistemas filosóficos cerrados, sino en los múltiples intentos y contactos de la investigación y en toda la cultura espiritual. Todas las tendencias encaminadas a crear una nueva metodología de las ciencias de la experiencia o a sentar, con un concepto más profundo de la conciencia de sí mismo, un nuevo fundamento de las ciencias del espíritu caen también, indirectamente, dentro de la órbita de nuestro problema.

Así, por ejemplo, no podremos omitir en nuestra investigación los grandes movimientos espirituales —a la manera del humanismo italiano o del escepticismo francés del siglo xvi—, aun cuando, directamente, aporten poco a la filosofía sistemática. Tenemos que esforzarnos en reconstruir, a base de todo el movimiento intelectual de una época, el ideal de conocimiento que en ella predomina y la mueve.

Hay, además, otra razón que nos obliga a plantear así el problema. No salimos ganando gran cosa, en cuanto a la comprensión de los problemas, con que se nos diga que, al llegar a un determinado momento, un período "empirista" de la filosofía deja paso a un período "racionalista" y que ambos se concilian y equilibran más tarde, al imponerse una tendencia de tipo "crítico".

Como "empiristas" se nos revelan inmediatamente, ya desde los primeros momentos de la filosofía moderna, Bacon y Leonardo da Vinci, Galileo, Paracelso y Campanella. Y, sin embargo, el concepto de la "experiencia" por el que todos estos pensadores abogan no tiene más que una unidad aparente, detrás de la cual se esconden los más difíciles y complicados antagonismos de principio que conoce la trayectoria del problema del conocimiento. Sólo analizando objetivamente *toda su obra* científica y filosófica podemos llegar a descubrir lo que para uno de estos pensadores significa, en verdad, la "experiencia"; el sentido de este concepto se nos revelará, no sólo en sus palabras y en sus manifestaciones, sino también en sus *actividades* creadoras a través de los distintos campos de problemas por ellos recorridos.

Sólo captaremos y describiremos de un modo puramente externo las relaciones entre la filosofía y la ciencia, mientras nos limitemos a hablar de la "influencia" que la una ejerce sobre la otra, y viceversa. Semejante acción no es privilegio de este o el otro campo, sino que en idéntico sentido puede ser ejercida por todos los contenidos y todas las tendencias de la cultura. Por su parte, el planteamiento de nuestro problema presupone una relación más estrecha, *específica*, entre ambas órbitas de pensamientos, que son para nosotros síntomas igualmente sustantivos e igualmente indispensables de uno y el mismo progreso intelectual. Un Galileo y un Kepler, un Newton y un Euler son testigos tan importantes y tan elocuentes como un Descartes o un Leibniz de lo que significa el concepto moderno del conocimiento.

Cuán indisolublemente se engarzan y entrelazan ambas series, podemos verlo a la luz del problema fundamental al que primeramente se enfrenta el pensamiento moderno: la crítica del aristotelismo. Veremos en detalle, cuando estudiemos esto, cómo las sugerencias que en este punto parten de las disciplinas filosóficas, de la transformación de la psicología y de la lógica formal,

no acaban imponiéndose de un modo decisivo sino a partir del momento en que la ciencia exacta las recoge y desarrolla. La trayectoria de conjunto de nuestro problema se nos aparecería por fuerza llena de lagunas y como a saltos, si no tomásemos también en consideración este importantísimo eslabón central.

La aportación que la matemática y la ciencia de la naturaleza ofrecen al progreso del problema del conocimiento es, pues, clara y manifiesta; resulta, en cambio, más difícil determinar y delimitar claramente la influencia general que en este punto ejercen las ciencias del espíritu. En los inicios de la época moderna, las ciencias del espíritu no aparecen todavía como un todo autónomo e independiente que haya encontrado ya en sí mismo su propia base de sustentación. Su contenido aparece todavía, en cierto modo, fundido con el sistema dominante de la metafísica, determinado a un tiempo por la tradición aristotélica y por la doctrina de la iglesia. Sólo poco a poco van manifestándose bajo impulsos libres e independientes los distintos aspectos del pensamiento aglutinados en este sistema como bajo el peso de una coacción dogmática. Tienen que venir las profundas luchas espirituales del Renacimiento para que, paso a paso, vayan recobrando su propia peculiaridad los múltiples y diversos problemas que en la imagen del mundo de la Edad Media aparecían todavía fundidos y mezclados en una masa informe.

En vez de la maravillosa claridad y consecuencia con que, en la filosofía antigua, cada nueva fase brota de la que la precede con arreglo a leyes lógicas internas, nos encontramos aquí, por tanto, con un movimiento extraordinariamente complejo y embrollado, condicionado por las más diversas consideraciones y que sólo poco a poco va cristalizando en torno a un eje fijo.

Por consiguiente, si queremos, en esta fase, captar el problema del conocimiento en su forma histórica concreta, no podemos desgararlo de las relaciones y las conexiones que este problema contrae con intereses de otra clase. No debemos dar por adelantado lo que habrá de ser, en realidad, el *resultado* final del trabajo del pensamiento de toda la época moderna: la estricta delimitación de aquel problema y de su significación, la visión de la posición especial que ocupa y del valor fundamental que tiene.

Para comprender, en particular, cuán estrechamente relacio-

nado se halla el problema del conocimiento con las *ideas éticas y religiosas*, basta con fijarse en la importancia que ambas clases de ideas desempeñan en el desarrollo del concepto moderno de la *consciencia de sí mismo*. En este punto, cautivan el interés histórico pensadores como Pascal, sobre todo, en los que, con sus dos distintas actitudes interiores ante el problema del conocimiento, se personifica la pugna y el conflicto entre la nueva metodología científica y la tónica religiosa fundamental de la Edad Media.

Pero la pugna individual que aquí se manifiesta es, al mismo tiempo, la expresión y el exponente del profundo cambio general operado en la mentalidad de la época. Cuando en la consciencia de una época prevalecen todavía los intereses metafísicos, afirmando una importancia central y decisiva, debemos también, en general, tomarlos como nuestra primera atalaya y nuestro punto de partida, consideración que vale para el problema en su conjunto y también para sus diferentes partes y aspectos.

Los conceptos fundamentales del conocimiento científico, los conceptos de fuerza y causa, de sustancia y materia, tienen todos una larga y complicada prehistoria metafísica, que se remonta mucho más allá de los comienzos de la época moderna. Ciertamente es que no podría exponerse la génesis de estos conceptos sin dirigir constantemente la mirada a su *función* dentro de la física matemática; por otra parte, no sería posible, fijándose solamente en esto, explicar y hacer comprender todas y cada una de las fases concretas de su desarrollo.

Vemos, por ejemplo y muy en particular, cómo los conceptos de espacio y tiempo, al presentarse por vez primera en la filosofía moderna, aparecen todavía envueltos y embrollados por completo en premisas de carácter metafísico. Y la trabazón de estos conceptos con la *teología*, tal como se manifiesta primeramente en la filosofía italiana de la naturaleza, sigue imperando hasta llegar a Newton. Y ya veremos cómo todavía Kant, en su crítica trascendental del espacio y el tiempo tiene presente una determinada formulación y versión histórica de estos conceptos condicionada, a un tiempo y en medida igual, por el interés en la fundamentación científica de la *mecánica* y por los problemas generales de la metafísica.

Así, pues, si es cierto que no podemos separar el tema de

nuestra investigación del fondo metafísico sobre el que se proyecta, tampoco podemos detenernos en los problemas metafísicos más tiempo del necesario para ver en ellos lo que en realidad son, es decir, simplemente la envoltura y el síntoma de problemas que afectan a las relaciones entre el conocimiento y su "objeto".

El rasgo característico fundamental de la metafísica moderna reside precisamente en que se ve cada vez más claramente encaminada hacia estos problemas en virtud de su propia trayectoria inmanente. En general, la historia del problema del conocimiento debe significar para nosotros no tanto una *parte* de la historia de la filosofía —ya que cualquiera segregación de este tipo representaría necesariamente una barrera artificial y arbitraria, dada la interdependencia interior y la mutua condicionalidad intrínseca que existe entre todos los miembros del sistema filosófico— como el *campo total* de la filosofía, contemplado desde un determinado punto de vista y bajo una determinada iluminación, es decir, como una investigación que tiende a desplegar ante nuestra vista, en un corte vertical, por así decirlo, el contenido de la filosofía moderna.

El problema analítico planteado al pensamiento moderno encuentra su remate lógico en el sistema de Kant. Es este sistema el que da el último paso definitivo, ya que en él el conocimiento se afirma plenamente sobre sí mismo, en vez de ir a buscar sus propias *leyes*, como hasta allí, al mundo del ser o al de la conciencia. Pero, al imprimir este viraje al pensamiento, Kant, más que perfeccionar la trayectoria anterior, lo que hace es erigirse en creador de nuevos problemas, que llegan directamente hasta nuestro propio presente filosófico y que, por tanto, no pueden ser tratados y enjuiciados ya en una investigación de tipo histórico, sino solamente en una investigación sistemática.

Para nosotros, el sistema de Kant no marca el final, sino un comienzo constantemente nuevo y fecundo, de la crítica del conocimiento. Pero, al encaminar hacia él nuestras consideraciones históricas, tratamos de encontrar con ello, al mismo tiempo, un medio para llegar a su comprensión objetiva. El desarrollo de la filosofía crítica, en sus orígenes, aparece entretreído y hermanado mucho más estrechamente de lo que hasta ahora se ha expuesto, con el estado de la ciencia en el siglo XVIII. La teoría general se proyecta aquí por todas partes sobre un panorama de problemas

determinados y concretos, trazados por las luchas metodológicas entre Leibniz y Newton y su repercusión entre los más importantes investigadores de la época, tales como Euler y d'Alembert.

En el engarce con estos problemas tiene las raíces de su fuerza el sistema crítico; pero en él se revelan, al propio tiempo, sus necesarias limitaciones interiores. Cuanto más claramente alcancemos a distinguir en qué formulaciones conceptuales de la crítica de la razón cobra expresión y consciencia de sí misma la cultura científica de la época, con tanta mayor claridad se destacarán ante nosotros, sobre el detalle de la exposición, los rasgos que en la *metodología* kantiana pueden afirmar una vigencia general. Y, al atenemos al pensamiento fundamental del *método*, tratamos con ello de abrir campo libre a la especial derivación y fundamentación de los principios. La "crítica trascendental" quedaría condenada a la esterilidad si le estuviese vedado seguir por su cuenta el progreso de los conceptos fundamentales de la ciencia y expresarlo en sus especiales resultados y definiciones. Cuanto más multifacética y dinámica se revele en este respecto, con mayor pureza acreditará la universalidad y la unidad sistemática de su *planteamiento del problema*.

Hemos llegado, ciertamente, con esto, al punto en que con mayor frecuencia y de un modo más tenaz se tergiversan todavía hoy las intenciones de Kant y de los modernos representantes del método crítico. Constantemente nos encontramos con el reproche de que la crítica trascendental, partiendo del *hecho* de la ciencia newtoniana, lleva en cierto modo el proceso histórico a un punto de estancamiento y convierte una fase concreta de la "experiencia" en pauta general de su contenido y valor interno. Se objeta que "el vincular la investigación al estado histórico de determinadas disciplinas especiales" ejerce al mismo tiempo una tendencia entorpecedora: no es posible que la razón se vea afianzada *por medio* de los resultados de aquellas ciencias sin que, al propio tiempo, se vea atada a ellos, lo que traerá como inevitable consecuencia el "entorpecer el progreso hacia nuevas investigaciones".<sup>1</sup>

Si esta conclusión fuese acertada, nos veríamos, a la par, pri-

<sup>1</sup> Scheler, *Die transcendente und die psychologische Methode*. Leipzig, 1900, p. 67.

vados con ello de todo punto de apoyo seguro y de toda pauta de enjuiciamiento filosófico. De nada serviría, en efecto, después de habérsenos negado la orientación por el *contenido* de la ciencia racional, querer remitirnos a la *historia de la cultura espiritual* como a la verdadera realidad. Mientras la razón no haya sabido encontrar en sí misma su estabilidad y su propia certeza, tampoco la historia será para ella más que un caos embrollado y contradictorio.

Para que los fenómenos históricos, de por sí mudos, se conviertan para nosotros en una unidad viva y llena de sentido, hay que partir de determinados principios objetivos de enjuiciamiento, de ciertos puntos de vista fijos de selección y plasmación. En ninguna otra parte se ve tan claro como en la historia del espíritu que su contenido y su cohesión no son algo dado, sino que tenemos que crearlos nosotros mismos a base de los hechos concretos: esa historia *es* solamente lo que nosotros *hacemos* de ella, por medio de las síntesis del pensamiento. Ahora bien, ¿dónde iríamos a buscar el fundamento intrínseco de estas síntesis, si tuviésemos que renunciar al apoyo de la ciencia y de su estado *actual*? No cabe duda de que el apoyo que la ciencia nos ofrece es siempre puramente *relativo*, que, por tanto, tenemos que considerar, a su vez, como variables y sujetas a cambio las *categorías* a través de las cuales estudiamos el proceso histórico, pero este tipo de relatividad no señala precisamente la frontera, sino la verdadera vida del conocimiento. Se iluminan y condicionan ahora mutuamente el análisis intrínseco del *substrato de hecho* de las ciencias racionales y la exploración de su trayectoria gradual. Jamás nos familiarizaremos con el "taller" histórico de la cultura, si antes no se inculca en nosotros el interés intrínseco por los principios y los problemas de la investigación de nuestro tiempo.

Sólo el desconocimiento de sus distinciones más fundamentales puede explicar el que se le niegue al "método trascendental", en virtud de la misión que se traza, el derecho a criticar la forma determinada y concreta de la ciencia newtoniana o a remontarse por encima de uno cualquiera de sus *resultados*. Cuando se le opone la posibilidad de que lleguen a operarse tales o cuales cambios en la *ley de la gravitación*, como prueba de que los cimientos de su fábrica sistemática comienzan a vacilar, se coloca el resul-

tado más general de la física newtoniana en el lugar de la *teoría de los principios* de su "filosofía de la naturaleza".<sup>2</sup> La ley de la disminución inversa del cuadrado de la atracción es una ley natural *empírica*, descubierta y formulada bajo la hipótesis de la estricta validez de las inducciones keplerianas. Esta ley no va implícita, ni mucho menos, en las premisas abstractas de la mecánica —las únicas sobre las que puede proyectarse la investigación filosófica—, en el principio de la permanencia ni en la tesis de la igualdad de efecto y contraefecto, del mismo modo que los cambios que en ella puedan operarse no afectan para nada a las vicisitudes de aquellas premisas.

Pues bien, la misma relación que media entre estos principios y las leyes particulares del acaecer se nos presenta de nuevo en las relaciones dominantes entre las *funciones lógicas* generales del juicio y el conocimiento del objeto y un determinado conjunto histórico de conceptos fundamentales físico-matemáticos. Este conjunto de conceptos puede variar y ha variado, indudablemente, desde Newton, pero queda en pie, a pesar de tales cambios, el problema de si, bajo el nuevo contenido que ahora se destaca no seguirán manifestándose, aunque sea bajo otra forma concreta y bajo otra envoltura, aquellas mismas relaciones, las más generales de todas, las únicas hacia las que enfocaba su mirada el análisis crítico.

No es necesario entrar a examinar aquí el problema de si una "experiencia", cualquiera que ella sea, puede prescindir de los principios de la sustancia y la causalidad, de si cabe una investigación exacta que no contenga, expresado bajo la forma que sea, el pensamiento de la *dependencia funcional* entre los fenómenos o la hipótesis de una *constancia cuantitativa* en los cambios del acaecer. Lo único que aquí nos preguntamos es si el concepto de la *historia de la ciencia* misma, que se opone al método trascendental, no lleva ya implícito en sí mismo aquella *conservación de una estructura lógica general* a través de toda la sucesión de los sistemas especiales de conceptos.

Y, en realidad, si el contenido anterior del pensamiento no apareciese enlazado por medio de algún nexo de *identidad* con el

<sup>2</sup> V. Scheler, *op. cit.*, pp. 64 ss.

que lo precede, no habría nada que nos autorizara a agrupar en una serie coherente de acaecimientos los fragmentos lógicos dispersos que entonces aparecerían ante nosotros. Toda serie de desarrollo histórico requiere un "sujeto" que le sirva de base y que en ella se exprese y manifieste. El error de la filosofía metafísica de la historia no estriba en postular este sujeto, sino en *hipostasiarlo*, hablándonos de un desarrollo de la "idea" por sí misma, de un progreso del "espíritu universal", etc. Debemos renunciar a todo *portador* hipostasiado, situado detrás del movimiento histórico; la fórmula metafísica debe convertirse, para nosotros, en una fórmula *metodológica*. En vez de un *substrato* común, lo que nosotros buscamos y postulamos es solamente la *continuidad* del pensamiento a través de las diferentes fases del acaecer; no necesitamos otra cosa, para poder hablar de la *unidad* del proceso.

Es cierto que este pensamiento de una continuidad interior no pasa de ser tampoco, por el momento, una simple hipótesis, aunque —como toda auténtica premisa científica— representa al mismo tiempo, sencillamente, la condición para el comienzo del conocimiento histórico. A esta visión del auténtico "a priori" de la historia hay que atenerse, si verdaderamente se quiere rechazar la falsa *construcción* apriorística de los hechos sueltos.

"La marcha regular y la estructura orgánica de la historia" —escribe Zeller en contra de Hegel— "no es, en una palabra, un postulado apriorístico, sino que la naturaleza de las relaciones históricas y la organización del espíritu humano llevan consigo el que la trayectoria de éste, por muy fortuita y contingente que sea en cuanto al detalle, se ajuste en general y a grandes rasgos a una ley fija, y no necesitamos apartarnos del terreno de los hechos, sino, por el contrario, penetrar en la médula de ellos, sacar simplemente las consecuencias cuyas premisas se contienen en los hechos mismos, para llegar a conocer la existencia de aquella ley en un caso dado."<sup>3</sup>

Hay que decir, sin embargo, que esta crítica no hace justicia al profundo motivo *idealista* que preside todos los pensamientos de Hegel, por muchos que sean los extravíos metafísicos en que

<sup>3</sup> Zeller, *Die Philosophie der Griechen*. 5ª ed., t. I, p. 16.

pueda incurrir. ¿Acaso aquella "naturaleza" de la historia y aquella "organización" uniforme del espíritu humano —podríamos replicar— son un *hecho dado* y evidente por sí mismo, que podamos colocar dogmáticamente por delante de todo? ¿O se trata simplemente de otra posición y otra hipótesis que el conocimiento establece para poder orientarse en medio del tráfico de los "hechos" sueltos, para tener un punto de partida y un *hilo conductor* en que apoyarse para sus propios fines?

Tampoco aquí nos queda, por tanto, otro camino que el de "convertir en un postulado" —para decirlo con palabras de Goethe— el problema de la unidad de la historia. Este postulado afirmará su razón de ser y su "verdad" en la medida en que sirva para descubrir, ordenar y clasificar los diversos fenómenos particulares.

Si volvemos ahora la mirada sobre el método trascendental, comprenderemos cuánta razón le asiste al apoyarse en el desarrollo, ya muy maduro en su tiempo, de la ciencia matemática de la naturaleza, para descubrir en ella la clave acerca de las condiciones que han contribuido a su nacimiento. Claro está que no puede ni debe perder de vista por un solo instante, al proceder así, que el "hecho" de la ciencia es, por naturaleza, un hecho que se desarrolla históricamente.

Esta visión no aparece todavía inequívoca en Kant, ya que las categorías podrían interpretarse, en él, en cuanto al número y al contenido, "conceptos matrices del entendimiento", como conceptos fijos, pero el moderno desarrollo de la lógica crítica e idealista ha logrado ya entera claridad acerca de este punto. Para ella, las *formas del juicio* no significan otra cosa que motivos unitarios y vivos del pensamiento que se perciben a través de toda la multiplicidad de sus configuraciones particulares y se traducen constantemente en la creación y formulación de nuevas y nuevas categorías. Cuanto más ricas y más flexibles se revelan estas variaciones, con mayor elocuencia acreditan la peculiaridad y la originalidad de la función lógica de que emergen.<sup>4</sup>

En esta conexión radica, al mismo tiempo, el problema *sistemático* que a la historia de la filosofía se plantea y que ésta tiene

que ver siempre vivo ante sus ojos, por mucho que se engolfe en los hechos concretos y por mucho que aspire a descubrir y reproducir con la mayor exactitud posible las fuentes.

## II

A la gradual *ampliación* de nuestro tema por el lado de las ciencias de la naturaleza y del espíritu, que hemos intentado fundamentar en las páginas anteriores, se opone, sin embargo, una esencial restricción cuando nos limitamos a exponer y analizar el concepto del conocimiento tal como ha sido desarrollado por la *filosofía moderna*.

Esta limitación cronológica, impuesta por razones de espacio, ya que la investigación habría sido, de otro modo, extensísima, no debe hacernos perder de vista, sin embargo, los reparos y los peligros sustanciales que entraña.

¿Renunciaremos, por el hecho de excluir de nuestro examen el pensamiento antiguo, a los verdaderos y auténticos inicios y fuentes filosóficos? ¿No es aquí precisamente donde se encuentran la verdadera prehistoria de nuestro problema y todos los gérmenes de su futuro desarrollo?

Esta pregunta debe, desde el primer momento y sin la menor reserva, ser contestada afirmativamente. El pensamiento moderno sólo nos ofrecería, de por sí, una imagen imperfecta y fragmentaria si nos empeñásemos en considerarlo completamente al margen de las fuerzas fundamentales y las fuentes de la *filosofía griega*. Sin embargo, hay que reconocer que dicho pensamiento lleva ya en sí mismo y en su propio contenido el correctivo que lo pone a salvo de cualquier intento y de cualquier peligro de aislamiento antimetódico. Su propio progreso interior lo hace retornar necesariamente a los principios y a los problemas que caracterizaron a la especulación griega y la llevaron a plasmarse en una serie de formas típicas. El pensamiento de la época moderna acredita su peculiar significación por el hecho de que, pese a toda su riqueza de contenido, mantiene siempre la consciencia de su afinidad con aquellas formas lógicas fundamentales y la tendencia constante a retornar a ellas por su propio impulso. Por donde estas formas

<sup>4</sup> V. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin, 1902, pp. 41 ss. y *passim*.

nos saldrán al paso por sí mismas sin más que seguir el curso natural de la investigación, requiriéndonos a considerar su contenido.

¿Qué justificación externa podemos invocar para excluir de nuestro examen, en una historia del problema del conocimiento, todo lo relacionado con la filosofía griega? La verdad es que las autoridades y los fundamentos en apoyo de esta eliminación no escasean. Una conocida y muy extendida idea del helenismo considera precisamente que la divisoria intrínseca que separa el pensamiento griego del pensamiento moderno consiste en que aquél no acertó a enfocar el problema del *conocimiento* como un problema aparte.

Este punto de vista es mantenido por una autoridad tan descollante como Zeller. Según él, el carácter indistinto del ser de los griegos reside en la "unidad íntegra de lo espiritual y lo natural", lo que equivale a negar al pensamiento antiguo, como en efecto le niega Zeller, la consciencia de lo espiritual, en cuanto campo problemático totalmente incomparable e independiente. Ahora bien, este criterio, procedente de Hegel, podría en realidad justificarse y mantenerse si se tratara simplemente de sostener que el pensamiento helénico no concebía y sentía la naturaleza y el espíritu como términos antagónicos y excluyentes, como dos reinos del ser totalmente separados y contradictorios entre sí.

"La distinción" —observa con razón Zeller— "no trasciende aquí todavía a la hipótesis de una antítesis y una contradicción originaria, a la ruptura sustancial del espíritu con la naturaleza, que irá preparándose en los últimos siglos de la antigüedad, para consumarse a grandes rasgos con el cristianismo... También el griego se eleva por sobre el mundo de la vida exterior y por sobre la supeditación incondicional a los poderes naturales, pero no por ello considera a la naturaleza como impura ni como la negación de lo divino, sino que ve directamente en ella la manifestación de fuerzas superiores".

Esta valoración de la realidad *inmanente*, este aferrarse a los problemas del ser terrenal, constituye, evidentemente, uno de los méritos característicos del mundo antiguo y de la moral antigua. Pero no es admisible considerar esta cualidad característica suya como un don natural, que le fuese dado por sí mismo y sin ningún esfuerzo de su parte.

"Este punto de vista no es un producto de la reflexión; no es el resultado de la lucha con el postulado opuesto, el de la negación de la naturaleza, como ocurre entre los pensadores modernos que abrazan idénticos principios; el griego considera como algo igualmente necesario el dejarse llevar de los sentidos y, al mismo tiempo, el frenarlos y moderarlos por medio de la voluntad consciente; no sabe proceder de otro modo, y se mueve, por tanto, en este sentido, con toda seguridad, llevado de un sentimiento libre y espontáneo de su derecho a proceder así."

Sin embargo, las modernas investigaciones sobre la *historia de la religión griega* nos han revelado las profundas conmociones espirituales causadas también al helenismo por el pensamiento de la *trascendencia*. La concepción del mundo de los poemas homéricos, con su libertad de toda coacción y de todo miedo al más allá, no hace más que reflejar una breve fase de transición en el proceso de desarrollo, fase fugaz que de nuevo se abandona apenas alcanzada. Un temple de ánimo ascético y hostil a la vida, un áspero y sombrío dualismo que menosprecia el ser del mundo corporal, penetra en los círculos estrechos y cerrados de las sectas órficas, hasta que por último —bajo la acción del culto dionisiaco de los tracios— arrastra consigo toda la vida religiosa de la nación.

Es verdad que ni siquiera ahora logra esta corriente imponerse de un modo permanente y exclusivo: constantemente vemos cómo se mueven de nuevo las fuerzas fundamentales del espíritu que se afanan por ordenar y modelar lo carente de medida, sujetándolo a formas fijas, en los campos del arte y del entendimiento.<sup>6</sup> Pero, la "armonía" del ser griego no aparece ya, ahora, como un don evidente y natural del espíritu antiguo, sino como una conquista, que se ve obligado a adquirir y afirmar constantemente, una vez y otra, frente a los ataques de los poderes hostiles.

Este rasgo fundamental vuelve a revelársenos, lógicamente, en aquel pensador que con mayor pureza y profundidad refleja el

<sup>6</sup> Cfr. Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. (Hay edición española, publicada con el título de *Psique: La idea del Alma y la Inmortalidad entre los Griegos*, trad. de W. Rocas, Ed. Fondo de Cultura Económica), 2ª ed., Freiburg i. Br. 1898, por ej. t. II, pp. 37, 44, 55, 102, 125 y *passim*.



contenido y los criterios de la cultura griega. Es cierto que Platón se halla muy influido, hasta en muchos pormenores de su doctrina, por las tendencias órficas, pero ha llegado a superar interiormente estas tendencias, haciéndolas remontarse sobre sí mismas. Contrarresta ya la fuerza peligrosa y desconcertante de los problemas envueltos por los órficos en el lenguaje del mito, al colocar por vez primera estos problemas bajo la luz de la filosofía y subordinarlos a un sistema cuyo problema central se orienta hacia el *saber* y sus condiciones. De este modo, los conceptos de la mística se ven obligados a someterse por sí mismos a la coacción y a las exigencias del conocimiento.

Este progreso interior puede seguirse bastante bien a la luz del concepto fundamental de la "psique", viendo cómo Platón, de una parte, emplea este concepto, espontáneamente, en el sentido de las concepciones religiosas de su tiempo o a la manera de la filosofía de la naturaleza de los antiguos jonios, mientras, de otra parte, va destacándose cada vez más nítida su nueva significación, en la que designa la *función de unidad de la conciencia*.

La hazaña filosófica fundamental de Platón consistió en descubrir el ser de las "formas puras", contraponiéndolo al mundo de las apariencias sensibles y mudables. Y todo el progreso interior de su trabajo especulativo tiende precisamente a restaurar y anudar con vínculos cada vez más estrechos la relación entre estos dos términos del ser. Platón da cima a la construcción lógica de su sistema, no al remontar la mirada por encima de la *experiencia*, sino, por el contrario, al abrazarse más estrechamente a ella, para captar y encaminar a su solución, por todos los medios del concepto puro, el problema que ella plantea. Lo empírico no se deja a un lado; es tenido en cuenta, para someterlo en incansable pugna a la idea.

La unidad de la teoría, en Platón, sigue reflejando, como se ve, el conflicto al que ha logrado sobreponerse. Si, contemplada desde este punto de vista, aparece con menor pureza e integridad la armonía de la concepción de vida de los griegos, se destaca, en cambio, con mayor claridad su energía y su profundidad conscientes de sí mismas.

El esquema hegeliano oculta, en contraste con esto, una peligrosa tendencia dualista, por cuanto que atribuye la *claridad* de

la cultura antigua, en última instancia, a su falta interior de *contenido*, con lo que, en fin de cuentas y sin percatarse de ello, degrada la forma "clásica" al papel de una envoltura vacía.

"Los antagonismos entre los que se mueven la vida y el pensamiento humanos se hallan aun menos desarrollados, su relación es más armónica y más placentera, *su equilibrio más ligero, aunque también, ciertamente, más superficial* que en la concepción del mundo de los modernos, nacida de experiencias mucho más vastas, de luchas mucho más duras y de condiciones mucho más complejas" (Zeller).<sup>6</sup>

Bastaría, para poner ciertas salvedades esenciales a un juicio tan general como éste, con considerar el modo cómo se descubrió en la filosofía griega el problema del *conocimiento*, para desdoblarse en seguida en una ordenada variedad de problemas y soluciones característicos. Podemos, en efecto, aventurar la afirmación —e intentaremos, por lo menos, desarrollarla en sus contornos generales— de que toda la trayectoria de la filosofía griega se halla presidida y determinada por el constante y consecuente desarrollo de su *concepto de la verdad*. En el mismo sentido en que se transforma la *pauta formal* de la verdad, cambia también el *contenido* de los diversos sistemas. Y así, podemos decir que el punto de vista del conocimiento y de la ciencia forman ya aquí el regulador latente del movimiento filosófico en su conjunto.

Hay que reconocer, naturalmente, que la filosofía griega dista mucho todavía "de aquel *análisis exacto de las actividades de la representación* con que nos encontramos en la filosofía moderna desde Locke y Hume"; dicho en otros términos, que los pensadores griegos no toman nunca como verdadero centro y como meta de su especulación el interés psicológico por el *origen* de las representaciones. Las concepciones psicológicas fundamentales van destacándose solamente, como un rendimiento indirecto, sobre el fondo de los progresos de la investigación objetiva. Cuanto mayor es la pureza con que el pensamiento se eleva en su consideración y dominio de la realidad exterior, más nítidamente van desglosándose los testimonios "subjetivos" y las facultades de los sentidos.

Heráclito y los eléatas, la atomística y la filosofía de la natu-

<sup>6</sup> Zeller, *Philosophie der Griechen*, t. I, pp. 1 y 141; sobre el conjunto del problema v. t. I, pp. 1,126 ss.

pedocles diverg

se principios

urantes es el pensamiento.

poco para Platon se nunca la psicología el fin en sí, sit  
ante el medio examinado y conspiciendo la dependencia  
de los contenidos del conocimiento pero precisa

de nos por

de este pens

origina. El se  
en el Tecteto,  
agradab a cr

psicológico de las percepciones de lo sensible  
análisis del concepto de lo agradable y lo des-  
Eilebe han podido ser completados evidente-

in haber sido modificari

mas ese

debe

ante

concepto de la conciencia. Pero, ya este que  
intimera ya su unidad interior, con el modo de pensar  
no cie mente con el de un Locke o un Hume, per  
ning un Kant. A parte de Zel

ezar examinando el desarrollo del

modernos, atendiendo a su curso psicológico y a sus  
nes y preocupándose "mucho menos por el modo como  
nacen filosofos las nociones y los conceptos que por la vigencia  
por el conocimiento". Ahora bien, estas afirmaciones,

onen de esta

una estrecho que existe entre él y las tendencias funda-  
es de la crítica objetiva del conocimiento,

poco basta aquí con atenerse al otro criterio de la distin-  
tomado de la significación metafísica de la teoría de la  
In efecto, incluso reconociendo que la concepción de Plato

no tiene opresión, en sus últimos escritos  
nie el hecho indudable e incontestable de

Platón a  
saber. El  
más tarde  
lógico de  
nificación  
la sencilla pregunta  
lesquiera que sean los factores  
en detalle— aquella "sintaxi-  
nes" que se han

Sí, el objeto  
tómicos podría, en  
filosofía griega co  
la teoría, del con

Aquí no pod  
fases típicas  
aquella que  
los conceptos

Dejando  
que el pens  
absorbido pe  
dades esen  
en seguida

problema. La  
del hombre  
informa  
Euclides, at

ciendo como razón de ello  
habían creído, los cuales se  
trar con una razón, ejemplo  
señalados en  
lé esta tesis

do los principios desde un punto  
por la vía del pensamiento y  
materia" (ἀνοίθην τὰς ἀρχὰς  
νοεῶς τὰ θεωρήματα διαγράμ-

Así, frente a la geometría

Euclides, B  
pr. 279

definición del concepto del  
ción que haya podido dar  
o el fundamento y el origen  
ta y se reconoce en su sig-  
τι ἐπιστήμη, aparece —cua-  
proceso de desarrollo revista  
ante nuestras representacio-  
gua.

os distintos fenómenos his-  
n que en el conjunto de la  
na, si no queremos decir a

que destacar algunas de las  
ctoria vista en su conjunto:  
fluencia han ejercido sobre

ica de la naturaleza, en la  
ía, en realidad, totalmente  
encia a descubrir sus cuali-  
trina pitagórica nos revela

rudimentos de las ciencias  
iva de sí mismo, por parte  
e podemos dar crédito, nos  
o, en su comentario sobre

geometría a Pitágoras, adu-  
diferencia de quienes le  
ban, generalmente, a ilus-  
cos y con algunas pruebas  
fué el primero que formu-

encia general, "consideran-  
gando a fondo los teoremas  
recurrir a la ayuda de la  
σκοπούμενος καὶ αὐτὸς καὶ

egipcios, absorbida todavía

(de la Γεωμετρικὴ Ἱστορία de  
Ber Vorsokratiker, Berlin, 1903,

enteramente por los fines prácticos inmediatos de la agrimensura, vemos cómo apunta aquí por vez primera y cómo pugna por imponerse el criterio de una ciencia geométrica pura, estrictamente deductiva. Se descubre de este modo un *nuevo tipo de verdades* cuya existencia y cuya certeza descansan exclusivamente sobre sí mismas, sin necesidad de que se pregunte para nada, en ellas, por la existencia de los sujetos individuales ni por los ejemplos concretos en que se apoyen.

Cierto es que el pensamiento no acierta todavía a expresar y retener este contenido más que dándole la forma del ser. Y así, la auténtica esencia de las cosas no puede seguirse buscando en las sustancias sensibles concretas de los físicos, sino que su fundamento debe descubrirse en una materia primigenia general, que vive puramente en el reino del pensamiento. Por donde la doctrina pitagórica, si nos fijamos en el punto de vista y en la *categoría* especulativa sobre que descansa, aparece todavía estrechamente entrelazada con la filosofía de los jonios, a la cual infunde, por otra parte, un contenido totalmente distinto. Para dar satisfacción al nuevo modo de ver el *conocimiento* y su estructuración, se concibe ahora un nuevo tipo de *sustancia*.

Los fragmentos de Filolao subrayan claramente, en precisa y fecunda forma, la unidad de estos dos aspectos. Todo lo *cognoscible*, cuando está llamado a ser objeto de *saber*, tiene necesariamente que participar del *número* y de su esencia, "ya que sin él no es posible comprender ni entender nada" (fragm. 4).<sup>8</sup> "Pues la naturaleza del número infunde conocimiento, guía e instruye a cualquiera en cualquier cosa que le resulte dudosa o desconocida. Si no existiesen el número y su esencia, nada sería claro en las cosas para nadie, ni en sus relaciones consigo mismas ni en sus relaciones con otras cosas. Pero el número hace que todas las cosas, puestas en consonancia dentro del alma con las percepciones de los sentidos, sean cognoscibles y se correspondan unas con otras conforme a la naturaleza del gnomon, prestándoles corporeidad y disociando y separando cada una de por sí las relaciones entre las cosas, tanto las que limitan como las ilimitadas" (*σωματῶν*

<sup>8</sup> Καὶ πάντα γὰρ μὲν τὰ γινωσκόμενα ἀριθμῶν ἔχοντι οὐ γὰρ οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου. Filolao, fragm. 4, en Diels, *op. cit.*, p. 250.

καὶ σχιζῶν τοὺς λόγους χωρὶς ἐκάστους τῶν πραγμάτων τῶν τε ἀπειρῶν καὶ περαινόντων).

El número es, pues, lo que de una parte ilumina y esclarece el caos del *alma*, delimitando con arreglo a medida y ley la difusa variedad de las percepciones, mientras que, de otra parte, da a los objetos del conocimiento su forma y su trabazón fijas. Solamente el número nos garantiza la autenticidad inmutable del ser, ya que su concepto excluye toda posibilidad de falacia, no pudiendo nunca inducir a engaño a la conciencia cognoscente.

"La naturaleza misma del número, de la que es inseparable la armonía, es incomparable con la menüra. Esta no cabe en su naturaleza; lejos de ello, la verdad es originariamente inherente e innata al concepto del número."<sup>9</sup>

El contenido de la realidad se define aquí, ciertamente, de un modo dogmático, pero con un dogmatismo que no reconoce por encima de sí otros intereses ni otras exigencias que los impuestos por la pauta del *conocimiento* mismo. Es el concepto científico puro, que se impone aquí por vez primera, de un modo absoluto. Aunque se entremezclen aquí indistintamente el concepto y el ser, los principios intelectuales y las cosas de los sentidos, vemos que —por muy paradójico que ello parezca— incluso este límite del modo pitagórico de pensar se acredita como un poder histórico creador. Si los pitagóricos se hubieran detenido en el verdadero contenido de su descubrimiento, se habría abierto ante ellos todo el campo de la matemática pura; pero lo que hace de ellos los fundadores de la investigación *empírica* es precisamente el hecho de que vayan más allá, reduciendo directamente a unidad los dos elementos, la materia y el pensamiento. No debe olvidarse que los primeros rudimentos de la astronomía científica y de la física exacta deben su origen precisamente a esa audaz *anticipación* del pensamiento. El encanto y la repercusión de esta manera de pensar se revelan y cobran cuerpo todavía en los mismos umbrales de la época moderna, en las ideas de Juan Kepler.

Ahora bien, este punto de partida de la filosofía griega imprime ya un carácter peculiar e inmutable a toda su trayectoria ulterior. Basta comparar la filosofía griega con otros procesos his-

<sup>9</sup> V. Filolao, fragm. 11, en Diels, *op. cit.*, p. 253.

tóricos de especulación, por ejemplo con la historia del pensamiento indio, para percatarse de esta característica suya distintiva a que nos referimos. En la medida en que podemos formarnos un juicio acerca de estos problemas a base de traducciones y de informes, vemos que los pensadores de la India, aunque revelen una sorprendente coincidencia en cuanto al contenido metafísico de las diferentes doctrinas, acusan, sin embargo, notables divergencias en lo tocante a la *tendencia* del pensamiento a que estas doctrinas deben su origen.

El gran motivo fundamental e inmediato de la filosofía griega: el pensamiento del "fluir de las cosas", figura entre aquellos rasgos típicos y generales de la imagen metafísica del mundo que suelen revelarse por igual en las trayectorias separadas e independientes del pensamiento. Casi al mismo tiempo que lo formula Heráclito, lo encontramos expresado y desarrollado en seguida en toda su agudeza y finura dialécticas, hasta en sus últimas consecuencias, por la doctrina budista.

El pensamiento de la *sustancia* es arrancado también aquí en sus raíces lógicas: donde la intuición nos habla de "cosas" permanentes, el pensamiento sólo ve un *proceso* perennemente renovado, en el que únicamente la arbitrariedad subjetiva se empeña en buscar puntos fijos de apoyo y de quietud. La concepción budista —en una crítica que va todavía más allá que la de Heráclito en cuanto a energía especulativa— niega toda posible aplicación del concepto de sustancia, no sólo en el campo de la naturaleza, sino también en la esfera de la vida interior: también el "yo" se disuelve, según esta concepción, al igual que el objeto, en una serie de *acercamientos* y *procesos* no engarzados entre sí por un "portador" o exponente objetivo.<sup>10</sup>

Ahora bien, mientras que en el budismo todos estos pensamientos se orientan simplemente a la meta ética y religiosa de la redención, perdiendo todo punto de apoyo y toda verdadera esencia fuera de este destino, en Heráclito no son otra cosa que el andamiaje externo de una fundamental concepción *lógica*. En la base misma de la concepción estética fundamental del incansable devenir, nos encontramos con el concepto de una *ley uni-*

<sup>10</sup> V. acerca de esto, Oldenberg, *Buddha*, 4ª ed., Stuttgart y Berlín, 1903, pp. 289 ss.

versal que domina este proceso y hace de él, en sí mismo, un proceso continuo y uniforme.

Este nuevo pensamiento se trasluce por debajo del lenguaje metafórico del mito. "El Sol no rebasará sus medidas; si lo hiciera, se encargarían de volverle a ellas las Erinias, guardadoras del Derecho."<sup>11</sup>

Todo conocimiento, todo esfuerzo de la investigación, tiende a descubrir y expresar esta universal *ley de la razón*, que impera por encima de todo acontecer especial y de todos los pensamientos de los individuos: Ἐν τῷ σοφῶν ἐπίστασθαι γνῶμην, ὄρεθ' ἐκυβέρονθε πάντα διὰ παντῶν.<sup>12</sup>

Pero, no hay razón para pensar que el contenido de la concepción fundamental de Heráclito se reduzca a este giro panteístico. También las *religiones* tienden, en su más alto desarrollo especulativo, a remontarse hasta el concepto de una ley cósmica suprema, sustraída en su acción rigurosa e inquebrantable a toda arbitrariedad de los hombres y los dioses.

Los Vedas expresan esta visión del mundo en un concepto que empieza designando el curso y la órbita ordenada de los astros, hasta que, en una línea de desarrollo cada vez más abstracto, se eleva hasta el pensamiento general de una total *ordenación* del universo. La palabra *rita*, que los Vedas emplean para expresar este pensamiento, guarda estrecha afinidad etimológica, según Max Müller, con las raíces de que brotan las palabras "ordo" y "ratio".<sup>13</sup> Sin embargo, cuanto más en cuenta se tengan todas estas analogías, más claramente se destacará el momento característico y diferencial del pensamiento griego. El concepto de *ley*, en la forma y con el sello que le da Heráclito, acusa claramente la influencia del nuevo ideal del saber *matemático*. Tienen toda la razón quienes ven en él la consecuencia y el desarrollo de las fundamentales ideas pitagóricas.<sup>14</sup>

"Este cosmos, que es el mismo para todos los seres, no ha

<sup>11</sup> Heráclito, fragm. 94; Diels, pp. 79 s.

<sup>12</sup> Heráclito, fragm. 41 (Diels, p. 73); cfr. fragm. 1 y 2.

<sup>13</sup> V. Max Müller, *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India*. Lecture V (New impr. Londres, 1898, pp. 241 ss.)

<sup>14</sup> Gomperz, *Griechische Denker*. Leipzig, 1896, t. I, pp. 61 s.

sido creado por uno de los dioses o de los hombres, sino que ha existido y existirá siempre: es un fuego eternamente vivo que se enciende y se apaga con sujeción a medidas" (fragm. 30).

En este concepto de la *medida* se expresa un momento fundamental de la cultura griega, que, partiendo de la ciencia, penetra y domina por igual todas sus partes.

También en la filosofía de los eléatas cabe distinguir con bastante claridad los motivos generales que la entrelazan con el movimiento total del pensamiento *metafísico*. El modo como surge y se impone en Jenófanes la teoría de la pan-unidad, obedeciendo a impulsos religiosos, tiene asimismo su correspondencia exacta en la filosofía india.<sup>16</sup>

Sería estéril, sin embargo, querer detenerse en este juego de analogías, ya que más fuerte que todas ellas es la característica diferencial que se impone. El problema de lo "lógico" se ofrece por vez primera a consideración de un modo consciente y por separado. Si hasta aquí se daba siempre tácitamente por supuesta una relación y una interdependencia entre el ser y el pensar, pero sin llegar a determinarla ni a razonarla nunca de un modo seguro, ahora se invoca la actividad consciente del pensamiento, el "logos" mismo, para examinar y resolver críticamente el problema: *Κρίναι δὲ λόγῳ πολὺθηρὸν Ἐλεγχὸν ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα*.

Al margen y por encima de cualquier otra instancia, el pensamiento se ocupa ahora de circunscribir la órbita del ser y lo determina como una unidad inmutable e indestructible, en sí misma y dondequiera indivisible y exenta de lagunas.

Pero, aunque todos estos criterios se obtengan puramente en las alturas de la dialéctica abstracta, estrándoles vedado el mirar hacia atrás sobre el mundo de los fenómenos sensibles, tampoco aquí se rompe sino en apariencia la trabazón con la *ciencia exacta*.

En las aporías de Zenón, sobre todo, y pese al resultado puramente negativo al que conducen al parecer, se sienta ya el fundamento primero para la futura teoría de los principios matemáticos. Guiándose también por especiales consideraciones his-

<sup>16</sup> Para tener una idea clara de esta conexión, consúltense especialmente las obras de Max Müller, *op. cit.*, p. 241, y Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, t. I, secc. 2: "La filosofía de los Upanishads", Leipzig, 1899, pp. 204 ss.

tóricas, se ha sostenido como probable que fuese la *teoría pitagórica* de los números la que sirviera de punto de mira a las pruebas de Zenón. La crítica de este pensador no va dirigida únicamente contra la intuición directa y sensible de las cosas, sino contra una concepción científica del mundo que —perrechado tan sólo con el medio especulativo de la cantidad *discreta*— cree poder dominar por el pensamiento la continua variedad y el movimiento.<sup>16</sup>

Se descubre y destaca ahora el principal defecto de la teoría pitagórica, consistente en que en ella se funden y mezclan la materia y la forma, en que lo "abstracto" no llega a desgajarse nunca en toda su pureza de lo empírico y lo concreto. Aunque fuese un principio puro del pensamiento el que postulase aquí el *elemento* del ser, el *engarce* del ser se afirmaba exclusivamente a base de la experiencia sensible, pero sin fundarlo sobre un nuevo *concepto*. Mientras este *concepto* no se descubriese, mientras no se encontrase un medio *lógico* puro para pensar la magnitud continua, su "ser" tenía que seguir siendo algo problemático.

Veámos hace un momento cómo en los Fragmentos de Filolao se proclamaba el número como necesaria premisa de toda *disociación* en el pensar y en el ser: ahora, se pone de manifiesto que ningún camino vuelve a conducir de la disociación por él operada y representada a la originaria unidad y totalidad, es decir, que el número no puede recobrar ni reconstruir en sus partes integrantes el contenido por él desintegrado.

El número y la variedad discreta —así podría resumirse la argumentación zenoniana— no dan una respuesta al problema de la *magnitud*: ¿cómo podríamos reconocer en ellas las condiciones de toda *verdad* y de todo *ser*? El mismo ser es concebido aquí como *magnitud*, es decir, como *todo* continuo, indivisible. Lo que no se representa bajo esta forma, lo que no llena el pensamiento como un contenido cerrado, uniforme e indistinto, no posee realidad auténtica alguna.

Tal es la doble faz del ser de los eléatas: de una parte, no es otra cosa que el conjunto y la síntesis de los postulados generales establecidos por el pensamiento, en tanto que, de otra parte, se presenta ante la conciencia cognoscente inmediata como intui-

<sup>16</sup> Cfr. Tannery, *Pour l'histoire de la science Hellène*, París, 1887, chap. X, pp. 247 ss.

ción bajo la imagen de la esfera perfectamente redondeada. El concepto del ser desemboca y se sume en el concepto de la "plenitud": la unidad del todo se torna en sinónima de la plenitud total del espacio, sin dejar en él la menor laguna.

En este resultado dual y contradictorio radica el verdadero impulso del progreso ulterior. El mismo giro crítico que opera el tránsito de la filosofía pitagórica a la eleática, afrontado y llevado a cabo de un modo más agudo, basta para explicar el desarrollo de la atomística a base de la teoría de Parménides. El conocido relato de Aristóteles sobre las causas que dieron nacimiento a la teoría atomística, pone ya en claro esta conexión.

Mientras que algunos filósofos antiguos —leemos en Aristóteles—, convencidos de que bastaba con atenerse al concepto, negaban la percepción y miraban por encima de ella, postulando por tanto el ser como lo uno y lo inmóvil, Leucipo por su parte, y en contraposición con esto, creía poseer fundamentos racionales que, en consonancia con la percepción, no destruían la generación ni la corrupción, el cambio ni la multiplicidad de las cosas. En efecto, mientras que, de una parte, deducía de los fenómenos que sin espacio vacío no podía haber movimiento, de otra parte hacía a los adalides de la teoría de la pan-unidad la concesión de que el vacío era un no-ser, llegando así a la conclusión de que este no-ser era tan necesario y tan indispensable para la existencia de la ciencia de los fenómenos como aquel supuesto "ser" exclusivo.<sup>17</sup>

Es, pues, el análisis del contenido y de la tarea de la ciencia empírica, la fuerza conceptual de este análisis, lo que nos obliga, saliendo al paso de las apariencias de los sentidos, a postular y admitir el vacío. Lo que perdura en este análisis como el momento fundamental originario que se resiste a ser desintegrado demuestra con ello su derecho y su razón de ser, ya se acredite y se presente o no ante la conciencia en una intuición objetiva. Μῆ μᾶλλον τὸ δέν ἢ τὸ μηδέν: el "uno" no descansa sobre un fundamento más firme ni puede alegar pretensiones más fundadas que el "ninguno".<sup>18</sup>

La dualidad interna contenida en la afirmación de Parménides de la identidad del pensar y el ser consiste en que, mientras

<sup>17</sup> V. Aristóteles, *De generat. et corr.* A. 8 324<sup>b</sup>, 35 (en Diels, 358 y 112).

<sup>18</sup> Demócrito, fragm. 156, en Diels, p. 433.

de una parte proclama el pensamiento como pauta suprema e independiente, de otra parte sólo reconoce los contenidos conceptuales que se expresan y tienen su sello en un "ser", en un contenido sustancial concreto. La relación invierte, ahora, sus términos: el ser es postulado como el remate y el punto necesario de apoyo del pensamiento, el cual carecería, de otro modo, de todo nexo fijo. "Pues sin el ser, en el que aparece expresado, no podrás nunca dar en el blanco del pensar, puesto que fuera del ser no existe ni existirá nunca nada".<sup>19</sup>

Esta indisoluble conexión del puro "enunciar" y la existencia a que se refiere constituye, al mismo tiempo, su determinación y su límite. Ahora, sólo podemos pensar la verdad en cuanto pensamos alguna cosa.

Al descubrir críticamente las fallas interiores de este concepto de la verdad, Demócrito fundamenta con ello, a la par, la necesidad objetiva de los átomos y del vacío, como las dos formas fundamentales sobre las que se erige la realidad empírica. En vano los historiadores de tendencia empirista se esfuerzan por relajar este nexo lógico interno entre la atomística y la teoría de los eleatas, no acertando a comprender que un sistema basado íntegramente en el "puro pensar" se convierta en punto de partida de una teoría que constituye el verdadero fundamento de la ciencia empírica exacta.<sup>20</sup>

La teoría de Demócrito no surge cediendo en las rigurosas exigencias conceptuales de los eleatas, sino por el contrario, desartrollándolas de un modo más preciso y aplicándolas más consecuentemente a los fenómenos. Lo que esta teoría se propone restaurar no es el mundo inmediato de los sentidos —el cual aparece ahora caracterizado con mayor fuerza que nunca como un producto del conocimiento confuso, de la σκοπτή γνώμη—; no, lo que Demócrito reconoce y traza en firmes contornos lógicos es el concepto general de la experiencia y del ser empírico. Para asegurar este concepto, se necesita, según Demócrito, no sólo el pensamiento de la sustancia, al que se atenía la teoría eleática, sino también y por igual el pensamiento de la relación.

En la concepción originaria del concepto, tal como la veía

<sup>19</sup> Parménides, *περὶ φύσεως*, V. 35 ss. (Diels, p. 124.)

<sup>20</sup> Gomperz, *Griechische Denker*, t. I, pp. 278 s.

Parménides, había acabado por deslizarse, sin embargo, una intuición inmediata del ser, la cual y en vista de que sólo podía existir un ser, tenía necesariamente que ir desplazando y aboliendo la imagen empírica del devenir. La atomística no intenta ya seguir representándose sus conceptos en este sentido concreto, sino que los concibe como un *μηδὲν*, es decir, como una mera *forma de la relación*, y gracias a ello y precisamente con esta renuncia, recobra el auténtico contenido fundamental del ser fenoménico. Lo real vuelve a llenarse para ella de variedad y de movimiento, puesto que el pensamiento se ha liberado aquí de la vinculación a un ser rígido y absoluto.

Es ahora cuando se supera de un modo verdadero y positivo la falla que la crítica eleática había puesto de manifiesto en la teoría pitagórica: se crea un esquema y un prototipo puramente conceptual, no sólo para los elementos del ser, sino también para las relaciones y las referencias que entre ellos se establecen. Los conceptos del átomo y del vacío suministran ahora lo que no le era dado suministrar al simple número matemático, a saber: la comprensión exacta de la pluralidad de los fenómenos.

Así, pues, todo el pensamiento de los presocráticos, si nos fijamos en sus puntos lógicos culminantes, nos ofrece en todas sus partes el panorama de un desarrollo necesario en sí y constantemente ascensional. La imagen simplista de la realidad va pasando cada vez más a segundo plano, para dejar sitio a esquemas puramente conceptuales y racionales, que constantemente se complementan los unos a los otros. La fantasía mítica, en sus intentos anteriores de descifrar los orígenes del ser y del devenir, va cediendo paso a paso ante la fantasía constructiva de la matemática y de la ciencia.

Sin embargo y a pesar de toda la libertad y la amplitud de la mirada que con ello se abría, vemos que todas las fases anteriores se caracterizan y aparecen entorpecidas por un límite común. Todas ellas convierten los contenidos del ser en contenidos del pensamiento; pero su atención se dirige única y exclusivamente al *producto*, no al *proceso* de esta transformación. La *función* del pensamiento puro en forma de conceptos sigue ocultándose todavía por entero detrás de sus resultados, sin manifestarse en un criterio diferenciado y consciente. El mérito incomparable y eter-

no de la teoría platónica de las ideas consiste precisamente en haber hecho de esta función su verdadero y originario *objeto*, convirtiéndolo en centro de toda consideración filosófica.

Se aduce en contra de la filosofía platónica, de vez en cuando, la objeción de que no introduce en nuestras consideraciones un verdadero "principio" científico, sino que se limita a condensar y reducir a unidad sistemática el contenido de los principios anteriores a ella, sacándose de aquí la conclusión de que con esta filosofía comienza ya a decaer poco a poco la gran fuerza especulativa del espíritu griego.

En realidad, la teoría de las ideas no se caracteriza por ningún contenido material nuevo, por ningún *especial* fundamento científico de explicación. Todo su sentido y toda su originalidad se cifran en la nueva *luz* que esta teoría derrama sobre el *campo total* del saber. Su grandeza histórica se revela en el hecho de penetrar y esclarecer las fuerzas que hasta ahora venían impulsando, sin que se tuviera consciencia de ello, todo el proceso del pensar. De este modo, y rompiendo aparentemente el desarrollo de la construcción sintética, retrotrae al espíritu con tanta mayor profundidad a su verdadero fundamento.

En este aspecto, Platón es un auténtico *socrático*, que, no añadiendo nada nuevo al arsenal de los principios, se convierte, precisamente por esta fecunda "ignorancia", en el autor de la *introspección* filosófica. Y del mismo modo que Sócrates partía de la *consciencia de sí mismo*, no para bucear en los misterios y las profundidades de la vida del alma individual, sino para descubrir la ley *objetiva* de lo moral, Platón proyecta su inquisición sobre las actividades del conocer solamente para plasmar de este modo el contenido permanente y seguro que de ellas se desprende. Su tema y su problema exclusivo no es ya el ser, cualesquiera que sean la forma y la transformación bajo las cuales pueda captársele, sino pura y simplemente el *saber* y los fundamentos sobre los que éste descansa.

Se comprende, pues, que, al llegar a las cimas de su propia especulación, el propio Platón tendiera a considerar todas las soluciones de sus antecesores, a las que a cada paso se refiere, casi como un mito, puesto que dan constantemente por supuesto lo que única y precisamente se trata de demostrar. Y de este juicio

no se salva ni siquiera el "padre Parménides", a quien Platón coloca como "grande y venerable" por encima de todos los demás pensadores y cuya noble profundidad no se cansa de ensalzar. Lo mismo él que cuantos se habían aventurado de un modo o de otro a la "separación" (*χωρισμός*) del ser para determinar de qué clase era y qué variedad encerraba, habían procedido, según él, de un modo "algo superficial".

"Cada cual parece contarnos sus historias (*μυθόν τινα*) como a niños. El uno nos dice que el ser está formado por tres elementos, a veces en pugna entre sí y luego amistosamente unidos, puesto que existen matrimonios y procreaciones y educación de lo procreado. El otro lo presenta como algo doble, lo húmedo y lo seco o lo caliente y lo frío, combinando y ordenando ambos elementos. Los eléatas, por su parte, entre nosotros, comenzando por Jenófanes y aún desde antes, cuentan la historia como si lo que llamamos el Todo no fuese sino lo Uno. Pero ciertas musas jónicas y sicilianas vienen después y opinan que es más seguro combinar ambas cosas y decir que el ser es al mismo tiempo lo vario y lo uno, entrelazado por el odio y por el amor... No es fácil, a la vista de todo esto, concluir si alguno de ellos dice la verdad o no, y no cabe duda de que sería irrespetuoso tratar de hacer reproches a hombres tan venerables del pasado. Lo que sí puede afirmarse sin faltar al respeto a nadie es que todos ellos, cada cual a su modo, hacen poco caso de nosotros, gentes vulgares y sencillas; no se cuidan para nada de si podemos seguirles o nos quedamos atrás... Me parece que deberíamos adoptar el método de preguntarles, como si los tuviésemos delante de nosotros. Vosotros, los que decís del Todo que es caliente o frío o predicáis de él cualquier otra pareja de términos antagónicos, ¿qué es lo que en realidad queréis decir de estos dos términos, cuando afirmáis de cada uno de ellos en particular y de los dos juntos que *son*? ¿Qué debemos entender nosotros por este vuestro ser? Puesto que no acertamos a salir de nuestra perplejidad, decidnos claramente qué es lo que tratáis de expresar, cuando habláis de lo que "es"? Al parecer, lo sabéis desde hace ya mucho tiempo, mientras que nosotros, creyendo saberlo ya desde antes, lo ignoramos y no acertamos a salir del atolladero".<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Platón, *Sofista*, 243 C ss.

Bien podemos afirmar que, en este punto, alcanza Platón la cúspide del método socrático. Nos enseña, como vemos, a preguntar en contra del concepto general del ser, dándonos a entender bien claramente con ello que ninguna respuesta tomada del campo mismo del ser podría penetrar ya en la profundidad del nuevo problema.

El nuevo camino que Platón nos señala pasa por el *análisis del juicio*. ¿Qué significa atribuir a un sujeto un determinado predicado, decir, por ejemplo, que A es B? ¿Dónde residen el fundamento y la garantía del enlace que postulamos y afirmamos sencillamente en el pensamiento?

Si miramos al campo del ser sensible, necesariamente tiene que parecernos arbitrario y carente de razón cualquiera de estos nexos anudados por el pensamiento.

A ningún objeto empírico corresponde ninguna determinación de manera absoluta y para siempre, sino que cada objeto es unas veces esto y otras aquello, unas veces grande y otras pequeño, ora pesado, ora ligero, según el sujeto que lo capte y el momento en que éste lo haga. El verbo copulativo "es" sólo confiere a los estados concretos del ser una duración y una unidad aparentes y engañosas.

Platón va descubriendo paso a paso, con magistral claridad, esta ilusión de la "existencia". Vemos cómo van sustituyéndose unas a otras, en abigarrado desfile, diversas características y cualidades que no guardan entre sí la menor conexión: ¿con qué derecho podríamos intentar atribuir a este incansable e incoherente acaecer un "portador" objetivo permanente? No encontraremos aquí el menor soporte o punto de apoyo, y del mismo modo que no podríamos retener a través de todo esto *objeto* alguno, no podríamos tampoco, bien considerada la cosa, hablar de una *cualidad* permanente o de un *sujeto* idéntico.

Nada es en sí mismo ni un *uno* ni una cualidad cualquiera o un conjunto determinado de cualidades, ni un "algo" ni un "tal", ni un "yo" ni un "tú", "sino que todo *deviene* por medio del movimiento, el cambio y la mezcla de lo uno con lo otro, aunque, empleando una expresión falsa, digamos que *es*".

Por donde tampoco en lo sucesivo debemos emplear los términos del "así" o del "no así", términos que encierran ya el vano



intento de *fixar* las cosas, "sino que quienes así se expresan deben encontrar otro lenguaje, ya que no existen todavía palabras para expresar su concepción fundamental; debería, propiamente, ser algo así como 'en modo alguon' (οὐδ' ὅπως), como la expresión más adecuada y más exacta, cuando se trata de denotar lo indeterminado (ἄπειρον)".<sup>22</sup>

Ahora bien, ¿podemos decir que esta última conclusión sea realmente cierta y obligada? El *ser*, la permanencia inmutable de las cosas de los sentidos se ha esfumado ante nosotros para siempre e irremisiblemente. Pero, ¿acaso deberemos renunciar también por ello al concepto de la *verdad*? ¿No existirá más bien un campo de verdades, un conjunto de afirmaciones científicas independiente por entero de la *existencia* de determinados sujetos empíricos?

Desde el descubrimiento de la geometría pura y de la aritmética pura, se ha abierto ante nosotros una clase de juicios que no dicen referencia a las cosas del mundo de nuestras percepciones, sino a los puros postulados conceptuales de las figuras y los números. Podemos considerar *por sí mismos* los números "cinco" y "siete", indagar sus mutuas relaciones y su suma, sin necesidad de representarnos el concepto de "cinco y siete hombres". Los *objetos* pueden cambiar constantemente, pueden convertirse de grandes en pequeños, de iguales en desiguales, pero la significación que atribuimos a los *conceptos* de "magnitud" e "igualdad" seguirá, a pesar de ello, siendo la misma. La aparente e imprecisa igualdad de dos trozos de madera o dos piedras graba en nuestra conciencia el "concepto mismo de la igualdad", nos indica lo que el predicado de "igual" tiene de uniforme y de permanente en todos los juicios empíricos en que se presenta, por muy diferentes que ellos sean. No importa que las cosas nazcan y desaparezcan, que revistan nuevos y nuevos predicados y modalidades, siempre y cuando el *sentido* de estos predicados *permanezca invariable*.

Fijar y afianzar ese sentido y retenerlo a través de todos los cambios de los ejemplos empíricos: tal es la misión y la fuerza de la *definición*, que crea con ello una *constancia* superior y pu-

<sup>22</sup> Platón, *Teeteto*, 152 D, E, 183 B y s.

ramente conceptual, como jamás podría lograrse en el mundo de las percepciones. Es ella la que condensa en la unidad fija y firme del concepto las formas desorientadas y fugaces de la "representación", "imprimiéndoles de este modo el sello del ser".<sup>23</sup> Y lo que caracteriza a este nuevo ser es que no existe para nosotros desde el primer momento, sino que lo descubrimos y acreditamos "al preguntarnos a nosotros mismos y llamarnos a cuentas".

De este fundamento del método dialéctico, que forma su verdadero suelo nutricional, no puede desprenderse la "idea", si no quiere perder su sentido más profundo.<sup>24</sup> La participación de los fenómenos en las ideas no significa, en este sentido, otra cosa ni representa nada misterioso: quiere decir, sencillamente, que los juicios sobre las relaciones *empíricas*, para poder revestir la *relativa* seguridad de que son capaces, necesitan recurrir a otras verdades "abstractas", a las que se retrotraen. Nada podríamos decir acerca de las relaciones entre las cosas flúidas de los sentidos, si para ello no pudiéramos dirigir la mirada a las relaciones permanentes que captamos sin mezcla y "en sí mismas" (αὐτὸ καὶ αὐτό). Si queremos delimitar y ordenar como formas fijas las percepciones sin cesar cambiantes del sentido de la vista y del tacto, si queremos "condensarlas" en la forma de la línea recta o de la esfera, no cabe duda de que el modelo de esta figura geométrica tiene que aparecer ya interiormente ante nuestros ojos y guiar nuestras consideraciones. De este modo, el pensamiento, por sí mismo y sin necesidad de ningún órgano externo, va trazando un mundo de arquetipos espirituales con ayuda de los cuales enjuicia y mide los fenómenos que ante nosotros fluyen sin cesar.

Queda así destacada y fundamentada la operación fundamental realizada por el pensamiento griego como resultado de todo su progreso.

Claro está que, a la par con esto, comprendemos también ante qué dificultades interiores nos coloca en seguida este primer paso decisivo. La conciencia y el orgullo de su fundamental *descubrimiento* hacen que Platón vuelva constantemente sobre el pensa-

<sup>23</sup> V. Fedon, pp. 74 ss.

<sup>24</sup> Acerca de esto nos remitimos a la profunda y exhaustiva exposición de Natorp, en la que se investiga a fondo y se ilumina en todos sus aspectos este problema: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig, 1903.

miento de la ciencia *pura* y destaque una y otra vez la *separación* existente entre el mundo de los eternos arquetipos conceptuales y el reino mudable y transitorio de los hechos concretos.

Llevado de una fecunda unilateralidad, se atiene al pensamiento de la rigurosa deducción teórica, negándose a todo intento de medir el carácter y el valor lógico de una ciencia por el empleo que de ella pueda hacerse en el campo de lo empírico. Considera banal todo lo que sea querer restringir y limitar el conocimiento a sus *aplicaciones* concretas. La verdadera utilidad de la aritmética, por ejemplo, reside para él en que "eleva el alma y la obliga a encuadrar los números como tales en pensamientos, no dándose jamás por satisfecha cuando alguien le presenta números revestidos de cuerpo visible y tangible, realizando su investigación a base de ellos". Por donde la característica general y distintiva de lo *matemático* consiste en que obliga a la conciencia a servirse del pensamiento mismo en toda su pureza para el fin de la verdad misma (αὐτῇ τῇ νοήσει χρῆσθαι ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν). Del mismo modo que el verdadero valor de la astronomía y de las ramas a ella afines del saber, valor casi siempre ignorado y "difícilmente asequible", es el de que por medio de estas disciplinas se purifica y estimula un órgano del alma que bajo otras ocupaciones degenera y se ciega, siendo así que su conservación vale por mil ojos, ya que sólo a través de él puede verse la verdad.<sup>25</sup>

La tendencia y la orientación fundamental del pensamiento que se traslucen en lo anterior permiten comprender por qué con la correlación de la experiencia y el pensamiento se combina y entrelaza constantemente su *análisis*. Es principalmente la lucha contra la sofística que tendía a suprimir la rigurosa diferencia entre percepción y concepto, lo que mantiene permanentemente en pie la contraposición.

No faltan, sin embargo, en Platón los intentos de estrechar cada vez más las relaciones entre ambos campos del "ser" y de comprobar el papel y la función de las ideas en la elaboración del problema de la *experiencia* misma; más aun, este problema forma innegablemente el pensamiento central y la fuerza propul-

<sup>25</sup> Platón, *República*, 252 D ss.

sora de los que brota toda la segunda fase de la filosofía platónica, con su autocrítica de la teoría de las ideas. Así, vemos que en el *Símposio* aparece ya el eros dialéctico como el mediador llamado a engarzar de nuevo los dos campos distintos y dispares del ser, el de lo divino y el de lo mortal, el de lo sensible y el de lo inteligible, articulando de esta manera el todo en sí mismo.

El mundo corpóreo, así concebido, no constituye ya el reverso y el desecho del ser de la idea pura, sino que se convierte en la fase y el escalón necesario para remontarse al mundo de las puras formas. Y en el *Sofista*, esta misma mediación se establece en un sentido rigurosamente lógico y libre de toda metáfora, mediante el pensamiento de la comunidad de los géneros (κοινωνία τῶν γενῶν). Cada "especie" no constituye ya un contenido aparte, que exista y pueda ser conocida por sí sola, sino que cobra su fuerza y su vigencia únicamente mediante la relación y el nexo que establece con las otras.

De este modo, al condicionarse mutuamente las ideas y actuar conjuntamente en una *operación* común, se abre la perspectiva de que puedan determinar con ello, penetrándose de una manera cada vez más perfecta, el campo mismo de lo mudable. El "movimiento" mismo de la idea aparece, así, como una condición fecunda y necesaria del saber.<sup>26</sup>

No importa que en los diálogos de la última época siga manifestándose de un modo cada vez más ostensible la vieja antítesis dualista entre el reino del ser y el reino del devenir y que en el *Filebo* se niegue en redondo la posibilidad de una ciencia rigurosa y exacta del nacimiento y los cambios de este mundo empírico: ello sólo demuestra una cosa, y es que el propio Platón no acertó a resolver el conflicto con entera claridad en el terreno de los principios. Por mucho que en la forma de la física empírica que nos ofrece el *Timeo* atribuyamos al mito —y el propio Platón traza claramente y sin la menor reserva la divisoria que separa estas manifestaciones de una prueba rigurosa—, queda en pie siempre y reclama su fundamentación objetiva e histórica el hecho de que no es posible encontrar la explicación última de la realidad especial de la experiencia partiendo de los principios lógicos puros de la teoría de las ideas.

<sup>26</sup> *Sofista*, p. 249 A - D.

No cabe duda de que la barrera puesta a la teoría de las ideas en su desarrollo guarda la más estrecha relación con la grandeza filosófica de su propio autor. Platón manifiéstase imbuído y dominado siempre por el sentimiento de que todo tratamiento y todo enjuiciamiento científicamente válidos de los hechos concretos presupone y requiere una determinada fundamentación puramente teórica, una *preparación* deductiva. La mezcla de fundamentos racionales y empíricos, que con tanta frecuencia encontramos en Aristóteles, choca interiormente con el modo de ser de Platón. Este no se remite nunca a la experiencia como un cómodo recurso llamado a suplir los defectos de la argumentación lógica y a llenar sus lagunas.

Platón se niega a abordar las cosas concretas antes de que su mirada se halle aguzada y plenamente preparada para ello por medio de los *conceptos*, de los *λόγοι*. Y esta total fundamentación sistemática de una ciencia de lo mudable es la que, en última instancia, echa de menos y la que necesariamente tenía que echar de menos, dado el estado de las investigaciones de su tiempo.

Constituye un hecho verdaderamente memorable para todos los tiempos el modo como este pensador, en la *República*, descubre por primera vez, partiendo del rigor y de la permanencia de su pensamiento fundamental de principio, campos enteros de ciencias que aún no podía conocer históricamente; el modo como, por ejemplo, intercala entre la geometría y la astronomía, como eslabón intermedio, la estereometría. En el mismo sentido, descubre y expresa también la necesidad de una teoría abstracta del *movimiento*.

Cuando se abandona a la contemplación de los astros, cuando se confía al encanto estético de este "variado adorno del cielo", lo hace con el fin consciente y preconcebido de encontrar en él ejemplos y pruebas en apoyo de aquel postulado del pensamiento que tiene presente en su espíritu. Va a buscar a la astronomía los *problemas* que este postulado nos plantea: "pero, dejemos estar lo que se ve en el cielo, ya que de lo que se trata, estudiando la verdadera astronomía, es de convertir de inútil en útil lo que la naturaleza ha puesto de racional en nuestra alma",<sup>27</sup>

<sup>27</sup> *República*, 529 C.

Es cierto, nos dice, que debemos considerar las configuraciones del cielo y sus cambios como lo mejor y más perfecto en cuanto a armonía interior y a regularidad entre cuanto se nos muestra en el campo de lo visible y lo corporal; pero, al mismo tiempo, no deben servirnos más que de sugerencias y de base para considerar otros movimientos mucho más exactos y uniformes, que "ejecutan la verdadera celeridad y la verdadera lentitud con arreglo al verdadero número y a las verdaderas figuras".

En estas palabras va implícito como fundamental no sólo el pensamiento de que es la hipótesis matemática las que nos lleva a reducir a formas geométricas simples las confusas y embrolladas órbitas que los astros, a simple vista, parecen recorrer, sino que, a la par con ello, se exige que abandonemos en general el campo de lo concreto para pararnos a considerar, no ya las velocidades de los *cuerpos* empíricos, sino las de "*puntos materiales*" puramente pensados, con arreglo a sus mutuas relaciones. Los círculos del firmamento deben servirnos simplemente como "*tablero*" para elevarnos a la intuición de estos movimientos *ideales* aprehensibles solamente para el entendimiento, pero no para la vista (*λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ ληπτὰ, ὄψει δ' οὐ*).

Toda esta difícil disquisición no viene a significar, en el fondo, sino que los fenómenos cósmicos no deben servirnos de estímulo y acicate de conocimiento en cuanto nos mueven a observar y describir su sucesión y reiteración empíricas, sino que tienen una función mucho más importante, que es la de suscitar en nosotros el pensamiento de una nueva rama del análisis *matemático*. En este sentido, debemos saber entenderlos y emplearlos como *paradigmas* del conocimiento puro.

Es evidente, sin duda alguna, que Platón no trata de agotar con ello el contenido de la astronomía *empírica*; pero esto revela, al mismo tiempo, que si no llega a dominarla es porque la astronomía de su tiempo, la que él tiene ante sus ojos, no se halla todavía a la altura del ideal riguroso del saber que el pensador le pone delante como un espejo y que el desarrollo moderno de esa ciencia ha venido a confirmar. No debemos perder de vista que los únicos ejemplos de investigación empírica *exacta* que Platón tenía delante eran las observaciones y los ensayos, importantes sin duda, pero muy poco extensos, de los pitagóricos.

Fué, pues, Platón quien en realidad estableció los auténticos fundamentos especulativos y la justificación filosófica para el sistema de la "experiencia", que con esto se introducía. "Ciencia" significa, para él —según la definición sentada y desarrollada en el *Filebo*— la delimitación conceptual de la materia de las percepciones, en sí ilimitada e indeterminada, por medio de la función y el vehículo del número.

En el curso de nuestras investigaciones, dice Platón, debemos establecer y admitir, ante todo, una *unidad*, para preguntarnos en seguida, una vez que nos hemos apoderado de ella, si no es posible desdoblarla de nuevo en una pluralidad: "hasta que lleguemos a ver, no sólo que lo originariamente uno es uno, múltiple e infinito, sino también *cuánto* es".

Por tanto, no podremos aplicar a un conjunto el nombre de una "pluralidad indeterminada" (*ἄπειρον*) mientras no hayamos intentado determinarla y fijarla numéricamente en todas y cada una de las direcciones en que puede llevarse a cabo esta consideración.

Quien no eche mano de este *eslabón* del número, quien conciba la unidad y la pluralidad solamente como *contradicciones* lógicas que enfrenta las unas a las otras y mezcla indistintamente, se saldrá con ello del auténtico concepto "dialéctico" de la *ciencia*, para perderse en un juego sofístico de palabras. Las diferencias cualitativas de sensación, "el más y el menos" de que cobramos consciencia en las percepciones, se circunscriben dentro de límites fijos por medio del concepto: sólo cuando el indeterminado *cuál* se ha convertido en un *cuánto* (*ποσόν*), sólo entonces podremos decir que ha alcanzado su meta el pensamiento.<sup>28</sup>

Platón traza en estas proposiciones, con genial claridad, el significado y la función de la *empírie matemática*. A nadie que juzgue las cosas con criterio histórico puede extrañarle que un pensador como él, que sólo tenía delante los contados ejemplos concretos que le ofrecía la acústica, no llegase a abarcar con la mirada todos estos fenómenos en su *extensión* completa, que no previera hasta qué grado había de llegar, en su día, la reducción y el dominio de los datos de las percepciones por las formas matemáticas puras.

<sup>28</sup> V. *Filebo*, 16, 24, 25 y *passim*.

Es éste el punto en que se ponen de manifiesto, a la par, la fecundidad objetiva de su pensamiento fundamental y los límites individuales con que tropieza en su ejecución. Platón habría incurrido en el más aventurado apriorismo si, como le piden sus críticos empiristas de hoy, hubiera extendido el reino de las ideas hasta más adentro de la materia de la experiencia de lo que lo hace, si, además de sentar el fundamento para la consideración *teórica* de la naturaleza, hubiera querido anticiparse a la construcción lógica de la física *empírica*.

Quedaba reservado a los hombres de la época moderna, a un Galileo y a un Kepler, el ser al mismo tiempo platónicos en el sentido riguroso de la palabra y auténticos empiristas científicos: para ellos, la experiencia no será ya la resistencia que hay que vencer, sino la verdadera realización y coronación de la teoría pura.

Al pasar, en la sucesión histórica de los sistemas, de Platón a Aristóteles, parece abrirse una perspectiva más amplia y más libre ante el problema del conocimiento. En efecto, por mucho que el motivo lógico pesara en la filosofía platónica, es evidente que la lógica no formaba en ella una disciplina aparte, que pudiera existir y considerarse como separada de la "dialéctica". Las concepciones metodológicas elaboradas por Platón forman también parte directa, según él las ve, del verdadero contenido objetivo de la teoría de las ideas. Sólo con Aristóteles cobran las formas y fórmulas especiales del pensamiento y de la demostración su existencia propia, como objeto de investigación aparte, independientemente de la materia sobre que versan. Parece, pues, que es aquí donde el análisis del saber ha llegado a la expresión pura del problema, elevando éste, en su conjunto, a un plano más alto de reflexión.

Sin embargo, si ahondamos en las condiciones y en la estructura de la doctrina aristotélica, en seguida vemos que esta apariencia es engañosa. Nos damos cuenta de que la lógica adquiere aquí una mayor libertad y una independencia formal a costa de renunciar a su puesto como motivo central en la estructura del todo. Por muy minucioso y sutil que su tratamiento sea, para la totalidad del sistema sólo representa un andamiaje externo y accesorio.

Lo cierto es que este sistema descansa por entero sobre una intuición y una interpretación del acaecer natural dominada por el concepto metafísico de fin.

En Aristóteles, la teoría del conocimiento no es más que una parte de su psicología, la que, a su vez, sólo puede comprenderse en conexión con su concepción biológica fundamental. Partiendo del principio biológico del desarrollo, comprenderemos, según el punto de vista de Aristóteles, el ser de las cosas y, con él, el modo y la posibilidad de su conocimiento.

Todo acaecer y toda transformación dentro de la naturaleza presupone determinadas formas originariamente existentes, que aspiran a someter y a conformar con arreglo a ellas una materia a la que se enfrentan. Estas dos potencias fundamentales del ser, la materia y la forma, contribuyen en indisoluble interdependencia a crear y hacer brotar todas las determinaciones concretas. La forma no tiene una existencia propia y autárquica aparte de la materia e independientemente de ella, sino que todo su ser se realiza en la fuerza finalista y orientadora que sobre la materia ejerce. La forma es, pues, a la par que el impulso y la causa del movimiento, el fin a que tiende, según su propia esencia, una determinada formación.

Todo el devenir de la naturaleza es descrito por Aristóteles bajo la imagen y la analogía del crecimiento de un organismo: sólo podremos comprenderlo viendo en él la continua realización y la representación concreta que en él cobra por sí mismo un principio prototípico general que desde el primer momento le sirve de base y que, pese a la resistencia de la materia, va acusándose y destacándose gradualmente de un modo cada vez más puro.

Este punto de vista del fin y el medio, que domina la explicación del acaecer especial, determina también todo el concepto aristotélico del universo. Lo que llamamos la sujeción de la naturaleza a leyes no es sino la expresión de la actividad unitaria, impresora de forma y emanadora de vida, que se manifiesta a través de todo y que hace brotar siempre formas analógicas en los más diversos y alejados campos. La naturaleza es un sistema y una gradación de fines inmanentes, que mutuamente se condicionan y se remiten los unos a los otros.

Se ha dicho, no sin razón, que en esta imagen aristotélica del

universo vuelve a traslucirse "la vivacidad poética de la concepción de la naturaleza expresada por los antiguos griegos".<sup>29</sup> Pero el encanto estético que sobre nosotros ejerce no debe hacernos cerrar los ojos a las dificultades lógicas interiores de que adolece. Tal parece, en efecto, como si, en lo tocante al principio y al planteamiento general del problema, nos viésemos de nuevo retrotraídos a los comienzos de la filosofía griega: la sustancia vuelve a ser lo primero y lo simplemente dado, lo que debemos presuponer y colocar a la cabeza en toda investigación del conocimiento. Lo "general", que en Platón presentaba, esencialmente, el sello y el cuño del pensamiento, designando el modelo o arquetipo ideal a que debe dirigirse nuestra mirada en todos nuestros predicados y juicios empíricos, es para Aristóteles una potencial real que pugna por manifestarse y por plasmarse en nuevas y nuevas formaciones especiales.

Establecido y determinado así de antemano el concepto del ser, no cabe duda de que la teoría del conocimiento de Aristóteles puede acomodarse fácilmente y sin esfuerzo a los lineamientos generales que aquí se trazan. Las cosas poseen una existencia externa y autárquica: lo único que puede hacer el conocimiento es asimilarse reproductivamente esta existencia, en todas y cada una de sus partes. Toda actividad pensante se limita a recoger y reproducir las determinaciones que de por sí existen de modo originario en el mundo de la realidad.

Forma y movimiento, color y sonido, la ordenación de la coexistencia en el espacio, lo mismo que la de la sucesión en el tiempo: son todas características fijas y acabadas de los objetos mismos; todo el problema consiste, pura y simplemente, en marcar el camino por el que se opera la transformación de estas cualidades de las cosas en cualidades del espíritu. Problema que, a primera vista, parece ciertamente insoluble, ya que no existe ningún tránsito conceptual para pasar de la materia al pensamiento, de la existencia absoluta a la conciencia.

Es precisamente en este punto donde aparece y entra en acción una distinción metafísica fundamental que domina todo el sistema: la contraposición de potencia y acto. Comprenderemos

<sup>29</sup> V. Zeller, *Philosophie der Griechen*, t. I, pp. 1, 140.

cómo los objetos existentes de por sí son desplazados al espíritu si nos paramos a pensar que lo que el alma asimila de ellos no es su plena realidad, sino solamente su "forma".

Las cosas mismas reúnen en sí, en cuanto integradas por materia y forma, un factor material y otro inteligible: lo único que al pensamiento le toca hacer, la única dificultad que tiene que resolver consiste en disolver esta integración, para rescatar en toda su pureza una de sus partes integrantes.

"Por tanto, toda percepción de nuestros sentidos limitase a asimilarse las formas sensibles (εἶδη) sin la materia, como la cera copia el signo del anillo, sin asumir el oro o el hierro de que está hecho. Lo asume como un signo de oro o de hierro, pero no en cuanto está hecho de este metal. Del mismo modo, la percepción reacciona a las impresiones de cuanto posee color, sonido o gusto, pero no capta todo esto en sus cualidades concretas e inmediatas, sino en cuanto asume en sí una determinada forma general" (ἀλλ' οὐχ ἡ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ἡ τοιοῦδί καὶ κατὰ τὸν λόγον).<sup>30</sup>

No son, por tanto —para decirlo en los términos en que la escolástica expresa este pensamiento de Aristóteles—, las cosas mismas, sino sus "species" inmatrimales, despojadas de materia, las asumidas por el pensamiento. Lo conocido es en el que conoce con arreglo al modo del cognoscente: *cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis*.

Un moderno defensor de la teoría aristotélica-escolástica del conocimiento describe este proceso así: "El objeto es instituido en el alma por medio de la *species* como un *elemento existencial de la cosa*, el cual, sin embargo, es al mismo tiempo conforme al alma".<sup>31</sup>

Pero este mismo autor encuentra en esta teoría el perfeccionamiento y la coronación de la "concepción fundamental del idealismo", con lo cual demuestra del modo más palmario hasta qué punto la escolástica, lo mismo la medieval que la moderna, se vuelve de espaldas a toda comprensión del significado platónico originario de la idea. Contra ninguna hipótesis se manifiesta Platón tan resueltamente y con tanta energía como contra la creencia

<sup>30</sup> V. Aristóteles περὶ ψυχῆς II, 12 y III, 8.

<sup>31</sup> Otto Willmann, *Geschichte des Idealismus*. Braunschweig, 1896, t. II, pp. 386 s.

de que puede instituirse en la conciencia un saber que no se halla en ella: "como si a un ojo ciego se le pudiera infundir desde fuera el don de la vista".<sup>32</sup>

No hemos de entrar a examinar aquí, de momento, los diversos y complicados caminos por los que va desarrollándose y transformándose la concepción aristotélica del conocimiento y las dificultades que poco a poco y cada vez con mayor claridad se destacan en ella. Este proceso en que la lógica aristotélica va disolviéndose a sí misma pertenece ya a la historia del pensamiento moderno y de él, así como de la psicología y la teoría de la experiencia de los peripatéticos, habremos de ocuparnos una y otra vez a lo largo de nuestra exposición.

Sin embargo, antes de abordar los comienzos de la época moderna, debemos poner de manifiesto, aunque sólo sea en sus rasgos más generales, los cambios que el sistema del pensamiento aristotélico sufre a través de su recepción en la Edad Media. En efecto, por muy incondicionalmente que la escolástica se someta a la autoridad del que ella considera como "el filósofo" por excelencia, no puede desconocerse que, sin darse cuenta de ello, trasplanta su teoría, esforzándose por comprenderla e interpretarla al terreno de su propia época y la coloca, así, bajo un punto de vista nuevo.

Es cierto que la teoría psicológica del conocer no cambia gran cosa, en cuanto a su contenido. Toda la teoría escolástica de la percepción tiende a explicar el tránsito y la transformación de lo "exterior" en lo "interior" por medio del doble concepto de la *species*, que designa a la par el contenido objetivo de la cosa misma y la imagen de ésta en la representación del sujeto: meta que se esfuerza por alcanzar intercalando nuevos y nuevos eslabones y fases intermedias entre el estímulo y la sensación, de una parte, y la "especie sensible" y la "inteligible", de otra.

Pero, la explicación última de esta armonía entre lo "subjetivo" y lo "objetivo" descansa, ahora, sobre otro fundamento. Para Aristóteles, las formas equivalen a los fines *inmanentes* a que los distintos organismos tienden en virtud de las características especiales de su estructura y en los que se perfeccionan y satisfacen.

<sup>32</sup> Platón, *República*, 518 C.

Ninguna necesidad conceptual le impulsa, mientras permanece fiel a su propia concepción fundamental, a ir más allá de la naturaleza misma, como un conjunto organizado de fines. Su mismo concepto de Dios ilustra esta división interior en los dos campos, desde el momento en que lo considera como el primer impulso del movimiento y del devenir y, al mismo tiempo, como creador de las sustancias concretas.

No existe, pues, ningún nexo interno que, en la concepción aristotélica, mantenga en cohesión a Dios y al mundo: la divinidad actúa sobre el universo solamente por medio del "contacto" externo, sin determinarlo en su esencia y sin que el universo repercuta tampoco de ningún modo sobre Dios.

De otra parte, el riguroso aislamiento en que el "motor inmóvil" se mantiene de por sí, en su absoluta pureza, como la actividad absoluta del pensar ( $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma\ \nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ), devuelve al universo de lo mudable su libertad y su interior sustantividad, protegiéndolo de toda ingerencia exterior.

En cambio, para el interés religioso de la Edad Media también el fundamental concepto de la "forma sustancial" tiene que ir abandonando poco a poco su sitio. El ser particular, aquí, sólo existe y tiene validez en cuanto instituido por el supremo fundamento primigenio y en cuanto se mantiene en relación constante e indisoluble con él. Las cosas concretas sólo existen en virtud de la divina voluntad del creador, por lo que toda su voluntad y todos sus afanes aspiran, por la fuerza de una necesidad interior, a retornar a él: y en esta tendencia fundamental, que empuja a las cosas concretas a remontarse sobre sí mismas, y solamente en ella, reside la constante posibilidad de su ser y de su conservación.

Las "formas" del mundo constituyen una serie continua de fases que sólo encuentran su remate y su explicación en un supremo ser situado en el más allá. Es privilegio del alma racional el que, resumiendo en sí, en cierto modo, todas estas entidades inteligibles, pueda al mismo tiempo tener consciencia de sus relaciones y nexos objetivos de dependencia, lo que la permite desprenderse del mundo de lo material, en el que la enredan las sensaciones de los sentidos, para remontarse a formaciones cada vez más puras, hasta que, por último, descansa en la "realidad" pura, en la que no se mezcla ningún elemento de "padecer".

Mientras que en Aristóteles el conocer imitaba la ordenación intrínseca y existente de la naturaleza, aquí reproduce la agrupación jerárquica de los fines. El conocimiento de la naturaleza sólo tiene valor en cuanto nos capacita para captar este orden verdadero, que es el orden metafísico: el "habitus scientiae" sólo puede y sólo quiere ser la preparación del "habitus sapientiae".

Por donde todas las ramas y todos los conocimientos de la ciencia se someten a una meta única decisiva, que es el conocimiento de Dios. La "reductio artium ad theologiam", proclamada entre otros por San Buenaventura, no es precisamente una adaptación externa, sino que responde a la concepción esencial que la Edad Media se forma del conocimiento.

La "abstracción", que la escolástica subraya como el medio esencial del conocimiento, posee para los pensadores medievales un significado totalmente distinto del que le damos en la terminología moderna. No se propone avanzar hacia relaciones conceptuales y hacia leyes cada vez más puras, sino penetrar, dejando a un lado las circunstancias accesorias en que un objeto nos es transmitido por los sentidos, hasta el fundamento inteligible de la existencia, hasta la idea presente en la mente divina y anterior a su existencia concreta.

La conciencia cognoscente, la "fuerza activa del pensamiento" no crea, por tanto, ningún contenido nuevo, sino que sirve solamente para esclarecer de un modo nuevo lo que aparece dado en el objeto y para desentrañar en toda su pureza lo que allí aparece mezclado con una serie de elementos fortuitos.

"El conocimiento del ser es posible para nosotros porque este ser proviene de un conocer creador (divino): las cosas son para el espíritu porque emanan de él; tienen algo que decirnos porque encierran un sentido que ha depositado en ellas una inteligencia superior."<sup>39</sup>

De este fundamento metafísico originario no llega a apartarse nunca la teoría del conocimiento en la Edad Media, por múltiples y varias que sean las formas que revista.

Sería injusto desconocer la finura de las distinciones concep-

<sup>39</sup> Willmann, *Geschichte des Idealismus*, t. II, p. 383. Cfr. *op. cit.*, t. II, §§ 67 ss., y Karl Werner, *Der hl. Thomas von Aquino*. Regensburg, 1859, especialmente, t. II, pp. 93 ss.

ruales de que da pruebas la escolástica, no sólo en los problemas técnicos concretos de la lógica, sino también en la discusión general de los problemas metodológicos fundamentales. Pero, nunca llega a sentirse y a captarse, aquí, el problema como algo sustantivo y originario, pues aparece siempre condicionado y sostenido por el conjunto de la *concepción de vida* de la Edad Media, considerada de antemano como un fundamento inatacable.

Ya en esto por sí solo reside una divisoria objetiva característica entre la escolástica y los tiempos modernos, aunque no pueda, por otra parte, desconocerse la estrecha conexión histórica que entre el pensamiento de ambas épocas existe.

La verdadera fuerza del problema del conocimiento resulta ya desvirtuada o menoscabada allí donde este problema no figura en los *umbrales* mismos de la filosofía. Lo más importante, lo decisivo de la filosofía moderna consiste precisamente en que no enfoca el problema del conocimiento como un problema especial, que pueda plantearse y resolverse en un plano secundario, partiendo de otras premisas sistemáticas, sino que lo coloca en el centro mismo de las preocupaciones y nos enseña a comprenderlo como la fuerza creadora fundamental, primordial, sobre que descansa la estructura de la cultura intelectual y moral en su conjunto.

## LIBRO PRIMERO

### EL RENACER DEL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO



## Capítulo I

NICOLAS DE CUSA

### I

NICOLÁS DE CUSA está considerado como el fundador y el adelantado de la filosofía *moderna*, pero este juicio no puede apoyarse, ciertamente, en la peculiaridad y el contenido objetivo de los problemas que en su doctrina se exponen y desarrollan. Nos encontramos aquí con los mismos problemas que preocuparon a toda la Edad Media: las relaciones entre Dios y el mundo siguen considerándose desde el especial punto de vista de la doctrina cristiana de la redención y como el centro de todas las investigaciones. Aunque el dogma no trace ya incondicionalmente el camino y el rumbo de la especulación, le señala desde luego sus metas últimas.

La filosofía del Cusano brota y se desarrolla en torno a los problemas de la cristología, en torno a los problemas de la Trinidad y la Encarnación. Lo característico de la posición *histórica* del sistema es que no se orienta directamente hacia el nuevo contenido, sino que introduce en la misma materia tradicional un cambio y un desarrollo que la hace asequible a las exigencias de un nuevo modo de pensar y de un nuevo planteamiento del problema.

De aquí que sea la *teoría de Dios* la que ocupa el lugar central y unitario en todas las fases de su sistema. En ella se concentran los pensamientos centrales y generales; en su desarrollo se reflejan todos los progresos y todas las sugerencias que parten de la investigación científica.

En los primeros escritos de este pensador vemos cómo aparecen, a primera vista, referidos entre sí y entrelazados de un modo negativo el concepto de Dios y el concepto del conocimiento. Negando y aboliendo progresivamente toda la determinabilidad propia del *saber* y de su objeto finito, llegamos con ello al ser y a la determinación del contenido de lo absoluto.

Como todo conocimiento consiste en una medida, en una

ecuación que se establece entre el contenido indagado y determinados elementos ya conocidos, tenemos que lo infinito, que como tal escapa a toda proporción, es inasequible a la función del concepto. Todo pensamiento y toda denominación se reducen a la operación de separar y distinguir, por lo cual no puede alcanzar nunca la suprema unidad, que debe sobreponerse a toda contraposición, para abarcar cualquier contenido y poder participar de él. El lenguaje y el concepto permanecen vinculados por igual al ser dependiente y limitado; no pueden determinar la esencia de su objeto en sí y por sí, sino solamente en lo que lo diferencia de otros contenidos y lo contraponen a ellos.

Para poder alcanzar el Ser Supremo, hay que sobreponerse necesariamente a toda esta esfera de la "heterogeneidad". Cuanto más releguemos a segundo plano el momento de la variedad, cuanto más alejemos todo lo que sea pluralidad y diversidad, con mayor pureza captaremos el sentido y el contenido de la unidad primera y absoluta.

Dios mismo no es la vida ni la verdad, sino que está más allá y por encima de ellas, como de todas las demás determinaciones inteligibles: el "cielo del intelecto" no alcanza a captar y abrazar dentro de sí la idea de Dios. Sólo podemos acercarnos a su contemplación saltando por encima de toda proporción, de toda comparación y de todo concepto (per *transscensum* omnium proportionum, comparisonum et ratiocinationum).<sup>1</sup> La plenitud y la vida contradictoria del mundo de los fenómenos constituye la barrera que nos separa del verdadero conocimiento de Dios.

Pero, con ello, no sólo se anula la posibilidad de comprender la primigenia esencia divina, sino que, al mismo tiempo, se convier-

<sup>1</sup> V. las obras *De docta ignorantia* (1440) y *De conjecturis* (1441 ss.) Cfr. especialmente *De conjecturis*, I, 7: "Si cuncta alia separasti et ipsam solam (absolutam unitatem) inspicias, si aliud nunquam aut fuisse aut esse aut fieri posse intelligis, si pluralitatem omnem abjicis atque respectum, et ipsam simplicissimam tantum unitatem subintrass... arcana omnia penetrasti".

V. también *De filiatione Dei* (1445), fol. 67a: "Deus... nec est intelligibilis, aut scibilis, nec est veritas, nec vita est, sed omne intelligibile antecedit, ut unum simplicissimum principium. Unde cum omnem intellectum sic exsuperet: non reperitur sic in regione seu coelo intellectus, nec potest per intellectum attingi extra ipsum coelum esse." (Las citas se refieren a la edición parisina de las obras del Cusano, publicada en 1514.)

ten el ser y la posibilidad interior de la esencia concreta en un problema insoluble. La criatura no puede ser comprendida y derivada como consecuencia del fundamento divino del ser, que repugna y excluye toda pluralidad y toda desintegración. Ninguna necesidad conceptual interior puede explicar y justificar su existencia. El ser individual es, sin remedio, lo "contingente" sin más, la antítesis y el reverso de toda fundamentación y de toda derivación lógica y metafísica.<sup>2</sup>

Al individuo le está negada la participación en el ser, en el último y más alto de los sentidos; no tenemos más remedio que aceptarlo como un hecho irracional, sin poder encontrar un principio que asegure su consistencia y su razón de ser.

Pero esta conclusión, impuesta por la teoría de Dios sostenida por el Cusano bajo su primitiva forma, encierra al mismo tiempo la exigencia y el motivo interior de su inversión. A medida que va desarrollándose la filosofía de Nicolás de Cusa, se destaca más claramente en ella, junto a la tendencia a mantener el ser divino en su pureza exenta de toda mácula, la de comprender el ser individual en su valor propio y la de afirmarlo en su finita particularidad.

Este rasgo es el que hace de la teoría del Cusano la antesala y el arquetipo de la filosofía del Renacimiento. Toda criatura es perfecta en sí misma, dentro de los límites que su especial naturaleza le señala; a lo único a que puede aspirar es a no rebasar, sino a realizar y a encarnar su esencia peculiar.

Tampoco la elevación a lo absoluto puede, por tanto, buscarse ya sencillamente en la negación del ser propio y específico de la "criatura". El fenómeno individual concreto no es ya la antítesis irreconciliable del ser de lo infinito, sino que es, por el contrario, el único punto de partida y el símbolo único que puede guiarnos a la captación de este ser.

La segunda época de la filosofía del Cusano, la de su madurez, desarrolla este pensamiento en toda su claridad. El mismo nos dice que trata ahora de captar y retener lo absoluto en el mundo mismo de lo creado, mientras que antes lo había buscado más allá de toda la fuerza de nuestro conocimiento, más allá de

<sup>2</sup> V. *De docta ignorantia*, II, 2 (fol. 14a) y *passim*.

toda pluralidad y contraposición.<sup>3</sup> Para encaminarnos hacia lo infinito, basta con que marchemos por lo finito en todas sus direcciones: la criatura no es sino aquello en que el creador se representa y revela a sí mismo.<sup>4</sup> Se traza, así, un nuevo camino y se plantea un nuevo problema. La profundización científica en la particularidad empírica de las cosas es, al propio tiempo, la senda hacia el verdadero conocimiento de lo divino.

Nicolás de Cusa muestra aquí cierta afinidad con la mística alemana en su pensamiento de que lo finito y lo infinito son momentos igualmente necesarios, que mutuamente se postulan y condicionan. Pero mientras que los místicos desplazan el proceso de la revelación de Dios al interior del individuo, la mirada del Cusano se dirige a la naturaleza exterior y a sus leyes: los conceptos y los problemas de la *estática* son, para él —en su obra *De staticis experimentis*— el punto de enlace y el modelo de su metafísica.

He aquí cómo resume Uebinger, en certeras palabras, los resultados de su investigación acerca del concepto de Dios en Nicolás de Cusa: “La dirección *exacta* del pensamiento saca a la teoría de Dios de la estrecha y sombría celda mística, de entre las tinieblas del misticismo, para devolverla a los anchos y luminosos espacios del mundo. Se trata, ahora, de... conocer al creador invisible a partir del mundo visible. No se contempla aquí lo Invisible mismo, sino su imagen, el efecto de la suprema causa... la revelación del Dios invisible. Se aspira a determinar el original por la imagen, la causa por el efecto, el creador por la criatura, el Dios invisible por la revelación visible”.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> V. *De apice theoriae* (1463-64), fol. 219b, 220a: “Cum igitur multis annis viderim ipsam ultra omnem potentiam cognitivam, ante omnem varietatem et oppositionem quaeri oportere, non attendi, quidditatem in se subsistentem esse omnium substantiarum invariabilem subsistentiam... Veritas quanto clarior, tanto facilius. Putabam ego aliquando ipsam in obscuro melius reperiri. Magnae potentiae veritas est... clamitat enim in plateis, sicut in libello ‘De idola’, legisti.”

<sup>4</sup> “Creatura igitur est ipsius creatoris sese definitentis seu lucis, quae deus est, se ipsam manifestantis ostensio.” *De non aliud* (1462), p. 195. La obra *De non aliud* no figura en las ediciones de las obras completas, por lo cual la citamos ateniéndonos al texto que figura en el apéndice al libro de Uebinger, *Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus*. Paderborn, 1888.

<sup>5</sup> Uebinger, *op. cit.*, p. 134.

Nos interesa esta mutación de la teoría de Dios solamente en cuanto se manifiesta y refleja en lo que constituye el concepto fundamental de la *teoría del conocimiento* de Nicolás de Cusa: el concepto de la “*docta ignorantia*”. La ciencia de la ignorancia no significa, de momento, otra cosa que la abolición de la pretensión absoluta del conocimiento, como una barrera puesta a la experiencia humana y al concepto del hombre. El saber, referido al mundo de los cambios y de la multiplicidad, no puede tampoco encontrar nunca en sí mismo un punto seguro de apoyo y de quietud. Como la materia que afluye a él desde fuera, también el carácter de su certeza se mueve en un continuo más y menos; y así como toda fase superior sólo se alcanza mediante un progreso y un incremento cuantitativo del conocer, así también puede rebajarse en su valor y llegar a anularse a través de un proceso análogo. La verdad una e incondicionada sólo puede captarse de un modo íntegro e indivisible allí donde se da la posibilidad de la gradación; sólo puede reconocerse a cada fase concreta una certeza relativa y sujeta en cada momento a cancelación.<sup>6</sup>

La pauta ideal de la suprema certeza, que llevamos en nosotros mismos, convierte todo saber realmente alcanzado en una mera “hipótesis”, que puede ser desplazada por otras más exactas: “la unidad de la verdad inasequible es reconocida por nosotros en la alteridad de la hipótesis”.<sup>7</sup>

La antítesis que domina y preside la metafísica de Nicolás de Cusa se transfiere, así, a la metodología. Pero, también en ésta comienza, a partir de ahora, la mutación interior que transforma la relación de valor entre los dos momentos antitéticos. Cuando en el estudio *De docta ignorantia* se compara la relación existente entre lo absoluto y los conceptos de nuestro conocimiento con la relación que existe entre el círculo y el polígono, es evidente que sólo se trata, por el momento, de expresar la diferencia esencial cualitativa que media entre uno y otro. La imagen empleada encierra ya, sin embargo, el germen de una posible conciliación conceptual, ya que, como nos enseñan los progresos de la filosofía de la matemática, los polígonos infinitos, más que la antítesis del

<sup>6</sup> V. *De docta ignorantia*, I, 3.

<sup>7</sup> *De conjecturis*, I, 2: “Cognoscitur igitur inattingibilis veritas unitas alteritate conjecturali.”

círculo, son en realidad el *medio de conocimiento* necesario e indispensable para llegar a determinar la magnitud de éste. El Cusano aventura primeramente una proposición muy alejada también del antiguo método exhaustivo: la de que el círculo no es, en cuanto a su contenido y a su ser conceptuales, otra cosa que un polígono con un número infinito de lados.

El concepto de "límite" se eleva aquí a significado *positivo*: el mismo valor liminar no puede llegar a concebirse y a captarse en su determinabilidad sino por medio del proceso ilimitado de la aproximación. El carácter interminable de este proceso ya no se considera, ahora, como prueba de un defecto conceptual, interior, sino, por el contrario, como signo de su fuerza y su peculiaridad: la razón sólo puede cobrar conciencia de su fuerza en un objeto infinito, en el progreso ilimitado. El *movimiento* progresivo del espíritu, que avanza del simple hecho al descubrimiento de los fundamentos sobre que descansa, del "quia est" al "quid est", entraña al mismo tiempo el principio de su certeza y de su reposo en sí: en él y solamente en él puede el espíritu cerciorarse de su propio ser y de su propia vida inagotables.<sup>8</sup>

Por tanto, la conciencia de la ignorancia oculta un contenido de conocimiento más profundo y más fecundo que cualquier aparente afirmación concreta de carácter positivo, por cierta que se nos antoje, pues mientras que en ésta aparece como entorpecido y paralizado todo progreso ulterior, aquélla abre ante nosotros la perspectiva de lo ilimitado y nos alumbró la meta y la dirección del camino.<sup>9</sup> La infinitud deja de ser, así, el límite para convertirse en la afirmación que la razón hace de sí misma.

"No cabe duda de que la alegría de quien descubre un tesoro inmenso e incontable es mayor que la de quien encuentra un te-

<sup>8</sup> *Complementum theologicum* (1453), cap. II (fol. 93b): "Et est speculatio motus mentis de 'quia est' ad 'quid est'. Sed quoniam 'quid est' a 'quia est' distat per infinitum: hinc motus ille nunquam cessabit. Et est motus summe delectabilis, quia est ad vitam mentis. Et hinc in se habet motus quietem, movendo enim non fatigatur, sed admodum inflammatur."

<sup>9</sup> "Et hoc posse videre mentis supra omnem comprehensibilem virtutem et potentiam est posse supremum mentis. . . Nam est posse videre ad posse ipsum tantum ac ordinatum, ut mens *praevidere* possit quorsum tendit. Sicut viator praevidet terminum motus, ut ad desideratum terminum gressus dirigere possit." *De apice theoriae*, fol. 120b.

soro limitado y concreto; así también la santa ignorancia es el más apetecido alimento de mi espíritu, tanto más cuanto que descubro este tesoro *en mi propio campo*, razón por la cual me pertenece a mí por entero".<sup>10</sup>

Nicolás de Cusa no se cansa de repetir una y otra vez, bajo las más diversas formas, este pensamiento, que constituye, en realidad, una transformación histórica interna.<sup>11</sup>

La Edad Media consideraba el objeto del saber supremo como trascendente: sólo la acción externa y directa de la gracia podía elevar el espíritu a su intuición, sin que éste pudiese alcanzar nunca tal resultado por sus propios medios. De otra parte, sin embargo, el sistema de la verdad divina es, para esta concepción medieval, un todo fijo y delimitado que se nos ofrece y entrega, como algo que existe por sí mismo y tiene su propia estructura, independientemente de todo trabajo de la razón.

Tal es la fundamental contradicción en que la filosofía escolástica se debate, por cuanto se propone captar y agotar un objeto infinito y trascendente por medio de un conjunto fijo y claramente delimitado de tesis dogmáticas concretas.

La época moderna comienza invirtiendo la concepción de la Edad Media en ambos sentidos, el subjetivo y el objetivo. El objeto a que se dirige su mirada es inmanente al espíritu: la *conciencia* misma y sus leyes condicionan y deslindan el objeto del conocimiento. Y, sin embargo, el proceso en que tratamos de reducir a determinación científica este nuevo ser tiene que ser pensado, en principio, como un proceso interminable. La existencia empírica finita no llega a conocerse nunca en su totalidad, sino que se presenta de modo constante ante nosotros como una tarea de investigación.

La nota de infinitud ha pasado del objeto del conocimiento a la *función* de conocer. El objeto del saber, aun siendo de la misma materia que el espíritu, aun siendo perfectamente transparente e interiormente *comprensible* para éste, permanece, sin embargo, *incomprendido* en cada una de las etapas concretas del

<sup>10</sup> *De visione Dei* (1453-54), cap. XVI, fol. 108a.

<sup>11</sup> V. por ej. *Idiotae*, lib. I: *De sapientia* (1450), fol. 76b; *de beryllo* (1454), cap. XXX, fol. 190b; *De venatione sapientiae* (1463), cap. XII, fol. 205b y *passim*.

saber. Esta actitud escéptica representa la nueva fe de la razón en sí misma.

Pues bien, los dos momentos fundamentales de esta nueva actitud se contienen ya en germen en la filosofía del Cusano, quien, subrayando de una parte el carácter ilimitado del proceso del conocer, afirma rotundamente, de otra parte, que todo conocimiento no hace sino desplegar y desarrollar lo que ya poseemos, aquello que implícitamente se contiene ya en el espíritu en sus principios.

El concepto de la "doctrina ignorantia" encierra, de este modo, una conexión con la que habremos de encontrarnos, a través de giros constantemente nuevos, hasta llegar a Descartes y Galileo.

Nicolás de Cusa no inventa este concepto, sino que se limita a tomarlo, en su determinación terminológica exacta, de San Agustín y los místicos cristianos. Pero lo característico y lo moderno consiste en el nuevo cuño de su significado y en el contenido interior que aquí se le da. Hasta ahora, el principio referíase al campo del ser *suprasensible* y permanecía —lo mismo en la negación que en sus fecundas consecuencias positivas— plenamente circunscrito dentro de esta esfera.<sup>12</sup> El campo "inferior" de la investigación empírica quedaba sustraído desde el primer momento a la mirada y al interés de la teoría metafísica del conocimiento. El concepto *polémico* de la ignorancia es precisamente el que ahora debe rescatar para el conocimiento aquel campo tan desdeñado. La virtualidad que dicho concepto despliega en esta dirección se manifiesta inmediatamente ante nosotros en un problema fundamental de la nueva ciencia y de la nueva filosofía: es el pensamiento de la "doctrina ignorantia" que el Cusano empieza esclareciendo en torno a la *relatividad* de toda determinación de lugar el que, con ello, hace de Nicolás de Cusa el precursor del *sistema copernicano del universo*.<sup>13</sup> La doble dirección del principio resalta con especial claridad ante este problema: al destruir, gracias a su contenido escéptico, la existencia del espacio *absoluto* y de un centro absoluto del universo, nos facilita al mismo tiempo

<sup>12</sup> Cfr. acerca de esto, Uebinger, "Der Begriff 'doctrina ignorantia' in seiner geschichtlichen Entwicklung", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, VIII (1895), pp. 1 ss.

<sup>13</sup> Cfr. *De doctrina ignorantia*, II, 11.

los medios para reducir a unidad conceptual la pluralidad de las *relaciones* en que de aquí en adelante habrá de consistir el cosmos.

También el concepto de la "conjetura" cobra aquí un significado nuevo y positivo. Lo mismo que el mundo real brota de la infinita razón divina, así también todas nuestras conjeturas tienen su fundamento en nuestro espíritu y nacen de él. La unidad del espíritu humano es la entidad de sus conjeturas: *mentis humanae unitas est conjecturarum suarum entitas*.<sup>14</sup>

De este modo, todo saber concreto se halla condicionado y sostenido por la unidad del espíritu y de sus principios y solamente en ellos cobra consistencia. La "conjetura" significa no sólo la abolición del saber absoluto sino también, justo por ello, la conservación del contenido y la verdad relativa del mundo cambiante de los fenómenos.<sup>15</sup>

"El supremo saber no debe considerarse como inasequible en el sentido de que se nos cierre todo acceso a él, ni podemos considerarlo nunca como alcanzado y realmente captado por nosotros, sino que debemos concebirlo de tal modo, que *podemos irnos acercando constantemente* a él, pero sin que nos sea nunca asequible en su entidad absoluta."<sup>16</sup>

No podemos decir que el espíritu sea un símbolo del ser divino, a la manera de una reproducción muerta, de una copia de lo incondicionado, por perfecta que ella sea, sino sólo al considerarlo únicamente en el despliegue y en la plasmación de sí mismo en las que conserva la fuerza de su origen. Es la conquista y no la posesión del saber la que imprime a la razón humana el carácter de lo divino.<sup>17</sup> Se trata de distinguir y ordenar en cuanto a su valor los mismos conocimientos empíricos concretos, en la medida en que en ellos se represente y acuse el concepto puro: dentro de lo sensible mismo debemos descubrir un momento que lo haga afín y asequible a lo *matemático* y, por tanto, al ámbito de la "precisión".

Antes de poder seguir en detalle este proceso, queremos decir

<sup>14</sup> *De conjecturis*, I, 3.

<sup>15</sup> *De conjecturis*, I, 13: "conjectura igitur est positiva assertio in alteritate veritatem uti est participans.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, fol. 48b.

<sup>17</sup> *V. Idiotarum*, lib. III: De mente, cap. 13, fol. 93a.

dos palabras acerca de las consecuencias a que es llevado el concepto de la "docta ignorantia" en el terreno ético y religioso. Es aquí donde el principio se revela en toda su forma y significación modernas.

En el diálogo *De pace et concordantia fidei* expone el Cusano cómo las múltiples formas y prácticas en que los pueblos adoran a la divinidad no son sino diferentes intentos para llegar a comprender dogmáticamente lo incomprensible, para encuadrar en nombres fijos lo innombrable. Todos los nombres son igualmente insuficientes frente a la entidad del Ser Uno y Absoluto. El pensamiento liminar de lo Infinito forma la médula unitaria y esencial de todas las religiones, cualquiera que sea el modo como cada una de ellas lo determine y delimite: "una est religio et cultus omnium intellectu vigentium, quae in omnium rituum varietate praesupponitur".<sup>18</sup>

La ciencia de la ignorancia se erige aquí en principio de tolerancia religiosa y de ilustración. Y aunque, por su parte, Nicolás de Cusa se esfuerce por mantener en pie los dogmas fundamentales del cristianismo y por acomodarlos al ideal de aquella religión unitaria, de la religión del *lóγος*, en esta transmutación simbólica el dogma no es ya la pauta incondicional por la que se mide, sino simplemente el objeto medido.

## II

La unificación operada en el campo de la metafísica entre lo infinito y lo finito, entre Dios y el mundo, se refleja, dentro de la teoría del conocimiento, en una nueva relación que ahora se manifiesta entre la *sensibilidad* y el *pensamiento*.

Es cierto que ambas capacidades permanecen estrictamente separadas la una de la otra, en lo que se refiere a su contenido y origen peculiares: el entendimiento *puro* se caracteriza por el hecho de fundamentar y desarrollar todos sus contenidos por su propia virtud, sin que necesite traspasar los linderos de sus propios dominios para justificarlos lógicamente. En los primeros prin-

<sup>18</sup> *De pace seu concordantia fidei* (1453), cap. VI, fol. 116b.

cipios, puramente intelectuales, se contiene ya, en esbozo, objetivamente, todo el contenido del conocimiento.

Por tanto, los sentidos no pueden considerarse como el fundamento material primero y la prueba del saber, aunque sus sensaciones constituyen, evidentemente, el impulso y el acicate psicológicos que despiertan a las fuerzas intelectuales de su "sopor", estimulándolas a desplegarse y justificarse por sí mismas. En esta orientación hacia lo sensible y solamente en ella, cobran las "potencias" puras del espíritu su virtualidad actual.

Esta "tendencia" y este impulso del intelecto hacia el campo de los fenómenos corpóreos aparecen descritos ya en los primeros escritos del Cusano; aunque haciendo hincapié, al mismo tiempo, en que no se trata de infundir fuerza y existencia a lo material, sino en lograr que, por medio del asombro que en nosotros causa su variedad, nos incite al conocimiento de la unidad de nosotros mismos. Las fuerzas superiores descienden a las inferiores, no para perderse en ellas, sino para llegar, afirmándose en el apoyo que en ellas encuentran, a la conciencia de su propio valor y de su sustantividad. Hay que abarcar y comprender con una sola mirada del espíritu el ascenso y el descenso.

"El intelecto no quiere convertirse en sensación, sino en intelecto perfecta y plenamente eficaz; pero, como no puede llegar a realizarse a sí mismo de ningún otro modo, se convierte en sentido, para poder pasar por este medio de simple posibilidad a acto y a energía. De este modo, el espíritu retorna a sí mismo, después de haber recorrido su ciclo completo; su descenso al plano de las imágenes de los sentidos representa, en realidad, una elevación de lo múltiple mismo a la unidad y a la simplicidad del pensamiento"<sup>19</sup>

<sup>19</sup> *De conjecturis*, II, 11 y II, 16; cfr. especialmente fol. 62b: "Complicata ascensum cum descensu intellectualiter, ut apprehendas. Non enim est intentio intellectus, ut fiat sensus, sed ut fiat intellectus perfectus et in actu: sed quoniam in actu aliter constitui nequit, fit sensus, ut sic hoc medio de potentia in actum pergere queat. Ita quidem supra seipsum intellectus redit circulari completa reditione... Nam intellectum in species sensibiles descendere est ascendere eas de conditionibus contrahentibus ad absolutiores simplicitates, quanto igitur profundius in ipsis se immittit, tanto ipsae species magis absorbent in ejus luce, ut finaliter ipsa alteritas intelligibilis resoluta in unitatem intellec-

En estas profundas palabras se adelanta Nicolás de Cusa a un postulado que sólo habría de llegar a desarrollarse y realizarse con la ciencia moderna y con su ideal de conocimiento. El verdadero saber sólo puede alcanzarse y fundamentarse entregándose a la materia de las percepciones; ahora bien, cuanto más ahondamos en esta tarea, más claramente se destaca ante nosotros sobre el fondo de la experiencia la imagen del propio espíritu y de sus creaciones conceptuales.

El Cusano señala aquí el rumbo histórico del platonismo, que habrá de conducir a Kepler y Galileo. Sería erróneo querer ver en el renacimiento filosófico del *quattrocento* pura y simplemente el descubrimiento de la filosofía platónica; en realidad, los nexos con esta filosofía no habían llegado a romperse nunca en la Edad Media cristiana.

Interesa destacar, en cambio, como característico el nuevo punto de vista bajo el que ahora se presenta la teoría de las ideas. Nicolás de Cusa rechaza expresamente las ideas, en cuanto éstas se conciben e interpretan como un ser absoluto situado más allá del mundo de los fenómenos; en este punto, se adhiere en un todo y con todas sus consecuencias a la crítica aristotélica. Y asimismo niega el falso apriorismo de los "conceptos innatos": lo innato al alma no son los contenidos de conocimiento concretos, sino solamente la capacidad para llegar a adquirirlos.<sup>20</sup>

De este modo, el Cusano no se enlaza con el desarrollo metafísico de la "idea" —el neoplatonismo fué repetida y enérgicamente rechazado por él—, sino que se remonta directamente a las profundas reflexiones metodológicas de la *República* de Platón acerca de las relaciones entre los sentidos y el pensamiento. La percepción, nos dice, no es la contradicción absoluta, sino que es, por el contrario, el estimulante y el "paraclito" del concepto puro,

rus in fine quiescat. Non igitur attingitur unitas, nisi mediante alteritate." Véase el giro metafísico del mismo pensamiento, en *De genesi* (1447), fol. 71a.

<sup>20</sup> "In hoc igitur Aristoteles videtur bene opinatus: animae non esse notiones ab initio concretas, quas incorporando perdidit. Verum quoniam non potest proficere, si omni caret iudicio... capropter mens nostra habet sibi creatum iudicium, sine quo proficere nequiret. Haec vis iudiciaria est menti naturaliter concreta... quam vim si Plato notionem nominavit concretam, non penitus erravit." *Idiota*, III, 4, fol. 84b.

que evoca para superar y despejar la vaguedad inherente a ella.<sup>21</sup> Los sentidos en cuanto tales no entrañan fuerza alguna capaz de determinación y distinción; es la razón misma la que tiene que elaborar el material suministrado por ellos para introducir delimitaciones y especificaciones fijas: ratio sensu ut instrumento ad discernenda sensibilia utitur, sed ipsa est quae in sensu sensibile discernit.<sup>22</sup>

Por donde vemos que la imagen empírica del universo, en la que los objetos aparecen ante nosotros como objetos concretos y separados, es ya un producto de la cooperación de los dos factores: la percepción y el concepto. La función de la idea es indagada y destacada dentro del campo de la misma experiencia.

Ahora bien, esta reacción contra el realismo medieval, para el que la idea era algo absoluto y existente en sí y de por sí, nos lleva a consecuencias que, de momento, parecen contradecir a la pureza y sustantividad del pensamiento. Si nuestro pensamiento discursivo tiene por misión clasificar e interpretar las impresiones de los sentidos, es evidente que no se orienta hacia la esencia misma de las cosas, sino simplemente hacia las "imágenes" o "copias" de éstas, sin que en ningún punto pueda ir más allá de ellas. El sistema del conocimiento, visto así, se reduce a un conjunto y una ordenación de signos, sin que sea asequible a él el mundo absoluto de los objetos. Los objetos, según esta concepción, se hallan contenidos en el espíritu divino en cuanto a su verdad precisa y característica, lo que quiere decir que el nuestro no puede captar el ser de las cosas, sino solamente, y de un modo mediato, su "semejanza".<sup>23</sup> Y si el pensamiento de Dios es, al mismo tiempo, un crear, de ello se desprende que el único camino para la formación

<sup>21</sup> *Op. cit.*: *Orator*: "Aiebat Plato tunc ab intellectu iudicium requiri, quando sensus contraria simul ministrat. *Idiota*: Subtiliter dixit, nam cum tactus simul durum et molle seu grave et leve confuse offendat, contrarium in contrario: recurritur ad intellectum, ut de quidditate utriusque sic confuse sentitum, quod plura discreta sint, iudicet."

<sup>22</sup> *De coniecturis*, I, 10, fol. 45b; cfr. *Idiota*, III, 5.

<sup>23</sup> Si omnia sunt in mente divina, ut in sua praecisa et propria veritate, omnia sunt in mente nostra ut in imagine seu similitudine propriae veritatis, hoc est notionaliter. Similitudine enim fit cognitio. Omnia in deo sunt, sed ibi rerum exemplaria, omnia in nostra mente, sed hic rerum similitudines". *Idiota*, III, 3, fol. 83 b, 84 a.

de nuestros conceptos es el de que nosotros mismos nos acomodemos a los objetos y nos transformemos a tono con ellos.

Con arreglo a este punto de vista se determina el concepto mismo del alma: ésta es, sencillamente, la capacidad de acomodarse a todas las cosas (quae se omnibus rebus potest conformare).<sup>24</sup> Lo característico y esencial del espíritu divino es la "vis entificativa"; lo propio y peculiar del espíritu humano, por el contrario, la "vis assimilativa".<sup>25</sup>

Con lo cual parece como si el pensamiento, obligado a atenerse a un modelo externo y no pudiendo recibir sino de éste el sello que lo acredita como bueno, se ve reducido, al mismo tiempo, a reflejar lo dado de un modo puramente pasivo. Y, en efecto, el propio Nicolás de Cusa se ve obligado a llegar a esta conclusión: "Sunt illa omnia unum et idem: vis concipiendi, conceptio, similitudo, notio, passio et intellectus."<sup>26</sup>

Sin embargo, al llegar a este punto, que amenaza dar al traste con la unidad interior del sistema, comprobamos una vez más la fuerza filosófica y dialéctica del pensamiento del Cusano. El concepto de la semejanza, tomado por él como una herramienta de la teoría escolástica del conocimiento, va convirtiéndose poco a poco, en sus manos, a fuerza de interpretarlo y de ahondar transformadoramente en su sentido, en instrumento y vehículo conceptual de su propia y fundamental concepción.

De la "similitudo" va pasando a la "assimilatio": de la afirmación de una semejanza existente en las cosas, que nos suministra la base para su síntesis y su designación genérica, nuestro pensador se orienta hacia la exposición del proceso al que el espíritu tiene que recurrir necesariamente para crear una conexión armónica entre los objetos y el espíritu mismo.

Ahora, el yo no conoce ya los objetos al acomodarse a ellos y reproducirlos, sino, por el contrario, al captarlos y concebirlos a imagen y semejanza de su propio ser. Sólo comprendemos las

<sup>24</sup> *De ludo globi* (1464), lib. I, fol. 156 a.

<sup>25</sup> "Inter divinam mentem et nostram id interest, quod inter facere et videre. Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat notiones seu intellectuales faciendo visiones. Divina mens est vis entificativa; nostra mens est vis assimilativa." *Idiota*, III, 7, fol. 87 a.

<sup>26</sup> *Idiota*, III, 8, fol. 88 a.

cosas del mundo exterior en cuanto podemos descubrir de nuevo en ellas las categorías de nuestro propio pensamiento. Toda "medición" de los objetos responde siempre, en el fondo, al impulso del pensamiento de medirse a sí mismo y medir sus propias fuerzas.<sup>27</sup> El intelecto puede, ahora, asimilarse todos estos contenidos y llegar a conocerlos en su similitud consigo mismo, puesto que encierra en sí mismo, con arreglo a esta concepción, el punto, la unidad, el ahora, y posee, por tanto, el verdadero fundamento partiendo del cual es posible construir la línea, el número y el tiempo.<sup>28</sup> Se llama al intelecto, por tanto, la imagen y el trasunto del universo en el sentido de que encontramos en él, como unidad concentrada, el contenido de todo aquello que los sentidos nos transmiten como presente en el mundo de las cosas.<sup>29</sup>

Mientras que la primera época de la filosofía de Nicolás de Cusa versaba, sobre todo, en torno al problema fundamental de las relaciones entre Dios y el mundo, el problema se presenta ahora planteado en términos distintos: en vez del mundo aparece, sustituyéndolo y representándolo en la consideración especulativa, el concepto del espíritu. El alma es, en el más acusado y alto de los sentidos, el símbolo del creador; todas las demás cosas sólo participan de la esencia divina en cuanto que se representan y

<sup>27</sup> *Ibid.* III, 9, fol. 90 a.: *Philosophus*: "Admiror cum mens, ut ais, a mensura dicatur: cur ad rerum mensuram tam avidè feratur? *Idiota*: Ut sui ipsius mensuram attingat. Nam mens est viva mensura, quae mensurando alia sui capacitatem attingit. Omnia enim agit, ut se cognoscat."

<sup>28</sup> *Ibid.* III, 4, fol. 84 a.: "Ex hoc elice admirandam mentis nostrae virtutem. Nam in vi ejus complicatur vis assimilativa complicationis puncti: per quam in se reperit potentiam, in qua se omni magnitudini assimilat. Sic etiam ob vim assimilativam complicationis unitatis, habet potentiam, qua se potest omni multitudini assimilare, et ita per vim assimilativam complicationis nunc seu praesentiae omni tempore, et quietis omni motui, et simplicitatis omni compositioni, et identitatis omni diversitati, et aequalitatis omni inaequalitati, et nexus omni disjunctioni." Este mismo pensamiento aparece expresado, en otra variante, en *De ludo globi*, lib. II, fol. 16 a: el espíritu, se dice aquí, se asimila la unidad, el punto, la quietud, para hacer que de ellos broten el número, la figura, el movimiento.

<sup>29</sup> Cfr. *De non aliud*, p. 170: "Omne sensibilis mundi tale simplex, quod est de regione intelligibilium, antecedit... Video igitur, quomodo eorum, quae in regione sensibilibus reperiuntur, quicquam sentitur; simplex ejus, quod quidem intelligitur, antecedit", etc.



reflejan en ella. Por donde el intelecto humano, aun siendo la imagen de lo absoluto, es al mismo tiempo el modelo y prototipo de todo ser empírico: mens per se est dei imago; omnia post mentem, non nisi per mentem.<sup>30</sup>

En el concepto de la "assimilatio" se entrelazan, por tanto, dos diferentes motivos y modos de tratamiento. Sirve de punto de partida un análisis y una interpretación del proceso de la percepción, en el que el espíritu, según el Cusano, aun determinándose originariamente de un modo pasivo, no tarda, sin embargo, en desarrollar sus energías y fuerzas específicas. El alma misma emana, por mediación de los órganos periféricos, determinadas "especies" distintas, que se transforman de múltiples modos con arreglo a las influencias de los objetos, produciendo así la cambiante variedad de las impresiones. El tipo y la modalidad de las impresiones de los sentidos aparecen determinados siempre, aquí, no sólo por la naturaleza del objeto externo, sino también y al mismo tiempo por las cualidades del medio sobre el que actúa: y así, vemos que el fino "espíritu arterial" contenido en el ojo sólo es sensible a las impresiones de forma y de color, pero no a las del sonido.

De aquí que debemos admitir, dando un paso más, la existencia de un "espíritu" (*spiritus*), el cual, no hallándose ya sujeto a las distinciones de los diferentes sentidos, puede adaptarse por igual a todos los contenidos de los diversos campos, haciéndolos con ello comparables entre sí y susceptibles de ser relacionados los unos con los otros. Esta relación, que en el órgano de la imaginación aparece todavía vaga y confusa, sólo adquiere una determinabilidad distinta y clara, por último, en el órgano de la razón.<sup>31</sup>

Sin embargo, en todo este proceso progresivo se conserva y mantiene totalmente la dependencia con respecto al material primario que los sentidos nos ofrecen: los conceptos de la razón representan *el mismo contenido* que la percepción inmediata, sólo que separado y deslindado de un modo más claro y nítido que en ésta. Llevan inherentes, por tanto, todos los defectos de la impresión inicial de los sentidos. Al pensamiento discursivo, que

<sup>30</sup> *Idiota*, III, 3, fol. 84 a. Cfr., especialmente, sobre el hombre como "parvus mundus", *De ludo globi*, lib. I, fol. 157 b.

<sup>31</sup> *Idiota*, III, 7, fol. 87 a.

no es, en el fondo, sino la ordenación y clasificación de los datos de las sensaciones, le está negada la auténtica "precisión": a lo más que puede llegar es a una certeza puramente relativa y aproximada. Por consiguiente, cuando el saber gira en torno a un contenido empírico, sólo se proyecta ante nosotros la sombra de las "formas puras" a las que tiende en última instancia nuestro conocimiento: la fuerza de la *materia* extraña, que viene dada desde fuera, limita y oscurece la seguridad en sí misma de la intuición y la captación espiritual.<sup>32</sup>

Por consiguiente, si queremos elevar el saber por sobre el campo de la simple "opinión", no tenemos más remedio que encontrar otra mira y un nuevo punto de orientación. El espíritu no debe buscar ya su meta más allá de sus propios límites, sino que debe encontrar en sí mismo el centro de la certeza. Los auténticos conceptos de la razón no deben constituir el resultado y el final del proceso del conocimiento, sino su *comienzo* y su *premisa*.

La significación lógica decisiva de la *matemática* estriba precisamente en que es en ella donde se opera y acredita esta inversión de los términos del problema. Cuando el espíritu traza el concepto del círculo, cuando se representa una línea cuyos puntos son todos equidistantes de un centro común, la forma que de este modo nace no tiene nunca un ser material separado, al margen del pensamiento. En la materia no se encontrará nunca y es imposible que se dé una *igualdad* exacta entre dos segmentos, y no digamos entre una multiplicidad infinita de líneas. El "círculo mental" es el único arquetipo y la única *medida* del círculo, que dibujamos en la arena. De modo análogo, podemos distinguir en todo contenido con que nos encontramos un *doble modo de ser*: uno, el que se nos presenta cuando lo consideramos en lo contingente y fortuito de su existencia concreta, otro el que tenemos ante nosotros cuando lo vemos en la pureza y la necesidad de su concepto exacto.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> "Unde cum per has assimilationes non attingat nisi sensibilibus notiones, ubi formae rerum non sunt verae, sed onumbratae variabilitate materiae: tunc omnes notiones tales sunt potius conjecturae, quam veritates. Sic itaque dico, quod notiones, quae per racionales assimilationes attinguntur, sunt incertae, quia sunt secundum imagines potius formarum, quam veritates" (fol. 87 b).

<sup>33</sup> *Ibid.* Cfr. *Complementum theologicum*, cap. II, fol. 93 a. "Non enim

La *verdad* de las cosas se nos ofrece solamente en este segundo tipo de consideración. También sobre él proyecta el Cusano el punto de vista de la *asimilación*: pero ahora no se trata ya de que el espíritu se acomode a las cosas sensibles concretas, sino de que se oriente y se adapte a su *definición* matemática pura, que representa todo su contenido científico. El pensamiento, al asemejarse progresivamente a las "formas abstractas" que encuentra en sí mismo, va desarrollando y creando con ello las ciencias *matemáticas* seguras. Y, mientras que antes sólo se producía un saber limitado y superable en todo momento, ahora, por este segundo camino, se logra la certeza absoluta. El pensamiento, que comienza con los objetos, para *copiarlos* ya sea en las impresiones de los sentidos, ya en los conceptos genéricos y generales abstraídos de ellas, no arriba nunca al verdadero ser: el conocimiento necesario surge solamente allí donde el espíritu parte de su propia unidad y "simplicidad", para explicitarla en una variedad de definiciones y principios.<sup>34</sup>

La concepción según la cual todo nuestro conocimiento puede resolverse en un conjunto y una ordenación de "signos" no constituye, por tanto, para Nicolás de Cusa, una contradicción, sino una confirmación de los fundamentos idealistas. Su "nominalismo" no es —como entiende Falkenberg<sup>35</sup>— un adiramento extraño en el sistema, sino, por el contrario, un criterio y un complemento importantes del pensamiento fundamental en que se inspira. El ser simple e incondicionado no nos es directamente

curat geometer de lineis aut figuris aeneis aut aureis aut ligneis, sed de ipsis, ut in se sunt, licet extra materiam non reperiantur. Intuetur igitur sensibili oculo sensibiles figuras, ut mentali possit intueri mentales. Neque minus vere mens mentales conspicit, quam oculus sensibiles, sed tanto verius, quanto mens ipsa figuras in se intuetur a materiali alteritate absolutas."

<sup>34</sup> "Et quia mens ut in se et a materia abstracta has facit assimilationes, tunc se assimilat formis abstractis. Et secundum hanc vim exerit scientias certas mathematicales et comperit virtutem suam esse rebus prout in necessitate complexionis sunt, assimilandi et notiones faciendi... Unde mens respiciendo ad suam simplicitatem... hac simplicitate utitur instrumento, ut non solum abstracte extra materiam, sed in simplicitate materiae incommunicabili se omnibus assimilet" (*Idiota*, III, 1, fol. 87 b).

<sup>35</sup> Falkenberg, *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen*. Breslau, 1880. Cfr. especialmente pp. 134 s.

asequible, sino que se oculta y envuelve ante nosotros bajo los múltiples nombres y símbolos de que necesariamente tenemos que valernos para captarlo: pero estos "nombres" no son algo arbitrario y sustraído a leyes, sino que brotan del fundamento y la ley de nuestro propio espíritu. El mismo medio que nos separa de la *existencia* absoluta nos abre al conocimiento del propio ser.

Este nexo intrínseco explica por qué los fundadores de la filosofía moderna, para quienes la *conciencia* se convierte en el problema central, profesan siempre el "nominalismo" en su actitud ante el viejo pleito en cuanto al ser de los conceptos genéricos, ya que ven en ella la garantía y el reconocimiento de lo que constituye la fuerza del factor "subjetivo" del conocer. Es especialmente característico con respecto al valor positivo que Nicolás de Cusa atribuye al concepto del signo el hecho de que ilustre la relación general entre el signo y el contenido designado mediante el ejemplo de la relación existente entre el punto y la línea. El punto puede ser considerado como el símbolo de la línea en cuanto que es el fundamento y la premisa sobre el cual la línea se construye por constante repetición; es decir, en cuanto que resume a la par que expone y representa todo su contenido conceptual.<sup>36</sup>

Nos acercamos, con ello, a un nuevo término y una nueva fórmula para designar la relación metafísica fundamental de lo Uno y lo Múltiple. Veíamos cómo el postulado que últimamente formulaba era el de hacer que la "simplicidad" del espíritu pensante desapareciera en la pluralidad de los conceptos y de las cosas, no para desintegrarla y disolverla en ellos, sino, por el contrario, para elevarla a una fase superior de autoconocimiento y conciencia de sí misma.

Por tanto, si la serie de los números puede concebirse como símbolo del ser sensible y la unidad como símbolo del ser intelectual puro, se trata ahora de indagar y retener lo Uno, no en su

<sup>36</sup> "Sic mens ante compositam lineam incompositum punctum contempletur. Punctus enim signum est, linea vero signatum. Quid autem videtur in signato, nisi signum, quippe signum est signati signum? Ideo principium, medium et finis signati est signum, seu lineae est punctus, seu motus est quies, sive temporis est momentum et universaliter divisibilis indivisibile", *De non aliud*, p. 192.

aislamiento abstracto, sino en su despliegue, es decir, dentro del mundo mismo de la pluralidad. Donde quiera que, por consiguiente, se presente ante nosotros, en un grupo de contenidos determinadamente graduados, uno más grande y otro más pequeño, un más y un menos, se tratará ante todo de destacar y fijar en él, conceptualmente, un momento que no intervenga para nada en estos cambios, sino que, por el contrario, los presuponga y haga posibles.

Lo que, como conceptos, caracteriza a la línea y al ángulo, por ejemplo, lo que los distingue de las demás figuras geométricas y los convierte precisamente en lo que son, la línea y el ángulo, se contiene, evidentemente de un modo total y uniforme en todos y cada uno de los ejemplares del género, por muy grande o muy pequeño que él sea.

Por tanto, la distancia concreta y limitada no envuelve nunca la "esencia" de la línea, la que debemos pensar, por el contrario, como infinita o, mejor dicho, como extrainfinita, por cuanto que se halla sustraída al punto de vista y a los antagonismos de la simple cantidad.<sup>37</sup> El progreso hacia el infinito, en el que desaparecen las diferencias puramente contingentes de la magnitud, es lo que nos descubre el "fundamento" racional de las formas finitas.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> "Omnis habilis angulus de se ipso dicit, quod non sit veritas angularis. Veritas enim non capit nec majus: nec minus. Si enim posset esse major aut minor veritas: non esset veritas. Omnis igitur angulus dicit se non esse veritatem angularem, quia potest esse aliter quam est. Sed dicit angulum maximum pariter et minimum, cum non posset esse aliter, quam est, esse ipsam simplicissimam et necessariam veritatem angularem." *De beryllo*, cap. XIII, fol. 186 a. Cfr. especialmente *Complementum theologicum*, cap. V, fol. 95 b: "Vide admirabile: dum mathematicus figurat polygoniam, quomodo respicit in exemplar infinitum. Nam dum trigonum depingit quantum, non ad trigonum respicit quantum, sed ad trigonum simpliciter absolutum ab omni quantitate et qualitate, magnitudine et multitudine. Unde quod quantum depingit: non recipit ab exemplari; nec intendit quantum efficere. Sed quia depingere cum nequit, ut sensibilis fiat triangulus, quem mente concipit, accidit ei quantitas, sine qua sensibilis fieri nequit."

<sup>38</sup> "Manifestum autem est in infinita linea non esse aliam bipedalem et tripedalem: et illa est ratio finitae. Unde ratio est una ambarum linearum. Et diversitas rerum sive linearum non est ex diversitate rationis, quae est una, sed ex accidenti, quia non aequae rationem participant. Unde non est nisi una omnium ratio, quae diversimode participatur." *De docta ignorantia*, cap. XVII, fol. 7 b.

Esto nos revela el "qué" del círculo o del triángulo, el cual se mantiene inasequible a la intuición de nuestros sentidos, aferrado siempre al ejemplo concreto y a sus dimensiones arbitrariamente establecidas. Para poder llegar al conocimiento y a la definición originarios y racionales de una determinada figura geométrica, hay que omitir en ella la extensión y la delimitación, que son condición de su representabilidad para los sentidos.

Con esta orientación general sienta Nicolás de Cusa, por mucho que pugne todavía con el pensamiento y con la expresión, el primer fundamento lógico del concepto de lo "infinitamente pequeño". No debemos detenernos en la forma finita y divisible de la magnitud, sino que, para poder captarla en su concepto puro y para llegar a comprender sus conexiones sujetas a ley, tenemos que derivarla y hacerla surgir de un momento único e indivisible.

Y así, vemos que el punto es la "totalidad y la perfección" de la línea y que la duración extensiva en el tiempo descansa sobre el "ahora" y se derrumbaría necesariamente por sí misma si aquél desapareciera.<sup>39</sup> Y del mismo modo que el instante es la "sustancia" del tiempo, el reposo es la sustancia del movimiento. El desplazamiento de lugar de un punto dentro del espacio no es otra cosa que la sucesión y ordenación sujetas a ley de sus situaciones de reposo infinitamente variadas: motus est ordinata quies seu quietes seriatim ordinatae.<sup>40</sup>

Con estas proposiciones, el Cusano se adelanta no sólo al pensamiento, sino incluso al lenguaje de la nueva matemática, tal y

<sup>39</sup> Linea est puncti evolutio, et superficies lineae, et soliditas superficiei. Unde si tollis punctum: deficit omnis magnitudo. Si tollis unitatem, deficit omnis magnitudo." *Idiota*, III, 9, fol. 89 b. "Momentum est temporis substantia. Nam eo sublato nihil temporis manet... Clare jam video, quoniam praesentia est cognoscendi principium, et essendi, omnes temporum differentias et varietates; per praesentiam enim praeterita cognosco et futura, et quicquid nunc per ipsam sunt, quippe praesentia in praeterito est praeterita, in futuro autem est futura, in die mensis, in die dies et ita de omnibus." *De non aliud*, p. 180.

<sup>40</sup> "Cum movere sit de uno statu in alium cadere... sic nihil reperitur in motu nisi quies. Motus enim est discessio ab uno, unde moveri est ab uno ad hoc est ad aliud unum. Sic de quiete in quietem transire est moveri, ut non sit aliud moveri, nisi ordinata quies seu quietes seriatim ordinatae." *Idiota*, III, 9, fol. 89 b; cfr. especialmente *De docta ignorantia*, II, 3, fol. 15 a.

como, andando el tiempo, llegarán a desarrollarlos un Descartes y un Leibniz. Vemos cómo va preparándose aquí el nombre de las coordenadas, de las *lineae ordinatim applicatae*, a la par que se abre y va imponiéndose ya la concepción general que conduce a la fundamentación del *cálculo integral*.

En el nuevo concepto de la *magnitud* que ahora surge se expresa, al mismo tiempo, una concepción distinta y una nueva definición lógica del *ser*. Se ve claro ahora cómo la *percepción*, que permanece en la esfera de lo extenso y de lo complejo, no puede abarcar ni medir el *ser*. La verdadera realidad de todo contenido sólo se revela a la mirada del intelecto al reducir a una *unidad* indivisible la existencia que se despliega ante nuestros sentidos. Podemos pensar la "esencia" de un *ser* cualquiera sin su *magnitud* extensiva, la "quidditas" sin la "quantitas", pero no a la inversa.<sup>41</sup> Del mismo modo que la virtud del diamante, que le permite refractar la luz, se contiene lo mismo en un diamante pequeño que en otro grande, pues es independiente de la extensión, así también la sustancia del cuerpo, en general, nada tiene que ver con su "masa". Depende única y exclusivamente de determinadas *cualidades* características del cuerpo de que se trata, que aparecen unas veces bajo una forma y otras veces bajo otra, revestidas con este o aquel "accidente", para hacerse así visibles o patentes a la intuición de nuestros sentidos. Mientras que la percepción considera las cosas en su extensión dentro del espacio, el intelecto capta el principio y el fundamento originario de su *actividad*.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> "Quidditas quam mente ante quantitatem video, cum sine quanto imaginari non possit, in imaginatione varias recipit imagines, quae sine varia quantitate esse non queunt et licet de quidditatis essentia quantitas non sit, quam mens quidem supra imaginationem contempletur. . . : quantitas tamen sic est consequenter ad imaginis quidditatem, quod sine ipsa esse nequit imago." *De non aliud*, p. 161.

<sup>42</sup> "Non ergo molis quantitatem de carbunculi essentia video, quia et parvus lapillus carbunculus est, sicut et magnus. Ante magnum igitur corpus et parvum carbunculi substantiam cerno: im de colore, figura et ceteris ejus accidentiis. Unde omnia, quae visu, tactu, imaginatione de carbunculo attingo, carbunculi non sunt essentia, sed quae ei accidunt cetera, in quibus, ut sensibilis sit, ipsa entescit, quia sine illis nequit esse sensibilis. . . Lux igitur substantialis, quae praecedat colorem et omne accidens, quod quidem sensu et imaginatione

Nicolás de Cusa pone, así, el fundamento para la crítica leibniziana del *concepto de la sustancia*. A primera vista, tiene que parecernos por fuerza sorprendente, es cierto, que todo el campo de la "extensión" se asigne pura y simplemente a la "imaginación", pues ¿acaso no cae, con ello, bajo el mismo juicio lógico estimativo toda la anterior *matemática de las magnitudes finitas*?

Sin embargo, también es posible llegar a comprender este giro: las "unidades" intelectuales puras son comparadas y contrastadas, no directamente con la multiplicidad de lo sensible, sino con el *concepto* al que se reduce aquella multiplicidad. Las cosas de los sentidos no se convierten en objeto de consideración en sí mismas, en su individualidad concreta, sino que aparecen resumidas y representadas por la categoría de la cantidad, sin la que no serían *aprehensibles* para el concepto: *magnitudine et multitudine sublata nulla res cognoscitur*.<sup>43</sup>

Si, partiendo de este punto, repasamos la marcha general de la investigación, vemos que se impone ante nosotros una observación general. La contraposición conceptual del *ser* "simple" y de su "despliegue", de la *complicatio* y la *explicatio*, había sido creada para expresar las relaciones y la pugna entre *Dios* y *el mundo*. En esta función *metafísica* radican su origen y su significación de principio. Pero, en el transcurso de la investigación, vemos cómo este sentido inicial va ampliándose constantemente, cómo se enfocan nuevos y nuevos grupos de problemas, para someterlos a aquella distinción sistemática fundamental. Sucesivamente, se consideran desde este mismo punto de vista antirético de lo "Uno" y lo "Múltiple" las relaciones existentes entre *Dios* y el espíritu humano, y las que *dentro* del espíritu existen entre sus principios fundamentales y el contenido desarrollado de sus conceptos. La misma *magnitud*, que es un contenido immanente fundamental de nuestro pensamiento, deja margen para esta doble consideración y este enjuiciamiento doble.

pōtest apprehendi, intimior et penitior carbunculo est et sensui ipsi invisibilis, per intellectum autem, qui ipsum anterioriter separat, cernitur. Ipse sane illam carbunculi substantiam. . . ab omni substantia non carbunculi aliam videt et hoc in altis atque aliis operationibus experitur, quae substantiae carbunculi virtutem sequuntur et non alterius rei cujuscunque." *De non aliud*, p. 167.

<sup>43</sup> *Compendium*, cap. 5, fol. 170 b.

Por donde un pensamiento que parecía destinado a designar la definitiva *separación* entre el más acá y el más allá, entre el ser concreto y el ser absoluto, acaba convirtiéndose en criterio y recibiendo fecunda aplicación dentro del campo del ser finito mismo.

Y el mismo rasgo característico encontramos en la mutua delimitación de las distintas *capacidades del conocer*. La razón (ratio), que se proyecta sobre el campo de los fenómenos concretos para ordenarlo y comprenderlo, se halla gobernada por el principio de tercero excluido, por virtud del cual entre dos determinaciones en pugna sólo puede afirmarse una, y esto la distingue rigurosamente y por principio del "intelecto", que intuye la unidad absoluta, y en ella la coincidencia de lo antitético. En esta separación, el conocimiento *matemático* se coloca totalmente, por el momento, del lado de la "ratio": su fuerza y sus límites radican en el principio de la contradicción.

Pero cuanto más va avanzando el Cusano por este camino, más claramente se ve cómo la matemática necesita, para su propio perfeccionamiento, de un factor que trascienda del pensamiento meramente "discursivo". Al llegar aquí, se invoca la "mirada intelectual" (*visus intellectualis*), no para penetrar con ella, saltando por encima de todas las fronteras de la conciencia, en un objeto situado en el más allá, sino para representar y justificar el concepto del límite, la coincidencia de la más pequeña cuerda con el más pequeño arco.<sup>44</sup> Y este desarrollo, que se representa aquí en un problema fundamental concreto, aparece confirmado y complementado ante nuestra conciencia en la transformación general que se opera en las relaciones entre la trascendencia y la inmanencia del ser.

### III

Un largo trecho de camino separa la "teología negativa", tal como aparece expuesta en los primeros escritos del Cusano, de la teoría del conocimiento de su período posterior. Mientras que en aquella lo absoluto sólo podía alcanzarse mediante la negación

<sup>44</sup> "Necesse erit igitur me recurrere ad visum intellectualem, qui videt, minimam sed non assignabilem chordam cum minimo arco coincidere." De *mathematica perfectione*, fol. 101 b.

de nuestro saber finito, en éste vemos que el conocimiento es la copia perfecta y la fecunda reproducción de lo divino. En el primer período, era necesario extinguir y superar todas las categorías del pensamiento, mientras que en el segundo encontramos en ellas el firme punto de apoyo que nos permite llegar a comprender por analogía y esclarecer ante nosotros mismos la suprema esencia. La "subjetividad", aquí, no representa ya el polo contrario del ser absoluto, sino, por el contrario, la fuerza fundamental que nos permite llegar a su consideración e interpretación. Es cierto que el campo del pensamiento y el del ser siguen siendo distintos en cuanto a su *extensión*, razón por la cual no pueden llegar nunca a *coincidir* por entero; sin embargo, media entre ellos, en lo que al contenido se refiere, una total *armonía* gracias a la cual todas las relaciones del ser se proyectan y representan en el espíritu humano con arreglo a la pauta propia de éste.

No basta con señalar la pugna entre estos dos motivos fundamentales en la filosofía de Nicolás de Cusa, ni vale tampoco querer resolverla atribuyendo estas dos direcciones contrapuestas del pensamiento a dos fases diferentes del sistema, situadas en dos períodos distintos. Si queremos que se mantengan en pie la continuidad y la unidad del pensamiento fundamental a que el sistema obedece, no tenemos más remedio que buscar una mediación lógica y postular una transacción objetiva entre las dos orientaciones encontradas.

Si, en primer lugar, nos preguntamos sobre qué descansa la correspondencia que se afirma entre el espíritu y la realidad absoluta, vemos, ante todo, que no se puede tratar aquí de un traslado, de una *copia* del ser trascendente en un *objeto* cualquiera de la conciencia. El punto certero de comparación no nos lo da ningún concepto concreto, ningún *dato* fijo de la representación o del pensamiento, sino que nos lo dan solamente las *operaciones* y *actividades* del intelecto, a base de las cuales se desarrollan aquellas formas concretas. La causa suprema y creadora, rigurosamente disociada y diferenciada de todo contenido determinado de la conciencia, se refleja, sin embargo, en la *función general* de ésta: aun no pudiendo ser captada por ninguna *determinabilidad* del pensamiento, revela, a pesar de ello, su trabazón con la *unidad* y con el principio del *determinar*.

En vano buscaremos en el Cusano, es verdad, esta última *formulación* moderna: pero el pensamiento mismo, aunque no formulado así, forma por doquier la premisa latente bajo la que se compendian en seguida en unidad las tesis del sistema que pugnan entre sí. Si postulamos una imagen y un ejemplo del ser divino, no debemos ir a buscarlos —el mismo Nicolás de Cusa desarrolla este pensamiento— al campo de lo *visible*, sino exclusivamente al *acto de la visión misma*.<sup>45</sup>

Dios es la actividad pura e ilimitada de la visión, no atada a ningún objeto concreto entre cuantos vemos, la *capacidad fundamental* del conocer, que no se limita a ninguno de sus *resultados*. En ella desaparece la *antítesis* entre sujeto y objeto, entre el *proceso* del conocer y el *objeto* del conocimiento: "purissimus intellectus omne intelligibile intellectum esse facit: cum omne intelligibile in ipso intellectu sit intellectus ipse".<sup>46</sup> De este modo, el intelecto se comporta ante el mundo como la luz una ante los múltiples colores en cada uno de los cuales aquélla se contiene como premisa, pero sin llegar a identificarse con ninguno de ellos en toda su pureza e integridad.<sup>47</sup>

Entre los múltiples y cambiantes nombres que el Cusano va acuñando, en un proceso sin cesar renovado de desarrollo y transformación para expresar el ser absoluto, es especialmente característica la expresión de lo "no otro", que nuestro pensador argumenta y razona en un estudio especial que lleva ese mismo título: "De non aliud." El doble sentido del lenguaje sirve para retener y expresar en una fórmula única la doble tendencia metafísica del concepto de Dios. "Non aliud" significa, de una parte, que lo absoluto no se halla *divorciado* y separado de los contenidos empíricos, sino que es precisamente aquello que constituye su ser inmanente, interior; pero con ello trata de expresarse, por otro lado, que la suprema unidad no puede entenderse y determinarse como "esto" o "aquello", a la manera de una cosa individual y concreta. "Dios es todo en el todo y no es, sin embargo, nada de todo": en esta antinomia desemboca la metafísica del Cusano.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> V. *De quaerendo Deum* (1445), fol. 198 a.

<sup>46</sup> *De filiatione Dei*, fol. 67 b.

<sup>47</sup> *De apice theoriae*, fol. 220 a.

<sup>48</sup> *De non aliud*, pp. 156 ss.; cfr. especialmente p. 159.

Pero la pugna entre estas dos tesis puede llegar a resolverse y comprenderse si —siguiendo el camino que el propio Nicolás de Cusa nos señala<sup>49</sup>— aplicamos de nuevo la afirmación al campo de la conciencia. Todo *contenido* de la conciencia presupone la *forma* y la *unidad* originarias de ésta, y no puede surgir ni pensarse sin ellas; sin embargo, esta forma jamás llega a presentarse de un modo completo y exhaustivo en ningún contenido, sea el que fuere, y todos los conceptos e imágenes que transferimos del mundo de las cosas a dicha forma representan con respecto a ella una falsa e inadmisibles *objetivación*. El intelecto tiene la capacidad necesaria para asimilarse todas las distintas formas solamente por una razón: porque él mismo carece de un cuño determinado y objetivo, de una especial "forma notionalis".<sup>50</sup> El "concepto absoluto" (*conceptus absolutus*) es la *forma ideal* de cuanto puede llegar a concepto;<sup>51</sup> pero, tanto en metafísica como en lógica, sería un error fundamental empeñarse en convertir esta unidad ideal en una unidad empírico-real.

Vemos, pues, que también en este punto repercute indirectamente sobre la característica del espíritu una distinción implantada y desarrollada con la orientación y la marcada tendencia hacia lo absoluto.

Donde más claramente se revelan los múltiples contactos entre los dos distintos planteamientos del problema, que, a pesar de ello, no conducen ni pueden conducir jamás a un completo equilibrio, es en la profunda y original investigación del Cusano acerca del concepto y el origen del *valor*. Nicolás de Cusa destaca aquí y sitúa en el lugar central un problema fundamental de los tiempos modernos.

Si toda cosa, en cuanto que *es*, descansa por este solo hecho y se perfecciona en sí misma, si su existencia acusa, al mismo tiem-

<sup>49</sup> "Sicut intellectus per intellectualem frigus omnia sensibiliter frigida intelligit sine mutatione sui sive frigeactione, ita ipsum non aliud per se ipsum sive non aliud omnia intellectualiter existentia facit non alia quam id esse, quod sunt, sine sui vel mutatione vel alteritate." *Op. cit.*, p. 171.

<sup>50</sup> *Idiota*, III, 4, fol. 84 b.

<sup>51</sup> "Absolutus conceptus aliud esse nequit, quam idealis forma omnium, quae concipi possunt: quae est omnium formabilium aequalitas." *Idiota*, lib. II, fol. 79 b.

po, ya por sí misma, un determinado grado de perfección, ¿qué valor tiene la mirada del espíritu, al que su capacidad permite conocer y deslindar el valor de todos los objetos? Es el intelecto el que, gracias a su capacidad para concebir y distinguir, determina y señala el valor de todo ser, lo mismo el infinito que el finito, y el que, por tanto, representa el supremo valor, después de Dios.

Si prescindimos de él, si nos imaginamos destruída la fuerza y capacidad de medida de la razón, privaremos con ello de base a toda *estimación* y, por tanto, a toda existencia de los valores. El mérito y la nobleza del espíritu consisten en que toda la belleza y toda la perfección del universo dependen de él. Dios sólo podía conferir un valor a su obra, creando la naturaleza espiritual.<sup>62</sup>

Sin embargo, aunque el intelecto sea la fuente y el origen de todo *juicio* acerca de las cosas y de su perfección, no podemos considerarlo —y, en este punto, cambia de rumbo la investigación—, como el fundamento de su *esencia* misma. No es él quien crea el material y la materia fundamental de que se forman los valores, sino que lo presupone como algo dado, en todas sus estimaciones comparativas. Si Dios es el “amonedador” que acuña el oro y le imprime el sello de su valor, el intelecto humano no es sino el cambista que observa las distintas monedas, una por una, las trueca y las pesa.<sup>63</sup> El entendimiento no tiene la fuerza de la creación, sino solamente la fuerza de la investigación. Lo que la razón humana recibe no es, en última instancia, por tanto, sino la moneda ya acuñada, aunque sea ella la llamada a comprobarla para ver si es auténtica y a garantizar su ley.

Esta doble relación se ve nuevamente iluminada y esclarecida

<sup>62</sup> De *ludo globi*, lib. II, fol. 167 b, 168. “Dum profunde consideras, intellectualis naturae valor post valorem Dei supremus est. Nam in ejus virtute est Dei et omnium valor notionaliter et discretive. Et quamvis intellectus non det esse valori, tamen sine intellectu valor discerni etiam, quia est, non potest. Semoto enim intellectu: non potest sciri, an sit valor. Non existente virtute rationali et aestimativa, cessat aestimatio, qua non existente utique valor cessaret. In hoc apparet preciositas mentis, quoniam sine ipsa omnia creata valore caruissent. Si igitur Deus voluit opus suum debere aestimari aliquid valere: oportebat inter illa intellectualem creare naturam.”

<sup>63</sup> Op. cit., fol. 168. Cfr. especialmente 168 b: “Est ergo intellectus ille nummus, qui et nummularius, sicut deus illa moneta, quae et monetarius.”

a la luz de una proyección diferente del problema. La unidad suprema e incondicional forma, según lo expone Nicolás de Cusa, la base de todo *problema* que nuestro conocimiento pueda plantear. Lo único que nosotros podemos proponernos es indagar las relaciones del ser; podemos poner en duda si le corresponden estas o las otras *cualidades*: pero la existencia en cuanto tal constituye la premisa necesaria de que tiene que partir toda indagación. El proceso del dudar y del indagar, el “*posse quaerere*”, no es posible si no se parte de la existencia absoluta, del “*posse ipsum*”: toda pregunta acerca de Dios lleva, por tanto, en sí misma la certeza de la existencia de Dios y, con ello, el germen de su solución.<sup>64</sup>

Ahora bien, Nicolás de Cusa se remite, como ejemplo de esta fundamental conexión, a la *ciencia* y a su método. Quien persiga la cuadratura del círculo, tiene necesariamente, antes de poder documentarla con los hechos y los resultados de su investigación, que *presuponer como posible* una igualdad entre las figuras rectilíneas y las curvilíneas; dicho de otro modo, tiene que partir de un *concepto puro y general de la magnitud y de la igualdad*, reteniéndolo y tomándolo como base, a pesar de todos los indicios en contrario que los sentidos le sugieran.

“Y aquí se abre ante nosotros la solución del misterio, consistente en que quien inquiriere presupone lo que busca, a la par que, al buscarlo, no lo presupone. *Quien apetece saber da por supuesto que existe una ciencia*, gracias a la cual el que sabe adquiere el saber. Quien duda se siente movido y espoleado a ello por el pensamiento de un conocimiento infinito que encierra y resume toda posible verdad.”<sup>65</sup>

De nuevo se comprueba aquí el concepto de la “*docta igno-*

<sup>64</sup> De *apice theoriae*, fol. 220-21: “Nam cum posse ipsum omnis questio de potest praesupponat: nulla dubitatio moveri de ipso potest, nulla enim ad ipsum pertingit. Qui enim quaereret, an posse ipsum sit, statim dum advertit, videt quaestionem impertinentem, quando sine posse de ipso posse quaeri non posset. . . Nihil igitur certius eo, quando dubium non potest nisi praesupponere ipsum.” Cfr. especialmente De *conjecturis*, I, 7, fol. 44 a: *Idiota*, lib. II, fol. 79 a.

<sup>65</sup> “Et in hoc panditur secretum, quomodo inquirens praesupponit id quod inquirat et non praesupponit, quia inquirat. Supponit enim omnis scire quaerens scientiam esse, per quam omnis sciens est sciens. . . Qui igitur quaerit scire, instigatur ab illa arte seu scientia infinita.” *Complementum theologicum*, cap. IV, fol. 95 a.

rantía": en la conciencia del no saber se nos revela la pauta incondicional y el ideal positivo del saber. "Lo que se da por supuesto en toda pregunta es, al mismo tiempo, la luz que nos conduce a lo inquirido."<sup>56</sup> Pero, ahora, esta luz no irradia ya pura y simplemente del ser infinito, sino del concepto del conocimiento infinito, de la "scientia infinita", como la unidad supuesta de todo saber.

Y el propio Cusano se encarga de señalarnos, y no nos es difícil ponerla de manifiesto en él, la mediación exacta por medio de la cual este tránsito conceptual se lleva a cabo. El ser de Dios —argumentan los *Sermones*— no puede nunca negarse ni ponerse en duda mediante ninguna deducción. Quien afirma que Dios no existe, formula esta afirmación como una proposición verdadera; admite, por tanto, en todo caso, que existe una verdad y que tiene que existir necesariamente, por consiguiente, una necesidad incondicionada del ser, que no es sino aquella verdad misma de la que cuanto existe toma su existencia.<sup>57</sup>

Fácil es comprender que esta forma de argumentación ontológica no encierra ninguna fuerza imperativa; nos descubre, sin embargo, uno de los motivos característicos de la trayectoria interior del sistema. El Cusano cree haber demostrado la existencia de Dios, pero lo único que en realidad prueba es el concepto de la verdad; cree haber fundamentado una existencia absoluta incommovible, pero lo único que en rigor demuestra es que todo problema del conocimiento entraña una certeza interior. Su planteamiento del problema radica en la Edad Media, pero la solución que le da le lleva hasta los umbrales mismos de la nueva filosofía, del pensamiento cartesiano.

Nicolás de Cusa se apoya en la filosofía griega, en su desarrollo de la antítesis de "lo Uno y lo Múltiple". El contenido de la filosofía antigua en torno a este problema fué resumido y esclarecido por Platón, de un modo clásico, en el *Filèbo*. El problema fundamental, para él, es si deben admitirse como dotadas de verdadero ser unidades como el hombre mismo, el buey mismo, lo bello mismo, lo bueno mismo, etc.; enseguida, pasa a indagar cómo

<sup>56</sup> "Id quod in omni inquisitione praesupponitur est ipsum lumen, quod etiam ducit ad inquisitum" (*Ibid.*)

<sup>57</sup> *Excitationes*, VII, fol. 121 a.

es posible que estas unidades, siendo idénticas consigo mismas y no naciendo ni pereciendo de por sí, se disuelvan sin embargo y en cierto modo se desintegren entre lo que deviene y lo infinito.

"Parece, en efecto, ser esto lo más imposible de todo, el que, siendo uno y lo mismo, sean al mismo tiempo en lo Uno y en lo Múltiple. Esta unidad y multiplicidad, y no la que reside en las cosas sensibles, es la que se convierte en fundamento de todas las dificultades, si no se la explica certeramente, mientras que, debidamente explicada, pasa a ser, en cambio, la solución de todas las dudas."

El desdoblamiento en la antítesis y el retorno a la unidad no es, por tanto, un problema arbitrariamente planteado, sino que en él se nos presenta la fundamental peculiaridad del mismo problema lógico: "jamás cesará, ni procede tampoco de hoy, sino que es la revelación inmortal y no llamada a envejecer jamás de los conceptos mismos en nosotros" (τῶν λόγων αὐτῶν ἀθανατὸν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν).

Y hay que reconocer, en verdad, que el interés por este problema dialéctico fundamental no llegó a extinguirse nunca dentro de la filosofía escolástica, aunque su verdadero meollo lógico aparezca, a veces, envuelto en diversos ropajes dogmáticos.

También Nicolás de Cusa enfoca el problema con esta limitación. Lo que ante todo retiene su atención es la dificultad que va implícita en el concepto de la *Trinidad*, la unidad de las tres personas divinas. Aquí radica su nexa interior con la Edad Media, principalmente con Anselmo y Juan Escoto Erigena.<sup>58</sup> Pero cuanto más ahonda el Cusano en el dogma de la *Trinidad*, más obligado se ve a remitirse, para comprenderlo e interpretarlo, a las relaciones que existen en nuestra conciencia entre el intelecto, el objeto inteligible y su unidad en el acto del conocimiento, y con mayor energía se orienta la consideración hacia las cualidades peculiares y eternas del "logos en nosotros mismos".

De nuevo nos encontramos con la notable doble orientación espiritual decisiva para Nicolás de Cusa y su posición histórica.

<sup>58</sup> Esta conexión ha sido desarrollada por Fiorentino, quien, sin embargo, por fijarse en esto, pierde totalmente de vista los motivos específicamente modernos que se destacan en el pensamiento de Nicolás de Cusa (*Il risorgimento filosofico nel Quattrocento*. Obra póstuma. Nápoles, 1885, cap. II.)



Su "racionalismo" no consiste precisamente en nivelar o cambiar de sentido la doctrina de la fe; tiende, por el contrario, a afirmar y exaltar su *trascendencia*. Aunque ello sea aventurado, hay que probar la aventura, animados por la seguridad de que las últimas y más lejanas consecuencias de la teología, si ha de encerrar la *verdad*, tienen que hallarse necesariamente en consonancia con el *conocimiento* y su ley.

La teoría de una doble verdad ha quedado definitivamente superada: el análisis del *dogma* mismo pone de nuevo al descubierto en su fundamento exactamente los mismos criterios que conocemos y nos son dados directamente por la naturaleza de nuestro *intelecto*. De este modo, podemos sustraer el contenido de la religión a los medios usuales de la "comprensión" abstracta, ya que el *conocimiento*, considerado como un todo sistemático, siente en sí la fuerza necesaria para atraerlo de nuevo a su órbita. Lo único que podemos pensar e indagar, en cualquier campo que sea, es aquello que presenta una naturaleza y una sustancia idéntica a nuestro entendimiento. Por donde el contenido *lógico*, que, tomado de la filosofía griega se incorpora a la doctrina de la fe, recobra su sustantividad y su fluidez. Nicolás de Cusa se remonta por sobre la limitación de los problemas teológicos, para elevarse de nuevo a los problemas del logos y a su validez general.

En la obra *De visione Dei*, en la que Cusano expone la concepción fundamental de su "teología mística", vuelve a determinar y describir el ser divino como el *acto absoluto de la visión*. Pero el modo como esta actividad incondicionada se revela bajo una forma concreta depende de la mirada que el sujeto finito y concreto proyecte sobre ella. El ojo del hombre, al dirigirse a lo divino, sólo se ve en ello a sí mismo, ve en ello solamente su propia verdad. Al colérico la imagen de Dios se le revela dotada de cólera, el hombre piadoso la contempla nimbada de piedad; Dios ve al joven con rostro juvenil y al viejo con faz de anciano.<sup>59</sup> El ser incondicionado refleja sobre nosotros, nuestro propio ser, que sólo volvemos a contemplar en los objetos finitos como algo dividido y limitado: lo absoluto, del modo como se presenta ante nosotros, es al mismo tiempo lo más subjetivo.

<sup>59</sup> *De visione Dei*, cap. VI, fol. 101 b.

Ningún ser puede remontarse por sobre los límites de su género; todo progreso histórico de la humanidad no es más que el despliegue cada vez más determinado y más claro de lo que implícitamente se halla contenido y esbozado en el espíritu humano.<sup>60</sup>

La Edad Media cifraba la meta de todo el saber en un ser situado en el más allá, pero aquí vemos cómo va madurando el conocimiento de que es el contenido immanente de la conciencia de la humanidad y sólo él el que pugna por remontarse a la claridad en el transcurso de la historia del espíritu.

La filosofía moderna comienza a partir del momento en que se coloca a la cabeza de todo, este pensamiento general que se alza como un punto liminar ante el pensamiento de Nicolás de Cusa y en que lo desarrolla en una serie de tendencias y direcciones.

#### Carolus Bovillus

La acción histórica inmediata ejercida por la teoría del conocimiento de Nicolás de Cusa y el modo como se refleja en la conciencia de sus contemporáneos se manifiestan ante nosotros con mayor claridad que en ninguna otra parte en las obras de un hombre que, si nos fijamos en las primeras premisas de su filosofía, tiene todavía sus raíces enterradas de lleno en el suelo de la escolástica, pero que, al mismo tiempo como matemático y como físico, aspira a renovar la imagen empírica del universo, preparando con ello en algunos de sus rasgos fundamentales la *concepción renacentista de la naturaleza*.

Carolus Bovillus recibió la primera sugerencia decisiva para su sistema de lógica y de filosofía de la naturaleza de la enseñanza personal de Faber el Estapulense, celoso seguidor de Aristóteles, a la par que uno de los primeros discípulos de Nicolás de Cusa y editor de sus obras.

Ya este solo hecho indica la doble orientación que ello imprimió a su pensamiento y que no habría de abandonar jamás: por una parte, se mantiene fiel a la concepción aristotélica del intelecto, a la que toma como base de su teoría del conocimiento; de

<sup>60</sup> Sobre el concepto de la historia en Nicolás de Cusa, v. Falckenberg, *op. cit.*, pp. 59 ss.

otra parte, se esfuerza en complementar y secundar la *lógica* tradicional mediante el principio más profundo de la "coincidencia de lo antitético". Considera como meta de la verdadera teoría del pensar una "ars oppositorum" que trata de exponer el nexo entre los términos antagónicos, su relación y su coincidencia final.

Todas las contradicciones que la naturaleza de las cosas parece ofrecernos tienen que derivarse, en última instancia, de un *acto de contraposición* originario y unitario, que se trata de descubrir y señalar en nuestro *espíritu*.

No es con respecto a los *objetos* existentes de por sí, sino con respecto a las imágenes y las "especies" en nuestro intelecto como podemos hablar de verdadera antítesis. Y, en este punto, la pugna se nos revela inmediatamente no como un principio simplemente negativo y destructor, sino como un germen sustantivo y un comienzo indispensable. El concepto de la *nada*, que en cuanto a su contenido de ser es lo más infecundo de todo, se trueca en el más fecundo de los orígenes cuando se le considera desde el punto de vista de su contenido de conocimiento. En efecto, puesto que el pensamiento no puede detenerse en él como en algo sencillamente concreto, puesto que sólo puede concebir la nada aislándola y diferenciándola del "algo", se ve siempre impulsado, partiendo de aquí, a nuevos y nuevos *postulados* y a un constante *movimiento*, que sólo encuentra su meta y su punto de reposo en el pensamiento del ser universal y absoluto.<sup>61</sup>

Vemos, pues, cómo sigue ejerciendo su influencia aquí aquel nuevo motivo que habíamos descubierto en el concepto de la "docta ignorantia": el ser del auténtico concepto es fundamentado en su *devenir*, en las manifestaciones y operaciones intelectuales que presupone. Y como aquí las características y las relaciones que solemos atribuir a la realidad exterior se retrotraen a los criterios del pensamiento, se llega de un modo general a la conclusión de

<sup>61</sup> V. las obras *Ars oppositorum*, cap. 12, y *De nihilo*, caps. 8 y 10. (Cfr. acerca de esto Dippel, *Versuch einer systematischen Darstellung der Philosophie des Carolus Bovillus*, Würzburgo, 1865, pp. 51 ss. y 60. La exposición de la teoría del conocimiento por Dippel adolece del defecto de no examinar las condiciones históricas del sistema, ni en lo tocante a la escolástica ni en lo referente a Nicolás de Cusa, lo que le lleva a sobreestimar el contenido y la originalidad de la doctrina de Bovillus.)

que la concepción y la explicación de la naturaleza descansan sobre la constante determinación recíproca que existe entre el yo y el universo.

El principio de la identidad del microcosmo y el macrocosmo, al que Nicolás de Cusa sólo alude de pasada, cobra aquí por vez primera la forma y el sello precisos con que, andando el tiempo, habremos de encontrarlo sobre todo en Paracelso. El yo es el "espejo del universo", que condensa en sí todos los rayos que éste irradia. En el yo se entrelazan en unidad viva y encuentran su centro común todas las fuerzas que aparecen dispersas en el universo. La correspondencia armónica entre las capacidades y potencias del alma y las de la naturaleza exterior es desarrollada hasta en sus menores detalles: en las fuerzas psicológicas fundamentales de la vida, las sensaciones de los sentidos, la imaginación y la razón, encuentra Bovillus la imitación de las diferentes partes que integran el cosmos y de su estructura ordenada con arreglo a leyes.

La posición del hombre en el centro del universo, que para Bovillus representa todavía un hecho fundamental e indiscutible, se razona diciendo que es el corazón y el alma de todo, en el que cobra su más clara síntesis y manifestación el principio general de la vida. La comparación entre el universo y un *ser vivo* es desarrollada y explicada mediante fantásticas analogías. Lo que en el animal es la sustancia externa es en el mundo el sol; las imágenes de la fantasía corresponden a las estrellas y el sentido interior al firmamento. Los cambios periódicos del día y la noche equivalen en nosotros al sueño y al despertar del universo.<sup>62</sup> Traemos aquí estos raros y peregrinos juegos del pensamiento simplemente por el interés histórico que encierran: en ellos se anuncia ya y se prepara la concepción fundamental en que habrá de inspirarse la *filosofía de la naturaleza* del Renacimiento.

La teoría del conocimiento de Carolus Bovillus brota sobre el terreno del *realismo* escolástico: establece desde el primer momento una rigurosa e incancelable separación entre el ser que corresponde al concepto "en sí" y la forma especial en que se representa dentro de nuestro entendimiento limitado y dependiente.

<sup>62</sup> Más detalles acerca de esto, en Dippel, *op. cit.*, pp. 172 ss., 177 ss.

Esta separación se desarrolla luego hasta conducir a un brusco dualismo tanto de las sustancias como de las fuerzas del conocimiento; mientras que el "intelecto de los ángeles" puede captar los conceptos y las esencias en su ser puro e inmóvil, el entendimiento humano se halla condenado a contemplarlas a través de un medio extraño y en el cauce de un continuo *devenir*. Como este entendimiento se halla vinculado por su naturaleza misma a la *materia*, su pensamiento sólo puede partir de las *imágenes sensibles* y permanece siempre supeditado a este vehículo hasta en sus más altas realizaciones. El condicionamiento por medio de la "specie", que tiene que ser puesto en marcha por las cosas mismas, es expresión de su ignorancia innata y de la inactividad natural en que necesariamente ha de permanecer a menos que cuente con ayuda ajena. Es imposible que el entendimiento humano saque el conocimiento de sí mismo y de su propio contenido; es una simple *potencia*, que necesita para perfeccionarse y ponerse en acción de un acto *procedente del exterior*.<sup>63</sup>

En el "intellectus angelicus" el ser y el saber coinciden y forman una unidad directa; en el "intellectus humanus", en cambio, permanecen constantemente separados; al paso que aquél capta los conceptos como los eternos prototipos que preceden al ser de las cosas, éste sólo puede aspirar a obtener una copia del ser dado. La sucesión gradual de la *creación* procede, por tanto, del "intelecto angélico" a las cosas concretas de la naturaleza y de éstas al espíritu humano: in angelico intellectu sunt omnia ante esse, in seipso in esse, in humano post esse. Los objetos poseen en el intelecto angélico un ser intelectual puro, en su propia existen-

<sup>63</sup> Bovillus, *De intellectu*, cap. II, § 3: "Humanus intellectus, ut conjunctus est materici, ita et per species intelligit... Impossibile enim est humanum intellectum e continenti et ex semet ipso nosse universa, sed per omnium species omnia fit. Est enim omnium potentia, potentia autem perfici et adimpleri nequit, nisi ab adventante actu." (La obra *De intellectu* se publicó por vez primera, juntamente con otras obras de Bovillus, en París, en el año de 1510. El título completo de la edición que hemos tenido a la vista es: *Quae hoc volumine continentur: Liber de intellectu. Liber de sensu. Liber de nichilo. Ars oppositorum. Liber de generatione. Liber de sapiente. Liber de duodecim numeris. Epistolae complures. Et insuper mathematicum opus quadripartitum: De Numeris Perfectis. De Mathematicis Rosis. De Geometricis Corporibus. De Geometricis Supplementis.* Sin lugar ni fecha.)

cia un ser sensible y natural y en el pensamiento humano cobran, por último, un ser derivado, *racional*.<sup>64</sup>

Los conceptos racionales son siempre, por tanto, derivaciones y resultados secundarios de la realidad existente para los sentidos.

"Todo objeto es, en cuanto al tiempo, anterior a la capacidad de conocimiento que le corresponde; el universo, en cambio, que es el lugar de todas las cosas, es el objeto natural del entendimiento humano. Por donde la totalidad de las cosas que en él se encuentran se da a conocer, se representa y ofrece al entendimiento, por naturaleza, a través de los sentidos, para que aprenda de ellas y él mismo se convierta en ellas."<sup>65</sup>

La tesis según la cual nada existe en el intelecto que no hubiese existido previamente en los sentidos figura, por tanto, indudablemente y sin limitación alguna, entre las condiciones de nuestro conocimiento, aunque los términos de esta tesis se inviertan, como veíamos, cuando se toma como base el tipo absoluto de conocimiento de las sustancias espirituales superiores.<sup>66</sup>

La función de la teoría del conocimiento consiste en seguir en sus distintas fases los cambios que el ser inmediato del objeto sufre al ser asimilado por el intelecto, en describir la transformación de la "especie sensible" en la "especie inteligible".

"Las imágenes de las cosas y cómo brotan en el mundo de los objetos no son todavía intelectuales, sino puramente sensibles y, de momento, sólo pasan a formar parte de los sentidos. Cuanto existe en el mundo es una sustancia sensible, y las cualidades de la sustancia son también, necesariamente, las mismas de sus especies y de sus imágenes naturales. Por tanto, de las sustancias sensibles del mundo no pueden emanar más que especies sensibles, que son las que sobre nosotros se proyectan. Primeramente, son asimiladas por los sentidos, hasta que el intelecto, oculto detrás de las impresiones humanas, las convierte en especies

<sup>64</sup> *De intellectu*, cap. II, § 9. Cfr. especialmente cap. VI, § 7: "Deus, antequam fierent omnia, ea concepit in angelico intellectu, deinde omnia protulit et fecit, postremo ea in humano intellectu descripsit."

<sup>65</sup> *De intellectu*, cap. 7, § 4.

<sup>66</sup> Cap. 9, § 3: "Nihil est in sensu, quin prius fuerit in intellectu. Et nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu. Prima vera est propter angelicum intellectum, secunda propter humanum."

intelectuales, provocadas, obtenidas y abstraídas por él mediante el esclarecimiento de las percepciones o por la vía de las conjeturas racionales."<sup>67</sup>

Por consiguiente, las "formas" de las cosas cambian de naturaleza al entrar del "mundo grande" en el pequeño. Tienen que abandonar la existencia material efectiva que allí llevaban, para tener acceso al campo del intelecto; sólo pueden conservar "hasta el dintel del espíritu" la determinabilidad y concreción sensibles que las caracterizan. Tan pronto como cruzan los umbrales del alma, el intelecto las confía a la *memoria*, quien las conserva como patrimonio permanente suyo, aunque bajo una nueva modalidad de existencia.<sup>68</sup>

Sin embargo, esta transformación, no se opera, en rigor, ni en los sentidos ni en el intelecto en cuanto tales, sino que es obra de la *imaginación*, que viene a ocupar una posición intermedia entre aquellas dos potencias, participando de la naturaleza de ambas.<sup>69</sup>

La ulterior investigación de Bovillus se dirige, principalmente, a diferenciar estas distintas potencias fundamentales del alma, deslindando su acción respectiva. En este respecto, el "intelecto" aparece siempre más bien como un simple punto de transición que como una potencia meramente intermedia a través de la cual la realidad externa se transfiere al "sentido interior": intelectuales species, per quas homo omnia fit, *ortum habent in mundo, transitum per humanum intellectum, finem et statum in memoria*.<sup>70</sup>

La *memoria* es, en realidad, el auténtico microcosmos que asimila y refleja el ser total de las cosas exteriores, concepción en apoyo de la cual cree Bovillus poder invocar la ἀνάμνησις de

<sup>67</sup> De intellectu, cap. 8, § 6.

<sup>68</sup> Cap. VIII, § 8: "Mutat... ipsa species suam originem primamque naturam exiit: cum ex majore mundo minorem mundum subit. In utroque enim mundo ejusdem naturae esse nequit. In majore enim mundo ipsa species sensibilem sortita est naturam; in minore autem mundo in naturam se intelligibilem convertit. Toto enim spatio, quo ab suo ipsius fonte et majore mundo fertur adusque hominis sensum, naturam servat sensibilem. Toto vero reliquo intervallo, quo lares subiens animi ab intellectu fertur ad memoriam et stat manetque in memoria, intelligibilis vocatur."

<sup>69</sup> Op. cit., cap. VIII, § 9.

<sup>70</sup> Cap. VIII, § 4.

Platón. Toda "species", tan pronto como es captada por el intelecto, pasa a formar parte de la memoria como *almacén* y *receptáculo* de las imágenes, de donde necesariamente hay que volver a tomarla y ofrecerla al entendimiento, para que volvamos a tener conciencia de ella.<sup>71</sup> Sólo aquí adquieren *consistencia* fija las imágenes que se suceden unas a otras en el intelecto y van sustituyéndose en continuo turno; el contenido, que allí sólo podía captarse como algo concreto y con exclusión de cualquier otro, puede conservar aquí toda su variedad, sin que por ello se pierda la unidad omnicomprensiva del saber. Por tanto, toda "contemplación" y toda manifestación del espíritu por sí mismo tienen que alimentarse necesariamente del tesoro acumulado de una vez para siempre.

La *pasividad* del intelecto humano no proviene tanto de su propia naturaleza como de estos nexos necesarios que mantiene con la memoria. Del mismo modo que el ojo no ve el objeto que contempla en sí mismo, sino en el espejo, así también el intelecto necesita, en todas sus reflexiones y deducciones, de una especie de *substrato* diferente de él mismo, aunque también anímico, en el que se retengan y ofrezcan las formas inteligibles de las cosas.<sup>72</sup>

Lo que ante todo nos sorprende en esta teoría es la peculiar y pacífica coexistencia, en ella, de un *realismo* rigurosamente lógico y de una psicología del conocer puramente sensualista. Carolus Bovillus marca en ambos puntos una instructiva antítesis con respecto a Nicolás de Cusa: mientras que éste parte del intelecto puro y de su propia peculiaridad, poniendo en duda la *existencia* sustantiva de lo general, para Bovillus, que ve en la percepción el origen último y único de todo saber, el concepto tiene que transformarse necesariamente en una *entidad* con existencia propia e independiente.

La paradoja que esto lleva consigo se resuelve cuando se ahonda en las condiciones históricas previas de su teoría. Vemos entonces cómo los dos momentos a primera vista antagónicos se revelan como dos expresiones parciales, correlativas y coherentes, de la misma concepción filosófica fundamental.

<sup>71</sup> Cap. VII, §§ 9 y 10.

<sup>72</sup> Cap. VI, § 4.

Resalta aquí con especial claridad la contradicción que va implícita en el concepto aristotélico de la *sustancia*. Mientras que, por una parte, es la *cosa concreta* la que significa la verdadera sustancia y, por tanto, los *sentidos*, al captar lo real en su total determinabilidad, parecen descubrirnos al mismo tiempo su ser último y completo, vemos cómo, por otra parte, se asigna al conocimiento la misión de prescindir de los múltiples criterios y accidentes fortuitos que permanecen adheridos a la percepción, para penetrar en las "formas generales puras" como en la médula sustancial de las cosas (cfr. *supra*, pp. 57 s.). El concepto de "species" emanado del concepto aristotélico de la forma entraña, por tanto, desde el primer momento una dualidad interior, que explica las interminables y complicadas disputas lógicas de la escolástica.<sup>73</sup>

Para la época moderna, en cambio, lo general no es algo objetivo y externo, sino una empresa originaria y un producto necesario del intelecto. Se comprende, pues, que el Cusano precise desde este punto de vista la expresión del "principio", que puede significar el comienzo y punto de partida tanto del *ser* como del *conocer*: *mathematicalia et numeri, qui ex nostra mente procedunt et sunt modo, quo nos concipimus, non sunt substantiae aut principia rerum sensibilibium... sed tantum entium rationis, quorum nos sumus conditores*<sup>74</sup> (cfr. *supra*, pp. 82 s.). Si esto implica una restricción del significado de los conceptos puros, con ello se consigue, de otra parte, que la garantía y la *responsabilidad* de ellos se atribuyan al pensamiento humano, al paso que en el sistema de

<sup>73</sup> Solamente dos palabras con referencia a este problema, que requeriría un estudio histórico profundo y razonado. La comprensión objetiva de la disputa medieval de los universales se ha visto entorpecida por el empeño en considerarla como una lucha entre las *tendencias aristotélica y platónica* del escolasticismo, en vez de enfocarla como una *crisis interna dentro del propio aristotelismo*. Es muy significativo el hecho de que Occam, que es el que más cerca se halla de la concepción moderna, se convirtiera al mismo tiempo en el crítico del "concepto de la species". Es cierto, evidentemente, que los "realistas" de la Edad Media se remitían a Platón, pero esto sólo indica que no eran capaces de concebir la "idea" misma más que desde el punto de vista aristotélico de la *sustancia*. Pero los críticos modernos del concepto aristotélico de la *sustancia*, como habremos de ver en detalle, eran tan convencidos *platónicos* por su *metodología* como "nominalistas" en cuanto a su lógica.

<sup>74</sup> Nicolaus Cusanus, *De beryllo*, cap. XXXIII, fol. 191 a.

Bovillus hay que ir a buscarlas, como veíamos, al "intelecto de los ángeles".

Los *fundamentos* generales del conocimiento, tal como aquí se exponen, se remontan por doquier, según vemos, a las concepciones medievales; en cambio, la *argumentación* acusa en diferentes puntos una serie de rasgos característicos nuevos que vienen a romper el esquema tradicional y en los que se revela la influencia de los pensamientos del Cusano.

Mientras que, al principio, se revela como una *falla* originaria interior del intelecto humano el que sólo sea capaz de irse acomodando gradualmente por medio de un *movimiento progresivo del pensamiento* a las entidades que a las naturalezas espirituales superiores les son dadas como un patrimonio fijo y permanente, vemos cómo va cambiando poco a poco esta apreciación y este punto de vista valorativo. El *desarrollo* del espíritu, la actividad mediante la cual va convirtiendo en la realidad del pensamiento las "formas" que potencialmente lleva en sí, es considerada ahora como la característica distinta que —haciéndolo saltar por sobre todas las demás fases intermedias— lo acerca directamente a la naturaleza divina.

Así como el espíritu divino es el *creador* de todas las formas sustanciales, así también el espíritu humano es el *artífice y conformador* de todos sus conceptos y pensamientos.<sup>75</sup> De este modo, el espíritu del hombre, que en un principio tenía que limitarse a un papel puramente receptivo con respecto a las impresiones externas, cobra más tarde la conciencia y la fuerza de su *propia actividad*. No es su propia naturaleza, sino la condicionalidad en que le enreda la *memoria* la que, según veíamos, constituye el fundamento de su comportamiento pasivo en el proceso del conocimiento humano. De por sí, en cambio, permanece inafectado

<sup>75</sup> Bovillus, *De intellectu*, cap. V, § 7: "Unde iterum manifestum est humanae menti nullam a natura inesse speciem, sed eam ad divinae mentis similitudinem universarum suarum notionum esse opificem. Sicut enim divina illa substantialis mens cunctarum opifex est substantialium notionum et conceptionum universae naturae, quos angelos nuncupamus, ita et humana mens opifex est universarum, quae ipsi insunt notionum et antea subsistit, quam ut ulla ipsius notio et conceptio." Cfr. Nicolás de Cusa, *supra*, nota 25.

por esta limitación: "omnis intellectus, ut hujusmodi, ἀπαθήs i. e. impassibilis est".<sup>76</sup>

Este principio ontológico general es puesto también aquí gradualmente a contribución, como en Nicolás de Cusa, para el conocimiento dentro de la experiencia y del mundo de los sentidos. Así como el sentido externo mueve y estimula el sentido interno, es necesario, de otra parte, para que el conocimiento se produzca, que un movimiento desarrollado en dirección inversa, salga al paso de las impresiones producidas por los objetos. Es el propio intelecto el que, para poder llegar a su perfeccionamiento y madurez, llama en su ayuda a los sentidos, los excita y los impulsa, poniéndolos de este modo en condiciones de poder asimilar la imagen del ser exterior. Por donde el intelecto se revela como la fuerza propulsora y la meta final de todo el conocer<sup>77</sup> (v. *supra*, pp. 74 ss.).

"Como el macrocosmo en su totalidad existe solamente en gracia al microcosmo, se halla constantemente presente ante éste, se incorpora a él y se entrelaza con él, como el medio con el fin. Pues toda la tendencia del mundo grande va dirigida a desembocar derechamente en el pequeño y a llenarlo con toda su sustancia, gracias a las imágenes que crea en él. *El macrocosmo no lleva en sí ninguna fuerza por medio de la cual pueda volverse sobre sí mismo, replegarse en sí, hacerse presente e intuirse*, ya que no existe como fin en sí, sino en función de otro, al que se entrega y en el que se implanta totalmente. El microcosmo, por el contrario, se halla constantemente presente en el macrocosmo por medio de una especie de sentido externo y puede, al salir fuera de sí mismo, iluminarlo y esclarecerlo. Al mismo tiempo y al proyectarse sobre sí mismo en virtud del sentido interior, se halla presente ante sí mismo, sin preocuparse para nada del mundo de fuera, y refleja en su propio ser el universo, por medio de las imágenes que conserva de él".<sup>78</sup>

Volvemos a encontrarnos aquí, como se ve, con los dos caminos que Nicolás de Cusa había distinguido nítidamente: el camino de las cosas a los conceptos racionales, los cuales tienen sin em-

<sup>76</sup> *De intellectu*, cap. VI, § 4.

<sup>77</sup> *V. Liber de sensu*, cap. II, § 5.

<sup>78</sup> *De sensu*, cap. I, § 5.

bargo que mantener su carácter de simples "conjeturas", y el otro, el que va de los principios originarios y necesarios del conocimiento a las consecuencias más complejas. Pero con la diferencia de que mientras el Cusano establecía entre ellos una relación lógica fija y una firme *ordenación valorativa*, Bovillus los presenta en un plano de simple yuxtaposición.

Las dos ramas y direcciones del pensamiento que así nacen podrán seguirse por separado, históricamente, en la filosofía posterior: el primer camino es el que indagará principalmente, como veremos, la teoría del conocimiento de Telesio y de la filosofía italiana de la naturaleza. La segunda tendencia fundamental, más profunda, en cambio, no será abrazada y puesta de nuevo en marcha hasta llegar a la matemática y a la ciencia de la naturaleza de los modernos.

## Capítulo II

### EL HUMANISMO Y LA LUCHA ENTRE LA FILOSOFÍA PLATÓNICA Y LA ARISTOTÉLICA

¿A QUÉ se debe el encanto irresistible que sobre nosotros ejerce, cada vez que lo abordamos, el estudio de la historia de la cultura del *Renacimiento italiano*? Indudablemente, a la unidad y a la perfecta armonía que en él advertimos entre la trayectoria interior del pensamiento y las múltiples formas y manifestaciones de la vida exterior. El nuevo contenido se crea inmediatamente la forma propia a él adecuada y se manifiesta al exterior en contornos visibles y fijos.

Los movimientos espirituales no permanecen en el plano de lo abstracto, desglosados del mundo de lo real, sino que trascienden inmediatamente a la realidad y calan en ella hasta en sus manifestaciones últimas y aparentemente más remotas.

En la Edad Media, vemos que las diversas corrientes de la creación espiritual, la ciencia y el arte, la metafísica y la historia se mantienen unidas y, al mismo tiempo, vinculadas entre sí por el nexo común y exclusivo que todas ellas guardan con el interés religioso. Ahora, bajo el Renacimiento, aparecen separadas, cada una de ellas con su propia sustantividad, adquiriendo su propio fundamento y girando por separado en torno a su propio centro. Pero con la circunstancia característica de que todas estas corrientes y manifestaciones del espíritu, por muy independientes que sean en cuanto a su origen, se agrupan inmediatamente en unidad, al proyectarse todas ellas hacia una meta común. Los resultados de la trayectoria del pensamiento no se plasman, ahora, en una fórmula teórica general, sino que cobran cohesión en la unidad de una ordenación concreta de vida.

La superación del viejo sistema de doctrina se revela inmediatamente en un nuevo ideal de regulación de la vida individual y colectiva.

El humanismo no es un fenómeno aislado, una mera fase en la historia de la erudición: la afirmación de la autarquía de la

cultura temporal crea, al mismo tiempo, un nuevo estamento, con lo que supera toda la organización social de la Edad Media. Las nuevas tendencias de la época influyen hasta en las formas de la vida política, en las formas externas de la convivencia social. No ha habido en toda la historia de la cultura ninguna época en que la cultura *teórica* haya ejercido un señorío tan grande, tan ilimitado; en que, como en ésta, haya gobernado con tal fuerza y tal sentido todos los demás factores y poderes de la vida.

En este movimiento espiritual de conjunto parece, sin embargo, como si la *filosofía* sólo desplegase una acción limitada y subordinada. Los primeros siglos del Renacimiento se dedican casi exclusivamente a asimilarse los sistemas antiguos, que, al principio, ni siquiera llegan a captar y comprender en la plenitud de su contenido. Hasta el siglo xvii, hasta los tiempos de Descartes, no sienta la moderna filosofía sus fundamentos propios e independientes.

He aquí por qué en el estudio de Jacobo Burckhardt, donde se nos ofrece un cuadro de conjunto del Renacimiento en sus rasgos individuales y concretos, haciéndolo cobrar por vez primera fuerza y vida, quedan totalmente relegadas al último plano las tendencias y las realizaciones filosóficas. Mientras que, en otras épocas, estas corrientes representan siempre la síntesis y la verdadera pauta del progreso especulativo de una época, aquí aparecen como al margen del contexto común. No se nos revela por parte alguna, a primera vista, una unidad cognoscible, un centro fijo en torno al cual podamos ordenar los diferentes movimientos.

Las fórmulas y características habituales con que se suele señalar el carácter del Renacimiento fallan en cuanto nos fijamos sin ningún criterio preconcebido en las distintas corrientes filosóficas y en su variedad. En todos los demás aspectos de la vida del Renacimiento, vemos que la tendencia de la época va dirigida a una captación pura e independiente de la realidad *inmanente*; que tanto la política como la moral, lo mismo la historia que la ciencia del mundo exterior se esfuerzan por cimentarse sobre principios "naturales", procurando apartarse de toda invocación de fuerzas, autoridades y principios trascendentes; en cambio, este rasgo no aparece expresado de un modo puro y claro en la filosofía del Renacimiento.

Basta con señalar el predominio del neoplatonismo para que se comprenda hasta qué punto pugna aquí el pensamiento por huir de todo lo que sea el ser empírico y condicionado y por remontar el vuelo sobre ello. Y esta pugna de los motivos del pensamiento sigue manifestándose hasta muy dentro del *cinquecento*, hasta llegar a la doctrina de Giordano Bruno.

De una parte, nos encontramos con que la *experiencia* afirma y ve satisfechos sus derechos de un modo cada vez más claro; con que los viajes y los descubrimientos guían cada vez más la mirada hacia el nuevo *material empírico* que aguarda a ser estudiado y clasificado; pero, a la par con esto y por otra parte, jamás había sido tan vivo y poderoso como ahora el impulso estético-especulativo.

La imagen de la realidad que traza la filosofía italiana de la naturaleza, partiendo en su teoría del conocimiento de la *percepción* como el único testimonio valedero, se halla todavía totalmente impregnada de formas inspiradas por la fantasía y la superstición. Y con el mismo antagonismo nos encontramos en los fundamentos filosóficos de las ciencias del espíritu: por un lado, se enseña a emplear la *historia* como método para descubrir la realidad espiritual y se aplica la crítica histórica a los relatos de los historiadores romanos y al nacimiento de los dogmas eclesiásticos; por otro lado, se encuentran signos de ingenuidad histórica como el que consiste en ver en un escrito apócrifo el testimonio de la más inveterada sabiduría o en querer derivar toda la religión y toda la moral de una *tradición* continua y coherente de verdades reveladas. La observación meticulosa y exacta de los fenómenos de la naturaleza se pone al servicio de la *magia*; la investigación filológica se pone al servicio de la *cabalística*.

Esta abigarrada y contradictoria muchedumbre de opiniones ha inducido a algunos a error en cuanto a la misma significación filosófica fundamental del Renacimiento, y así se comprende que un Renan, por ejemplo, haya podido afirmar que el Renacimiento es un movimiento exclusivamente *literario*, y no *filosófico*.<sup>1</sup> La escolástica de nuestros días apóyase en juicios como éste, para permitirse como modelo y prototipo a la trabazón rigurosa y unitaria

<sup>1</sup> Renan, *Averroës et l'Averroïsme*, 3ª ed., París, 1866, pp. 322 s.

del sistema medieval, en contraste con la multiformidad de la filosofía del Renacimiento.<sup>2</sup>

Pero es precisamente esta comparación la que nos enseña a comprender y a medir el sentido y el valor de la batalla del pensamiento que aquí se riñe. *La unidad de las diversas corrientes, en la filosofía renacentista, reside en la nueva posición que adoptan ante el problema del conocimiento y en el modo como contribuyen a resolverlo.* Basta con que nos atengamos a este punto de vista en el enjuiciamiento, para que inmediatamente se destaque ante nosotros un meollo permanente y un contenido fijo de las diversas corrientes filosóficas de esta época.

Todos los antagonismos presentes en la filosofía del Renacimiento —ya los enfoquemos desde el punto de vista de la disputa entre la experiencia y el pensamiento, ya nos fijemos en la querrela entre la inmanencia y la trascendencia, o entre el platonismo y el aristotelismo— tienden en este punto, como claramente habremos de ver, a una meta común. Esta afirmación parece, evidentemente, paradójica, pues es lo cierto que, en esta fase, no podemos hablar todavía para nada de un análisis y una crítica sistemáticos del conocimiento. Cuando la investigación se detiene a examinar la naturaleza y las condiciones del conocer, lo hace siempre todavía en relación con los problemas metafísico-psicológicos y confundida con ellos. El planteamiento de este problema obedece siempre a una premisa, que es el concepto del alma y el problema de su perduración individual. Pero si la reflexión en torno a los principios del conocimiento no se convierte todavía aquí en un motivo verdadero y consciente, como en los comienzos ya sustantivos e independientes de la moderna filosofía, sí podemos afirmar, sin embargo, que cada una de las fases del progreso a que asistimos se refleja *indirectamente* en este problema fundamental. No constituye todavía, es cierto, la fuerza propulsora real que dé vida a las distintas manifestaciones sistemáticas, pero sí el punto discursivo de orientación en que podemos situarnos para abarcar con la mirada sus relaciones y sus nexos comunes.

Intentaremos poner de manifiesto en sus contornos generales y a título provisional estas conexiones a que nos referimos, antes de entrar a estudiarlas en detalle en cada pensador.

<sup>2</sup> V. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, Braunschweig, 1897, t. III, p. 7.



Lo primero que resalta ante nosotros, en esta ojeada preliminar, es un rasgo *negativo*. Lo que sobre todo caracteriza al Renacimiento es la *lucha contra la "forma sustancial"*. Bajo esta tendencia fundamental se agrupan y se unen el humanismo y la ciencia nueva de la naturaleza, la retórica y la gramática, la lógica y la psicología.

La nueva concepción que ahora nace no logra imponerse por igual en todos y cada uno de los campos; el progreso no avanza con paso uniforme en todas partes. El tránsito del ser a la actividad, *del concepto de sustancia al concepto de función*, se opera primeramente en la *física* moderna; en el modo de tratar los fenómenos de la vida anímica, este paso se da, en cambio, con mucha más lentitud.

Sin embargo, y a pesar de los múltiples obstáculos y barreras que a este desarrollo se oponen, acaba surgiendo un nuevo concepto de la *conciencia*, que se impone y afianza como el resultado positivo de las más diversas tendencias críticas. Es cierto que este concepto necesita, a su vez, ser precisado y complementado con otros, para que llegue a ser plenamente comprendido en su función y en su significación diferencial.

Suele verse en la concepción del *individuo* y en la nueva posición y valoración que se le asigna, la verdadera línea divisoria que separa el Renacimiento de la Edad Media.

"Nada informa ni caracteriza mejor a la Edad Media cristiana —escribe un eminente historiador del humanismo— que el rasgo corporativo. Después del caos de la transmigración de los pueblos, la humanidad renovada fué cristalizando, por así decirlo, en grupos, órdenes y sistemas. La jerarquía y el feudalismo eran tan sólo las formaciones más importantes. La misma vida científica... hubo de ajustarse a la tendencia general: cristalizó, como el agua al congelarse, en torno a ciertos centros, de donde luego irradió en todas las direcciones. En ninguna otra época ha habido tan grandes masas que hayan vivido y obrado y hasta pensado y sentido de un modo tan uniforme. Allí donde descuellan los grandes hombres, éstos no parecen ser otra cosa que representantes del sistema en cuyo seno se alzan, los primeros entre los iguales, como ocurre con las cabezas del Estado feudal y de la Iglesia. Su grandeza y su poder no dependen de las contingencias y las cualidades

de su propia persona, sino de la energía con que saben representar el núcleo ideal del sistema en que viven, negándose y sacrificándose a sí mismos... Los adalides de la humanidad no son, en esta época, los individuos que descuellan espiritualmente sobre la masa y la dominan, sino los estamentos y corporaciones, que siguen al individuo como a un estandarte."<sup>3</sup>

Las líneas anteriores retratan con trazo muy certero, no cabe duda, el carácter del término medio en la vida de la Edad Media, pero en ese cuadro no se señalan las corrientes espirituales profundas que en ella se mueven y que se manifiestan, principalmente, en la *mística*. La concentración en el problema religioso crea aquí una interioridad y una profundización en estados y emociones psíquicas individuales que distan muy poco de las del Renacimiento.

Fueron, sobre todo, las *Confesiones* de San Agustín las que, en este sentido, sirvieron de modelo para los tiempos modernos; en ellas se inspira conscientemente Petrarca en el más vivo y eficaz de sus escritos, en el diálogo *Sobre la lucha secreta de las cuitas de nuestro corazón*. Hasta el *platonismo* de la época moderna, tal como se enseña en la Academia de Florencia, sigue ateniéndose todavía, en sus comienzos, al agustinismo y se funde, por así decirlo, en el molde de éste.

Quiere esto decir que lo característico del Renacimiento, en este punto, no es tanto el *descubrimiento* del "yo" como el hecho de que esta época desgaje de sus conexiones tradicionales, para destacarlos como algo sustantivo, un substrato y un contenido que la Edad Media encuadraba dentro de los marcos de su psicología religiosa.<sup>4</sup>

Pero la obra decisiva y creadora de la nueva época no consiste solamente, ni mucho menos, en transferir y traducir a otra esfera un contenido ya existente y acabado. La nueva conciencia de sí misma que esta época tiene cobra forma positiva y se plasma como realidad en la conciencia empírica de la naturaleza. Cuando San

<sup>3</sup> Georg Voigt, *Die Wiederbelebung des klassischen Altertums*, 2ª ed., Berlin, 1880, t. I, p. 131.

<sup>4</sup> Cfr. acerca de esto, Dilthey, "Aufassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, IV, p. 627 (estudio recogido en la versión española de las *Obras de Dilthey*).

Agustín descubre el concepto del yo como el fundamento único y seguro de todo el saber, cuando ve en el objeto el "fenómeno" o la manifestación de la conciencia, afirma con este pensamiento la primacía de la *órbita de la voluntad* y del *sentimiento* sobre todos los datos de la percepción y todos los hechos del *conocimiento* objetivo. La ordenación de las cosas en el espacio y en el tiempo tiene que desaparecer, para que podamos llegar a comprender y a captar la peculiaridad y el valor propio del *alma*.

En la época moderna, por el contrario, son los *fenómenos objetivos* los que por encima de todo atraen la mirada y fijan la atención. Para que el pensamiento del yo pueda imponerse en su nuevo significado, lo primero es llegar a comprender la naturaleza como *existencia* independiente y fija, como una ordenación propia y un conjunto de leyes sustantivas.

Estos dos aspectos se contienen ya, unidos entre sí de modo inseparable, en el *platonismo* bajo su forma auténtica y legítima, que poco a poco va haciéndose asequible al Renacimiento: en Kepler, sobre todo, vemos cómo es la intuición pura de la armonía del cosmos la que le revela la armonía del "*alma*".

Y a la misma meta conduce la concepción y la exaltación estética de la realidad: la *animación* de la naturaleza por el arte permanece, a pesar de todo, libre de cualesquiera rasgos sentimentales y románticos, de toda tendencia a infundir a la imagen directa del mundo las emociones y sensaciones individuales. Se trata, por el contrario, de facilitar y estimular por este medio la concepción y la consideración puras y objetivas de la realidad. Leonardo da Vinci es el prototipo y el maestro de este pensamiento y esta intuición puras y objetivas, que abarca e informa por igual todos los campos del espíritu.

Claro está que esta orientación hacia lo objetivo, que esta entrega al objeto de la naturaleza plantea también problemas y dificultades de carácter filosófico. El concepto de la *conciencia* no llega a descubrirse e imponerse todavía con toda su pureza en la *filosofía renacentista de la naturaleza*. En esta etapa, el yo y su función sólo pueden concebirse y describirse como un *objeto* especial: aparecen desintegrados en la existencia objetiva y como disueltos en él. Esta barrera provisional señala, sin embargo, la tendencia que a partir de ahora habrá de seguir el pensamiento.

Lo que el Cusano había postulado sistemáticamente: el recobro del "intelecto puro" partiendo de la materia de las impresiones sensibles, se convierte ahora en la tarea histórica.

Este entronque con las metas de la *investigación empírica* da al nuevo concepto del yo el punto de apoyo y la correlación que lo separa de la Edad Media y de la mística.

### I. LA RENOVACIÓN DE LA FILOSOFÍA PLATÓNICA

Describir la lucha entre la filosofía platónica y la aristotélica en toda su extensión y en toda la profundidad de sus antagonismos conceptuales, equivaldría a escribir la historia del pensamiento moderno. Esta pugna se manifiesta como el factor determinante hasta en las realizaciones más originales de la filosofía moderna. Y este punto de vista no preside solamente la creación de los grandes sistemas filosóficos; también las ciencias exactas, en sus investigaciones, siguen paso a paso, indirectamente, al irse constituyendo, los problemas de que aquí se trata. No es posible llegar a comprender en sus detalles la construcción de la ciencia por Galileo y Kepler, a menos que se la encuadre dentro de este movimiento histórico de conjunto.

Si por adelantado echamos una ojeada general y panorámica a estas grandes influencias, veremos que la primera *introducción* de la filosofía platónica en el Occidente, sus comienzos, se nos revela como muy pobre y raquítica. No cobra vida todavía aquí el verdadero problema fundamental del platonismo: la atención se detiene en la fachada y en los vistosos ropajes con que el neoplatonismo y la Edad Media habían ido envolviendo el meollo y el contenido de la teoría de las ideas. Hasta en la lucha contra el sistema medieval sigue percibiéndose claramente, por tanto, la dependencia con respecto a él. No se trata todavía, en realidad, de asimilarse a Platón en su forma verdadera y originaria: para poder llegar a esto, había que dar antes un paso preparatorio y eliminar, para comprenderlos en su valor propio, aquellos elementos del platonismo que se habían deslizado en la doctrina cristiana y fundido con ella.

Desde este punto de vista podemos comprender y reducir a

unidad las metas y los movimientos filosóficos del *quattrocento*. Cuando *Marsilio Ficino*, con plena sinceridad subjetiva, considera que su misión consiste en armonizar y conciliar la doctrina platónica con la religión revelada, es que sólo acierta a contemplar la religión misma bajo la luz del platonismo, que no es capaz de ver en ella otra cosa que la *teoría del logos*.

En los primeros siglos de su desarrollo, el cristianismo no podía llegar a plasmarse en *sistema teórico* más que recogiendo y asimilando esta teoría fundamental de la filosofía griega. Con lo cual reconocía *indirectamente*, al mismo tiempo, la filosofía y la ciencia antiguas, aunque sólo las empleara y tolerara en cuanto medios para interpretar la doctrina revelada.

Pues bien, el primer paso que da la época moderna es para echar por tierra esta barrera, para restaurar en todo su sentido y contenido la teoría del "logos", en vez de limitarse a considerarla simplemente como instrumento de la teología. Esta tendencia y este giro del pensamiento hemos podido seguirlos ya en Nicolás de Cusa (v. *supra*, pp. 75 ss.). Este punto de vista nos ayuda a comprender la posición de los pensadores de esta época ante la Iglesia, de otro modo tan equívoca y confusa. Mientras que al exterior creen seguirse mostrando en total consonancia intrínseca con la doctrina de la fe, en realidad sólo toman de ella aquellos elementos provenientes de la filosofía y del helenismo. El concepto del logos forma, ahora, tanto el engarce como la línea divisoria entre las épocas.

#### *Georgio Gemisto Plethon*

Este último momento, o sea la *oposición* al sistema teológico tradicional, resalta claramente y ocupa el primer plano de las preocupaciones en Georgio Gemisto Plethon, el primer pensador de esta época que proclama decididamente la doctrina platónica. Combate a Aristóteles, pero exceptuando expresamente de los ataques su teoría de la naturaleza. Quiere combatir tan sólo su metafísica y su teología, aunque los tiros van dirigidos, en realidad, contra la escolástica eclesiástica de su tiempo.

No se trata, propiamente, de un duelo entre dos doctrinas filo-

sóficas abstractas, sino de la pugna entre la cultura del helenismo y la de la Edad Media cristiana. Sólo así podemos explicarnos la directa y amplia influencia que las doctrinas de Plethon habían de ejercer en el occidente a poco de aparecer, después que toda una generación de destacados humanistas había ido preparando el terreno para sus ideas y tendencias fundamentales.

Aristóteles, nos dice Plethon, ya no escribe el griego en toda su pureza y plenitud; del mismo modo, el ideal de vida de los antiguos aparece ya en él decadente y empañado. La renovación moral que Plethon postula para el Estado y la Iglesia de su tiempo y que ocupa el centro de todas sus tendencias filosóficas, necesita librarse de la autoridad de Aristóteles para poder remontarse a las auténticas fuentes de la ética independiente y humana. A los preceptos ascético-monacales se contraponen ahora una teoría secular de la virtud, al dualismo de la fe en un más allá la creencia de los antiguos en el constante peregrinar y en la transformación del alma. Los dioses de Grecia son invocados para la lucha contra el ideal de la Edad Media y, sobre todo, para que ayuden a la regeneración *política* por la que Plethon aboga en su escrito sobre las leyes. La teoría de las ideas se trueca, así, en una teoría politeísta de los dioses. Las múltiples fuerzas a que Plethon recurre para construir su concepción de la naturaleza son elevadas por hipóstasis al rango de entidades personales concretas y dotadas con nombres de deidades especiales.<sup>5</sup>

En las especulaciones acerca de la jerarquía y la prelación de estas fuerzas, inspiradas principalmente en Proclo, aparecen de tal modo entrelazados y mezclados la filosofía y el mito, que sería inútil tratar de introducir entre ellos una separación, de destacar un contenido aparte y abstracto de pensamientos.

Por tanto, con todo lo que la teoría de Plethon tiene de interesante desde el punto de vista de la *historia general de la cultura*, significa muy poco en lo que se refiere a la comprensión interior, *lógica*, del platonismo. Poco a poco, va desviándose la atención del verdadero problema fundamental: mientras que en Plethon la

<sup>5</sup> Acerca de la doctrina de Plethon, v. Cass, *Gennadius und Pletho. Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche*, Breslau, 1844, y Fritz Schultze, *Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen*, Jena, 1874.

teoría de las ideas se examinaba y defendía contra Aristóteles, por lo menos, desde el punto de vista general y medieval de la realidad de los "universales", vemos cómo en su más cercano discípulo, en el cardenal Bessarion, aquella teoría queda ya totalmente relegada a segundo plano: sólo se la tiene ya en cuenta en relación con el problema metafísico de si la naturaleza obra o no con arreglo a una intención consciente, para dejarlo en seguida a un lado como un "problema extraordinariamente oscuro y difícil".<sup>6</sup>

#### Marsilio Ficino

Tampoco el profundo y acucioso conocimiento de las obras platónicas que se logra dentro de los marcos de la *Academia de Florencia* conduce, de momento, a una decisiva transformación interior. Ciertamente es que entre Plethon y Marsilio Ficino existen hondas y características diferencias, lo mismo en cuanto a personalidad que en lo que se refiere a los fundamentales designios de su doctrina. La mirada es, en Ficino, más amplia y más libre; las fuentes históricas son abarcadas ahora e investigadas a fondo y en toda su extensión; en cambio, aparece ya embotada aquí aquella tendencia reformadora con que nos encontramos en los comienzos del platonismo.

La doctrina platónica trata de convertirse ahora en el centro y en el foco de unidad en que deben encontrarse todas las tendencias pugnantemente de la época. En ella aparecen directamente fundidas y reconciliadas la religión y la filosofía, la metafísica y la ciencia, que llevan, por lo demás, una existencia aparte, discutiendo cada una de ellas por sus propios derroteros.

En el platonismo aparece ya esbozada y traducida a su expresión pura, en cuanto a su contenido y a su sentido más generales, la doctrina cristiana. Se conserva y eleva a claridad conceptual el contenido de los grandes sistemas precedentes de la antigüedad.

<sup>6</sup> "Quo quidem in loco" (acerca de la pregunta: "utrum natura consilio agat") "maxima meo iudicio inter Platonem et Aristotelem differentia est. Hinc nempe difficilis illa et perobscura de ideis quaestio oritur, etc." Bessarion, *In calumniatorem Platonis*, Libri VI, cap. 2, ed. Venet, 1516 (Aldus), p. 110.

La diferencia de criterios doctrinales se debe, simplemente, a la diversa interpretación de la gran revelación divina, que es una sola y que precede y sirve de fundamento a toda la historia de la filosofía y de la religión.

De este modo, los cambios y las transformaciones internas que la misma doctrina platónica ha experimentado son acogidos por igual e interpretados como otras tantas fases de una trayectoria continua y homogénea del pensamiento. Es en el taller de Plotino, de Porfirio, de Jámblico y de Proclo —dice Ficino en una carta a Bessarion— donde el oro de la filosofía platónica se forjó y depuró bajo el fuego de la más aguda crítica, limpiándolo de todas las escorias, para que su brillo llenara toda la redondez de la tierra.<sup>7</sup> Con este reconocimiento, se abre libre margen a las diferentes corrientes místicas, las unas secundarias y las otras profundas, del platonismo. La teoría de las ideas solamente es contemplada y comprendida ahora como a través de un medio extraño.

Leibniz señala la falla más íntima de la teoría de Ficino cuando le reprocha el haberse lanzado ante todo sobre los problemas "hiperbólicos" y trascendentes, en vez de seguir indagando los auténticos fundamentos metodológicos: las definiciones exactas que Platón da de los conceptos fundamentales.<sup>8</sup>

Ya veíamos, al referirnos a Plethon, que la reforma de la metafísica hacia la que se orientaba dejaba intactos los fundamentos aristotélicos de la ciencia y de la investigación empírica. Pues bien, tampoco aquí se derriba esta barrera: se considera como el grande y característico mérito de Platón el haberse entregado desde el primer momento pura y exclusivamente a la investigación de lo divino, al paso que todos los demás filósofos se perdían en la consideración de la naturaleza, de la que sólo es posible llegar a adquirir un conocimiento muy imperfecto y como "en sueños".<sup>9</sup> Al predicar esta supeditación del mundo de los cuerpos en una esfera inferior del ser y del saber, Ficino se distingue clara y nítidamente.

<sup>7</sup> Marsilius Ficinus, Carta a Bessarion, *Epistol. Lib. I* (Opera, Parisiis, 1641, I, 602).

<sup>8</sup> Leibniz, *Philosophische Schriften*, eds. por Gerhardt, vol. I, p. 380; cfr. especialmente vol. VII, pp. 147 ss.

<sup>9</sup> Ficinus, Carta a Giovanni Cavalcanti; *Epistol. Lib. I*, Opera, vol. I, p. 613.

damente de la forma realmente *moderna* del platonismo, que brota sobre el suelo de la ciencia exacta de la naturaleza.

Según Ficino, el todo se organiza, de un modo general, en cinco grados y fases distintos, que se refieren mutuamente los unos a los otros, para retrotraerse por último, en su continua sucesión, al Ser Uno e incondicionado.

La ordenación de la realidad empírica se estructura y organiza con arreglo a la participación en los dos principios contrapuestos de la *pluralidad* y la *unidad*. Partiendo del *cuerpo* y de las *cualidades* corporales, el camino conduce al *alma* humana y de ésta, a su vez, se eleva a las "*inteligencias*" celestiales puras y al ser *divino*.

Mientras que el cuerpo en cuanto tal, gracias a la divisibilidad hasta el infinito, se descompone sencillamente en una pluralidad de elementos, sin poseer en sí un principio de limitación y determinación, las *cualidades*, tales como la luz y el color por ejemplo, figuran ya en un grado superior. Aunque también ellas parecen hallarse adheridas a la materia y sólo se manifiestan en las masas extensas, el verdadero origen de su *acción* no debe buscarse, sin embargo, en el campo del más o el menos puramente *extensivo*. No necesitan de la extensión en longitud, profundidad y anchura, sino que se contienen ya, en su totalidad e indivisas, en cada una de sus partes, por muy pequeñas que sean, en cada *punto* de la masa.

Son, por tanto, en realidad, naturalezas y determinabilidades *individuales*, a las que para nada afecta la división del "sujeto" corpóreo en el que de momento se presentan ante nosotros. Así, por ejemplo, el blanco contenido en una parte cualquiera de un cuerpo blanco no puede pensarse, en rigor, como una *parte de la cualidad*, sino solamente como la *cualidad de una parte*: la desintegración afecta solamente al substrato material, no al color mismo, que revela por doquier la misma naturaleza y cualidad "indivisibles". La "ratio albedinis" o cualidad de la blancura es la misma en todo el cuerpo y en todas y cada una de sus partes integrantes.

Por donde nos encontramos ya, aquí, con una *nueva relación entre la unidad y la pluralidad*: la característica distintiva de la cualidad no se obtiene por vía de *síntesis*, sino que es captada como

una unidad esencial, que sólo participa de las determinaciones de la cantidad de un modo mediato, al extenderse sucesivamente, por decirlo así, por sobre las distintas partes de un cuerpo.

Y es en las cualidades de los cuerpos donde radican todas sus *fuerzas* y capacidades de acción, ya que la simple masa indistinta en cuanto tal es totalmente pasiva e inerte; lo que quiere decir que toda potencia y toda actividad atribuidas por nosotros a un cuerpo tiene su origen y debe buscar su fundamento último no en lo material de él, sino en una "naturaleza incorpórea".<sup>10</sup>

Toda esta disquisición de Ficino, aunque tienda a llegar a conclusiones de orden *metafísico*, encierra, sin embargo, al mismo tiempo, en la separación conceptual que establece entre la cantidad y la cualidad, un fondo *lógico puro*, un contenido que resalta con toda claridad y nitidez cuando lo comparamos, mirando hacia atrás, con la doctrina de Nicolás de Cusa y, mirando hacia adelante, con la de Leibniz (cfr. *supra*, pp. 85 s.).

El segundo grado, designado por la cualidad, es aquel sobre el que se elevan las otras fuerzas *espirituales* del universo. Mientras que el cuerpo representa —según el criterio de los pitagóricos— la *pluralidad* pura y simple y la cualidad la pluralidad, en cuanto que ésta se combina con la unidad y participa de ella, el *alma* es la unidad originaria, la cual, sin embargo, necesita enfrentarse a la variedad, para cobrar en ella la conciencia de sí misma. Mientras que el color blanco, aun distinguiéndose conceptualmente del cuerpo en que se da, se halla como preso y enredado en él en cuanto a su *realidad* empírica, el alma conserva dentro de su comunidad con el cuerpo en el que reside su propio ser sustantivo y la independencia de su propia naturaleza. No se halla contenida en él ni como una parte en el todo ni como el *punto* en la línea.

En efecto, el punto, aun representando una unidad cerrada en sí e indivisible, señala sin embargo una situación *aislada* dentro del espacio y expresa, en este sentido, una determinabilidad local *limitada*. El alma, por el contrario, debe concebirse como la unidad que encierra y hace brotar de sí misma una *totalidad*

<sup>10</sup> Ficinus, *Theologia Platonica de immortalitate animorum*. Lib. I, cap. 2. Opera, vol. I, 77 s. Cfr. especialmente Lib. III, cap. 1: I, 112.

infinita de determinaciones; en este sentido, se la debe comparar, no a cualquier punto, sino, por ejemplo, al centro de un círculo, que puede referirse por igual, para que el concepto del círculo se cumpla, a todos los puntos de la periferia. Es, por tanto, en cierto modo, "un punto vivo en sí mismo", no sujeto a ninguna cantidad ni a ninguna determinada situación, sino que puede, partiendo desde dentro, desarrollarse libre e ilimitadamente hacia la variedad, sin perderse en ella.

Son también algunos de los motivos fundamentales de la filosofía de Nicolás de Cusa los que aquí siguen influyendo en Ficino. El alma es a la vez divisible e indivisible, igual por su esencia a la suprema unidad absoluta y constantemente orientada hacia la pluralidad y los cambios del mundo de los cuerpos. Constituye la verdadera y la más profunda maravilla de la creación, por cuanto que todas las demás cosas, por muy perfectas que nos las representemos, poseen y encarnan siempre un ser especial, mientras que ella representa y contiene el universo en su totalidad.

"El alma alberga en sí las imágenes de las entidades divinas, de las que depende, como los fundamentos y los prototipos de las cosas inferiores, que en cierto modo crea por su propia cuenta. Es el centro del universo y en ella se cifran y condensan las fuerzas de todo. Se adentra en todo, pero sin abandonar una parte cuando se dirige hacia la otra, puesto que es el verdadero engarce de las cosas. De aquí que podemos llamarla con razón el centro de la naturaleza, el foco del universo, la cadena del mundo, la faz de todo y el nexo y el vínculo de todas las cosas."<sup>11</sup>

Toda cosa sensible tiende, por virtud de su propia naturaleza, a remontarse a su origen espiritual y superior, pero esta reversión interior no puede operarse en las cosas mismas ni en las sustancias espirituales que se hallan sobre nosotros o en torno nuestro, sino solamente en el alma del hombre. Solamente ella puede empaparse plenamente con la consideración de lo concreto y lo material sin dejarse aprisionar por ello; solamente ella puede elevar las mismas percepciones de los sentidos al plano de lo general y lo espiritual.

"Y así, el rayo divino que se derrama sobre el mundo inferior

<sup>11</sup> *Theologia Platonica*, Lib. III, cap. 2; I, 117 s.

vuelve a proyectarse, gracias a ella, hacia las regiones más altas. . . Es el espíritu humano quien restaura el universo estremecido, pues gracias a su actividad se depura y esclarece de continuo el mundo corpóreo, acercándose diariamente más y más al mundo espiritual, del que en su día emanó."<sup>12</sup>

En estas palabras, en las que se afirma la singular posición y significación cósmicas del alma humana reside el más profundo y sustancial fundamento de la influencia que la Academia platónica ejerce sobre toda la cultura filosófica y artística de esta época; los pensamientos que aquí expresa Ficino resonarán, andando el tiempo, en el discurso de Pico della Mirandola sobre la dignidad del hombre y, animados por una fuerza y una profundidad extraordinarias, en los sonetos de Miguel Ángel.

Sin embargo, por mucho que sigamos moviéndonos aquí bajo el conjuro de Plotino y de sus doctrinas estéticas fundamentales, vemos traslucirse ya en este punto un nuevo interés que apunta hacia un nuevo planteamiento, hacia un planteamiento moderno del problema. El neoplatonismo señala, no cabe duda, el carácter general de la doctrina de Ficino, pero no agota la totalidad de su contenido ni su significación histórica. Cuantos hasta ahora han estudiado el platonismo de Ficino se han detenido exclusivamente en este rasgo, pero ello los ha llevado a perder de vista precisamente los gérmenes más vigorosos y fecundos que este pensador aporta a la filosofía y a la ciencia del futuro.<sup>13</sup>

La obra maestra de Ficino, la *Theologia Platonica de immortalitate animarum* no es, ciertamente, si la consideramos en lo externo, otra cosa que un compendio de las pruebas metafísicas de la inmortalidad, expuestas y desarrolladas aquí de un modo

<sup>12</sup> "Ite radius ille coelestis, qui ad ima defluerat, refluit ad sublimia, dum similitudines idearum, quae fuerant in materia dissipatae, colliguntur in phantasia et impurae purgantur in ratione et singulares tandem in mente evadunt universales. Sic hominis anima jam labefactatum restituit mundum, quoniam ejus munere spiritalis olim mundus, qui jam corporalis est factus, purgatur assidue, atque evadit quotidie spiritalis." L. c., Lib. XVI, cap. 3, p. 364.

<sup>13</sup> Esto puede aplicarse tanto al estudio de M. Carrière (*Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit*, 2ª ed., Leipzig, 1887, t. I) como al de H. Stein (*Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, t. III), pues ambos recogen y destacan casi exclusivamente los elementos místicos de la teoría de Ficino.

más completo y más en detalle que en ningún otro lugar de la historia de la filosofía. Pero no debemos olvidar que los mismos orígenes históricos del problema de la inmortalidad nos enseñan hasta qué punto los caminos y las vicisitudes de esta doctrina aparecen íntimamente entrelazados y hermanados con los fundamentales problemas de la teoría del conocimiento. El *Fedon* contiene, al mismo tiempo, la más amplia y minuciosa fundamentación lógica de la teoría de las ideas que nos haya dado Platón. En este diálogo, se reconoce por vez primera la sustantividad y la fuerza del "pensar puro", separándolo de todas las demás instancias psicológicas. El pensamiento de la inmortalidad se convierte en vehículo para descubrir la *originariedad de las funciones del pensar* y delimitarlas nítidamente de las sensaciones y las percepciones inmediatas de los sentidos.

La concepción moderna, ya desde los tiempos del Renacimiento, tiende, como veremos, a aflojar esta trabazón histórica entre el planteamiento metafísico y el planteamiento epistemológico del problema. A pesar de lo cual esta conexión se mantiene hasta mucho después de iniciarse la filosofía moderna, y su fuerza y eficacia pueden observarse todavía en Descartes.

Esto explica por qué Ficino, aun allí donde su doctrina parece perseguir única y exclusivamente su meta metafísica principal, se adentra también, indirectamente, en la historia del problema del conocimiento.

Hay que reconocer, sobre todo, como un gran mérito de este pensador el haber sido el primero que transmitió a la posteridad de un modo puro y completo la teoría platónica de la "reminiscencia", ofreciendo con ello un centro histórico firme al desarrollo moderno del concepto de la conciencia. También en este punto acusa la exposición de Ficino tan claramente los rasgos del modo de pensar de Nicolás de Cusa, que no cabe duda de que el primero debió de conocer a fondo los escritos del segundo antes de exponer sus propios pensamientos, a pesar de que en el momento en que vio la luz la *Theologia platonica* de Ficino (1482), aún no habían sido reunidos en una edición completa las obras del Cusano.

Cuando Ficino, para probar la inmortalidad del espíritu, parte sobre todo de la *infinitud* de la función de éste, sigue claramente las huellas de Nicolás de Cusa. Todo auténtico concepto for-

mado por nosotros contiene un número ilimitado de ejemplares concretos; todo acto del pensar posee y ejerce la maravillosa fuerza de reducir a unidad una infinita pluralidad y de hacer que hasta la más simple unidad se disuelva en la infinitud. ¿Cómo no había de ser el espíritu algo ilimitado en cuanto a su fuerza y a su esencia, siendo como es él quien *descubre* la infinitud misma y la *define* con arreglo a su carácter y naturaleza?

Todo conocimiento representa la adecuación y adaptación del sujeto cognoscente a los objetos con que se enfrenta (*cognitio per quandam mentis cum rebus aequationem perficitur*); no podríamos, por tanto, pensar y captar lo infinito como *contenido* si no se contuviese ya, previamente, en la propia *naturaleza* de nuestro espíritu. La *medida*, para que pueda ser adecuada y exhaustiva, no debe ceder nunca en fuerza ni en extensión a lo medido: de aquí que el espíritu tenga que ser por sí mismo ilimitado, para poder someter a sus conceptos inmutables las continuas mudanzas del tiempo y del movimiento y abarcar y medir la infinitud.<sup>14</sup>

El postulado de la total adecuación y "proporción" que entre el objeto y la función del conocimiento debe imperar se convierte ahora en el *leitmotiv* de la doctrina de Ficino. El intelecto y el objeto "inteligible" no se enfrentan como dos elementos extraños y exteriores el uno al otro, sino que tienen, por el contrario, el mismo origen y forman, en su máxima y suprema perfección, una unidad. "*Ipsium intelligibile propria est intellectus perfectio unde intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum*"<sup>15</sup> (cfr. *supra*, pp. 79, 90). No se da, por tanto, ninguna explicación del proceso del conocimiento cuando se hace que un ser externo, trascendente, transmigre al espíritu, pues el pensamiento sólo comprende, en realidad, lo que tiene la misma naturaleza que él y lo que él hace brotar de su propia entraña. Y esto no se refiere solamente a las altas actividades espirituales, sino también a las simples *percepciones de los sentidos*: la conciencia, ya en tales percepciones no es determinada exclusivamente por los cuerpos del exterior, sino que se imprime a sí misma su forma.

"Del mismo modo que los cuerpos vivos cambian, se repro-

<sup>14</sup> *Theologia Platonica*, Lib. VIII, cap. 16, pp. 196 s.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, Lib. XI, cap. I, p. 234.

ducen, se nutren y crecen por medio de la simiente que albergan en sí mismos, así también el juicio y el sentido interior juzgan acerca de todas las cosas en virtud de las formas innatas que en ellos residen y que son estimuladas desde fuera."

Por tanto, el contenido de la conciencia no es tanto una imagen del objeto exterior como una emanación de nuestra propia capacidad espiritual, y así se explica que uno y el mismo objeto nos parezca distinto según que lo contemple y modele esta o aquella potencia de nuestro espíritu, el sentido, la fantasía o la razón.

"El juicio se ajusta a la forma y naturaleza de quien enjuicia, no a la del objeto enjuiciado."

Las mismas "imágenes" de las cosas concretas trazadas por la fantasía no son "inculcadas" directamente por ésta al espíritu; con tanta mayor razón debemos ver en los conceptos intelectuales puros, no las copias de la realidad externa, sino los productos de la capacidad del entendimiento. En vano nos molestaríamos en querer derivar el contenido de estos conceptos de las percepciones y las imágenes de nuestros sentidos. ¿Cómo podría el "fantasma" sensorial crear algo más libre y más amplio que él mismo?

El mundo de los cuerpos forma una inconexa pluralidad de objetos concretos especiales y limitados, los cuales, sin embargo, considerados de por sí, jamás podrán llegar a crear un contenido espiritual puro que reproduzca y represente la naturaleza común a todos ellos. Y es evidente que lo que está negado a los elementos aislados jamás podrá conseguirlo tampoco la suma de ellos. Por más que los reunamos en un conglomerado, no obtendremos nunca otra cosa que un conjunto de elementos sueltos, no ordenados ni articulados con sujeción a leyes.

"Así como una acumulación de piedras no puede traducirse nunca en algo simple, sino sencillamente en un montón, así también una muchedumbre de cosas concretas podrá producir una amalgama confusa de imágenes, pero sin llegar a crear jamás un concepto único y simple."

Ficino refuta con toda claridad y toda energía la teoría *sensualista* de la "abstracción". Si nos viésemos obligados, dice, a derivar lo general de la mescolanza de casos concretos, no tendríamos más remedio que ver en ese objetivo, desde el primer momento, un postulado falso e ilusorio. ¿Por qué? Porque la totalidad de

lo concreto es sencillamente inagotable. Y si pretendiésemos abstraer de un número limitado de casos o de hechos una regla, para hacerla luego extensiva a la totalidad de ellos, ¿quién podría asegurarnos que habíamos sabido captar cabalmente los criterios esenciales y absolutos, aquellos que no radican en la naturaleza puramente fortuita de lo concreto?

He aquí por qué la formación de los conceptos y las leyes generales sólo puede llegar a comprenderse si no vemos en ellos la simple repetición de la materia dada, sino una creación espontánea del intelecto. Y esta obra de creación no necesita, para llevarse a cabo, recurrir a la mediación de ningún elemento extraño, pues el propio espíritu se encarga de suministrarse la materia plasmada y modelada por él. Proceso este que sería, ciertamente, incomprendible si el espíritu permaneciese en sí mismo plenamente pasivo y carente de criterio desde el primer instante, cuando en realidad debemos dar ya por supuesto en su ser "interior" el contenido de todas aquellas formas con las que exteriormente nos encontramos en el mundo de los objetos.<sup>16</sup>

Ficino distingue, pues, nítidamente las dos operaciones, consistentes la una en la limitación habitual del pensamiento a la "abstracción" y la otra en su verdadera acción constructiva: "*veras definitiones essentialium non potest mens per accidentalium rerum simulacra fabricare, sed eas construit per infusas ab origine rerum omnium rationes*".

El pensamiento es siempre una construcción y un desarrollo a base de aquellos primeros fundamentos y premisas innatos. Son ellos —el ejemplo de la *matemática* lo demuestra claramente— los que nos suministran las reglas ideales para contrastar las percepciones y su exactitud, las cuales no encuentran ni pueden encontrar, por tanto, su límite y su medida en las sensaciones y en sus objetos. Las "especies" conceptuales puras no surgen del contacto con el mundo exterior; éste no las crea, sino que se limita a alumbrarlas y hacerlas florecer; lo que Aristóteles llama su *creación* debe interpretarse simplemente, con Platón, como su esclarecimiento.<sup>17</sup> Ya el solo hecho de que *preguntemos* por un con-

<sup>16</sup> Sobre el conjunto del problema, v. Lib. XI, cap. 3, pp. 236 ss.

<sup>17</sup> Lib. XI, caps., 3 y 4; I, 241 y 248.



renido cualquiera y lo *indaguemos* indica que este contenido no se halla totalmente al margen de nuestra órbita, pues ¿cómo podríamos apeteer aquello que nos es totalmente *desconocido*?

Ficino se apoya aquí, como antes de él hiciera Nicolás de Cusa, en el pensamiento fundamental del *Menón* platónico, pensamiento que habrá de acompañarnos de aquí en adelante, a lo largo de una serie de vicisitudes históricas (cfr. *supra*, pp. 91 s.). Ningún saber puede serle impuesto e inculcado al individuo desde fuera; el saber tiene que verse siempre, necesariamente, despertado y estimulado por su propia naturaleza: "qui docet minister est potius quam magister". Y como el género humano es siempre uno y el mismo y la esencia del espíritu no varía nunca, la aquiescencia a determinadas verdades debe reputarse como necesaria y general. Ahora bien, la contrastación y la aceptación de cualquier concepción científica exigen como condición indispensable el que la *regla de la verdad* resplandezca desde dentro y vaya por delante, marcando el camino.

Característico del círculo de pensamientos y de la tónica de que brotó la Academia de Florencia es el hecho de que Ficino encontrara la garantía del valor universal y objetivo de las "ideas", principalmente, en el campo del *arte*. Es aquí donde, según él, se manifiesta con mayor pureza la unidad espiritual inquebrantable de la naturaleza humana.

"Cualquier espíritu encontrará plausible la forma redonda cuando por primera vez se aperciba de ella, y aun sin conocer el fundamento de este juicio. Cualquiera sabrá apreciar una determinada adecuación y proporción en la estructura del cuerpo humano o la armonía de los números y los sonidos. De ciertos ademanes decimos que son nobles y bellos y ensalzamos la luz de la sabiduría y la intuición de la verdad. Pues bien, si cualquier espíritu acepta y aprueba en seguida todo esto, donde quiera que lo observe, sin saber por qué, es indudable que lo hace guiado por un *instinto* necesario y absolutamente natural".<sup>18</sup>

Estas afirmaciones de Ficino encierran el germen de una nueva forma histórica del platonismo, que, años más tarde, madurará y redondeará Kepler, haciéndola descansar sobre fundamentos más profundos.

<sup>18</sup> Lib. XI, cap. 5, pp. 249 ss.

Hasta aquí, los pensamientos fundamentales de la teoría de las ideas, aunque se desarrollen preferentemente desde puntos de vista *psicológicos*, se reproducen, a pesar de ello, de un modo puro y sin mezcla; Ficino, sin embargo, no acierta a llevar a cabo esta distinción hasta el final y de una manera consecuente. De nuevo acaban predominando en su teoría los motivos neoplatónicos, esta vez en la versión de la teoría del conocimiento y la metafísica de San Agustín.

El razonamiento es el siguiente. El espíritu se establece sobre sus propios fundamentos y se sustrae a la dependencia de la materia sensible solamente para ser absorbido en su totalidad y en toda su pureza por el primigenio ser divino situado en el más allá y desaparecer en él. Todo verdadero conocimiento equivale a un contacto y una comunidad que establecemos con la sustancia espiritual infinita y perfecta. Las "formas" innatas del pensamiento carecerían de fuerza y de base si solamente existiesen en nuestra conciencia y no tuviesen su correspondencia exacta en un mundo de verdades espirituales existentes de por sí.

Y así, vemos que todo el libro XII de la *Theologia Platónica* se dedica a demostrar que el alma humana, en su conocimiento intelectual puro, se halla determinada y modelada por la *conciencia divina* "nihil revera disci potest, nisi docente Deo".<sup>19</sup> No somos ya nosotros quienes captamos lo infinito y lo encerramos dentro de límites conceptuales fijos, sino que, por el contrario, tenemos que dejarnos captar por él y disolvernos en él, para que el conocimiento llegue a ser posible.<sup>20</sup>

En apoyo de esta concepción se invoca expresamente la teoría del logos del Evangelio de San Juan, con lo que el problema de la ciencia se engarza y supedita totalmente de nuevo a los problemas de la metafísica y la teología.

Esta parte de la obra de Ficino es también significativa e importante desde el punto de vista histórico, ya que en ella vuelve a proyectarse una viva luz sobre la concepción agustiniana de la teoría de las ideas, con lo que se prepara y facilita la influencia que habrá de ejercer esta doctrina sobre la filosofía moderna. De-

<sup>19</sup> Lib. XII: "Rationes multae et signa, quod mens humana intelligendo mente divina formatur." Las palabras citadas son del cap. I, p. 261.

<sup>20</sup> *Epistolae*, Lib. II, p. 673.

bemos destacar, sobre todo, el estrecho entronque del pensamiento que en este punto existe entre Ficino y Malebranche: los argumentos aducidos por éste en apoyo de la tesis de que "todas las cosas son intuitas por nosotros en Dios" se encuentran agrupadas ya casi por completo en la *Theologia Platonica* del primero.<sup>21</sup>

Pero, pese a los contactos y puntos de coincidencia con San Agustín, sigue manifestándose en esta doctrina el carácter *original* del Renacimiento, por cuanto que se destacan y acentúan en ella, con gran fuerza, aquellos rasgos que guardan cierta afinidad con la concepción *estética* fundamental en sentido estricto. No podríamos alegrarnos de la belleza sensible —argumentaba ya San Agustín—, la consonancia y la sucesión rítmica de los sonidos, por ejemplo, no podría producir una complacencia en nosotros, si nuestra alma no poseyese ya en sí misma un medio que le permite reconocer y destacar las puras *proporciones de los números* por debajo de todos los ropajes y envolturas concretos. Es el *concepto* puro del número, son los *numeri judiciales*, asentados sobre el fundamento mismo de nuestra conciencia, los que nos permiten captar y enjuiciar la armonía entre las cosas sensibles. No podríamos llegar a conocer y a completar mediante la colaboración de nuestra alma la igualdad de los sonidos e intervalos, que la *sensación* jamás nos transmite exactamente y de un modo constante, pues sólo se manifiesta en ella de un modo confuso y fugaz, si no la conociéramos por otro conducto. La verdadera igualdad no se encuentra en las distancias del tiempo o del espacio, ni en las formas de los cuerpos empíricos: es una norma conceptual que nosotros aplicamos a la materia de las percepciones. Y como esta norma es invariable y eterna, su origen sólo puede buscarse en la esencia eterna e inmutable de la divinidad; por tanto, la reflexión conceptual y la introspección que debe preceder a la solución de todo problema consiste en volvernos interiormente hacia Dios, en quien contemplamos y captamos la verdad una e inmutable.<sup>22</sup>

Como vemos, en la doctrina de Ficino se entrelazan y se en-

<sup>21</sup> V. especialmente *Theologia Platonica*, Lib. XII, cap. 7, pp. 274 ss. Sobre la doctrina de Malebranche y sus relaciones con San Agustín, v. *infra*, libro III, cap. II.

<sup>22</sup> Lib. XII, cap. 6, pp. 273 s.

frentan dos motivos fundamentales. La perspectiva de lo inteligible significa al mismo tiempo para él, como para todo el Renacimiento, la elevación y la valoración del ser *empírico*. Palpita también en este pensador aquel espíritu del círculo platónico de los florentinos que se expresa, por ejemplo, en los himnos de Lorenzo el Magnífico.

"Mientras que los hombres de la Edad Media consideran el mundo como un valle de lágrimas encomendado a la guarda del papa y del emperador hasta la llegada del Anticristo; mientras que los fatalistas del Renacimiento fluctúan entre los periodos de energía y los periodos de sorda resignación o de superstición, vemos cómo en el círculo de los espíritus selectos surge la idea de que el mundo visible ha sido creado por Dios en un acto de amor, de que es la imagen del prototipo preexistente en él y de que Dios será siempre su motor permanente y su constante recreador. El alma del individuo puede, mediante el conocimiento de Dios, reducir esa imagen a sus estrechos límites, pero puede también, por el amor a él, extenderse hasta el infinito, ganando así la bienaventuranza sobre la tierra" (Burckhardt).

También en Ficino vemos que la comunión del alma con el cuerpo y con el mundo de los sentidos no representa sencillamente la caída de la naturaleza originaria y superior de aquélla, sino algo que el pensador se esfuerza por llegar a comprender en su valor y en su necesidad. Si el espíritu persistiera en su propia entidad intangible, le estarían vedados con ello toda intuición y todo conocimiento de lo *concreto*. Sólo viviría en él el concepto general y abstracto, al paso que escaparían para siempre de su aprehensión la belleza y la variedad de las formas *concretas*. Y es aquí precisamente donde residen para el hombre el sentido y la significación de su existencia empírica: "la vida palpita para nosotros en el resplandor de los colores".

Un sentimiento fundamental moderno se expresa aquí en los conceptos y en las formas de la concepción astronómica tradicional del universo. La tierra no es una morada baja y despreciable; es el coro intermedio del templo divino y el firme fundamento alrededor del cual giran como en torno a su eje todas las esferas celestiales. La movilidad y mutabilidad del ser terrenal no constituye un defecto interior, sino que nos suministra, por el contrario, la

contraimagen necesaria sin la cual no podríamos percibir ni disfrutar la quietud y la paz en Dios.

"Tal vez haya dispuesto el propio Dios que a los espíritus de rango superior les sean asequibles por sí mismos los goces divinos mientras que los de rango inferior tienen que esforzarse por alcanzarlos; que mientras los unos participan de la bienaventuranza desde que nacen, los otros rengan que ganarla a lo largo de su vida. Dios vela así por evitar que los espíritus superiores se dejen llevar de la soberbia y los inferiores ganar por el desprecio, ya que los primeros reciben su bienaventuranza de fuera, mientras que los segundos la crean y adquieren por sí mismos."<sup>23</sup>

De este modo, la misma imperfección del individuo se trueca en testimonio de su valor imperecedero y de su destino eterno.

Sin embargo, y a pesar de todos estos conatos, muy característicos e importantes, Ficino no logra llegar a dominar y a reducir plenamente el pensamiento de la *trascendencia*. Este pensamiento, a la postre, sigue imperando como ideal en la totalidad de su sistema. Dionisio Aeropagita es quien proclama y nos garantiza la auténtica filosofía platónica, porque nos enseña a buscar la luz divina, no por la acción del intelecto, sino por medio del afecto y la voluntad, como algo que está por encima de todo ser y de todo saber.

"Remóntate por encima no sólo de las cosas sensibles, sino también de los objetos inteligibles; abandona el campo del intelecto y elévate —por medio del amor al único y supremo bien— a los dominios del bien mismo, situado por encima de todo ser, de toda vida y de todo entendimiento."<sup>24</sup>

La *relatividad*, que hace poco parecía comprenderse todavía como una *necesidad* del conocimiento humano, vuelve a presentarse aquí, por tanto, como su límite (cfr. *supra*, p. 119). En esta dualidad se revela ante nosotros la profunda pugna conceptual que discurre a lo largo de toda la filosofía del Renacimiento y con la que todavía hoy nos encontramos bajo diversas formas.

<sup>23</sup> Lib. XVI, cap. IV, p. 365; cap. VI, p. 368.

<sup>24</sup> Marsilii Ficini in Oracionem Dionysii de Trinitate Argumentum. *Opera*, II, pp. 2 ss.

## II. LA REFORMA DE LA PSICOLOGÍA ARISTOTÉLICA

Incurriríamos en una injusticia y una parcialidad históricas, si nos empeñásemos en ver el resultado positivo y decisivo de la filosofía del Renacimiento única y exclusivamente en su *lucha* contra las corrientes aristotélicas. Lejos de ello, la nueva comprensión de la cultura antigua que ahora se logra redonda también en beneficio de la auténtica doctrina *peripatética* y ayuda a descubrir su verdadero significado.

El pensamiento de la época contrapone a la escolástica los criterios fundamentales de su propio maestro y creador, bajo la versión exacta y pura, restaurada por la crítica filológica: para derrotar a Aristóteles como jefe de la escuela escolástica medieval, la filosofía se hace fuerte en las ideas de Aristóteles como pensador original.

Leonardo Bruni, el primer traductor de los más importantes diálogos platónicos, vierte también la *Política* de Aristóteles y la *Ética a Nicómaco*, obras cuyo estudio considera como la verdadera preparación objetiva de toda educación humanística y de la formación de cualquier orador. En los círculos de la Academia de Florencia impera más tarde el pensamiento de una transacción y de una reconciliación: este pensamiento, expresado ya por *Bessarion*, es retenido principalmente por Giovanni Pico della Mirandola, quien lo presenta como la verdadera meta final.<sup>25</sup>

En estos intentos no se manifiesta la entrega ciega a la tradición histórica, sino la concepción libre y exenta de trabas dogmáticas que los pensadores se forman ahora de la misma doctrina peripatética, de su contenido y de las condiciones que le dieron vida. Partiendo de las tesis concretas del sistema, considerado antes como un fondo inalienable e inconvencible, el espíritu se retrotrae ahora a los motivos discursivos; la firme coherencia del todo es destruida para dejar paso al movimiento dialéctico y a la restauración del *proceso del pensamiento* a través del cual se han logrado los diversos principios.

<sup>25</sup> Pico della Mirandola, *Opera* (Basilea, 1601), I, 83: "Nullum est quaestio naturale aut divinum, in quo Aristoteles et Plato sensu et re non conveniunt, quamvis verbis dissentire videantur."

El mismo antagonismo entre dos interpretaciones, la pugna entre los "alejandrinos" y los "averroístas", ayuda a esta forma independiente y libre de asimilación. Pero lo que sobre todo caracteriza la nueva tendencia que con ello se abraza, es el hecho de que se coloquen ahora en el centro mismo de las preocupaciones los problemas fundamentales de la *psicología* y la *teoría del conocimiento* aristotélicas. La Edad Media había estado dominada sobre todo, al margen de las disputas lógicas, por la metafísica y la física de Aristóteles; lo que por encima de todo cautivaba su interés era la estructura del cosmos y sus relaciones con el "inmóvil motor que todo lo mueve". Pues bien, todos estos problemas pasan ahora a segundo plano, y es el concepto y el problema del *alma* lo que decide en cuanto a la actitud y al partido que los diversos pensadores toman ante la filosofía peripatética. Con lo cual, e insensiblemente, se orienta la investigación hacia un nuevo campo y una nueva meta: *el análisis dialéctico del concepto aristotélico del alma pasa a ser un factor en el nacimiento del concepto moderno de la conciencia*.

La psicología de Aristóteles se halla determinada, en sus grandes rasgos esenciales y decisivos, por las premisas de su teoría sensualista del conocimiento.<sup>20</sup> El verdadero ser es buscado en la *cosa concreta*, lo que quiere decir que la percepción que directamente nos revela esta existencia concreta debe ser considerada como la vía originaria de toda certeza. El desarrollo hasta llegar a las formas superiores del pensamiento se opera solamente mediante la transformación progresiva de la materia que así se obtiene. Incluso las más altas manifestaciones y realizaciones del pensamiento parten de este comienzo, cifrado en la sensación y en la "representación", se hallan vinculadas y circunscritas a él. Hay una gradación continua e ininterrumpida que va desde la αἴσθησις a la δόξα y de ésta a la φαντασία y al νοῦς y en la que cada elemento superior no hace más que realizar y perfeccionar lo que se contiene y dibuja ya, como posibilidad, en el inferior.

Dentro de esta concepción de conjunto, brota el concepto como

<sup>20</sup> Sobre lo que sigue cfr. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, t. III; Renan, *Averroës et l'Averroïsme*, 3ª ed., Paris, 1866; Florentino, *Pietro Pomponazzi: Studi storici su la scuola Bolognese e Padovana del secolo XVI*, Florencia, 1868.

fruto de la combinación y la síntesis de las "impresiones", y los principios generales, que hay que reconocer y tomar como base en cuanto premisas de todo razonamiento silogístico, tienen que surgir por sí mismos de la *inducción* y buscar en ella su justificación última. De este modo, y concibiéndose las formaciones del pensamiento como un producto y un resultado de las percepciones de los sentidos, la "forma" pura se refiere necesariamente y de un modo general a la "materia", que es la única que puede suministrarle su punto de apoyo y su complemento.

El alma no es sino la unidad en la que se compendian y sintetizan todos los *procesos de vida* del cuerpo: unidad que, al mismo tiempo y en consonancia con las premisas fundamentales del sistema, es concebida como el *fin* general hacia el que tienden todos los movimientos concretos, a modo de la *causa activa* de la que todos ellos brotan.

La explicación según la cual el alma es "la primera entelequia de un cuerpo natural, dotado por su organización natural de la capacidad de vivir" (ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωῆν ἔχοντος) expresa de un modo claro y nítido esta interdependencia. El alma es solamente el principio que *regula* los múltiples procesos *biológicos*, encauzándolos hacia un destino individual común y ordenándolos con arreglo a él. Sin los cuerpos físicos el alma carecería, por tanto, del material necesario sin el cual no puede cumplir su función. Dentro de esta interdependencia, es inconcebible la posibilidad de que lo animico ejerza un efecto aislado o se halle dorado de un ser aparte.

Ahora bien, el resultado final de la *teoría del conocimiento* de Aristóteles entra en una pugna peculiar con este punto de vista, procedente de la *teoría aristotélica de la evolución*. Aristóteles había opuesto al "verdadero ser" de la idea platónica la existencia y la determinabilidad individual de los *objetos* particulares. Sin embargo, en su definición del *saber*, en el concepto de la *ἐπιστήμη*, se mantiene todavía fiel, indirectamente, al pensamiento fundamental de la teoría de las ideas, aunque sin saber retenerlo, ciertamente, bajo su forma pura y libre de toda mezcla. Los principios del saber, su objeto y su función, residen exclusivamente en los conceptos y las tesis *generales*. Por donde surge la fundamental contradicción de que el sistema aparezca desdoblado en

dos partes totalmente desiguales, contradicción que se acusa, bajo una forma u otra, en todas y cada una de las fases y partes del sistema: la *realidad* total, tal como la define la metafísica, la cosa particular y concreta, integrada por materia y forma, contradice a las condiciones que el *conocimiento* debe necesariamente exigir de su objeto.

Se abandona así, desde el primer momento, la ecuación fundamental que toda la filosofía griega se había venido esforzando en establecer y determinar: la identidad del pensar y el ser. En la psicología aristotélica se refleja el antagonismo en la doble posición del "entendimiento", al que se asigna la función de conocer los principios generales, frente a las demás potencias del alma. Mientras que aquél, considerado como "entendimiento pasivo", como νοῦς παθητικός, se limita a asimilarse y sintetizar la materia que le brindan los sentidos y la imaginación, en cuanto entendimiento activo, como νοῦς ποιητικός, tiene que hallarse librado de esta condicionalidad: al paso que el pensamiento, si nos atenemos a la gradación de las fuerzas psicológicas, sólo puede ejercerse sobre el "fantasma", es decir, sobre la imagen de la representación, aparece ahora "otra clase" de acción anímica, que capta en toda su pureza y sin mezcla alguna los objetos inteligibles y generales.

La capacidad activa del pensamiento, volviéndose de espaldas a lo sensible y a sus efectos, debe, según esto, estar dotada de un ser propio y autárquico. Las condiciones naturales que regulan el nacimiento y el curso de la vida orgánica, pierden su fuerza y su significación con respecto a esta parte del alma. Del mismo modo que el espíritu penetra al cuerpo individual "desde fuera" (θύραθεν), en forma definitiva y cerrada, debe también sobrevivir a la existencia del cuerpo y poder perdurar fuera de los límites de éste. El espíritu es el principio eterno y "divino" que, aun pudiendo unirse con la materia en una existencia común, no se ve afectado ni determinado por ella en cuanto a su *esencia*.

Identificamos aquí los motivos objetivos y profundos de los que ha brotado la teoría peripatética del entendimiento activo. La *psicología metafísica* intenta recuperar en este punto lo que la *teoría del conocimiento* había pasado por alto en sus primeros comienzos: el retener y desentrañar la función del pensar *puro* y su

acción *espontánea*, por oposición a todas las impresiones puramente pasivas. Lo que ocurre es que, ahora, la separación no puede efectuarse ya de un modo *metódico* y postula una diferenciación sustancial dentro del alma misma.

Aristóteles se burla de la "separación" de la idea con respecto a las cosas concretas, tal como cree encontrarla en Platón, y la combate. Pero en vez de la diferencia *lógica*, que sigue siendo aquí un factor determinante, Aristóteles introduce la afirmación del intelecto activo, como un *órgano* aparte y diferenciado del alma (χωριστός καὶ ἀπαθής καὶ ἀμυγής). Y mientras que los diálogos platónicos de la última época sobre todo se esfuerzan por entrelazar en perfecta *correlación* la idea y el fenómeno, el intelecto y los sentidos, el sistema aristotélico de la *evolución* desemboca en una contraposición dualista: en un ser que no se halla constantemente facilitado y condicionado por las fases precedentes, sino que descuella en el plano de los principios por encima de ellas y que las precede como algo cerrado e independiente.

Este antagonismo a que nos referimos se desarrolla todavía más entre los comentaristas árabes de Aristóteles, cuyas doctrinas resume y fija definitivamente Averroes en el siglo XII. El intelecto pasivo y el activo se comportan como la materia y la forma, como la potencia y el acto: mientras que la primera posee la capacidad de *llegar a serlo* todo y de asumir una tras otra, sucesivamente, todas las formas de las cosas, la segunda encierra una acción creadora propia y con ella, al mismo tiempo, la posibilidad de una existencia independiente.

Sin embargo, al paso que el espíritu activo se sustrae a todos los límites y condiciones de la existencia sensible, va desapareciendo también su limitación *individual*. Es una unidad idéntica originaria en la que *participan* de diversos modos los diferentes individuos, pero que de por sí se halla por encima de toda pluralidad y diversidad y existe al margen de ellas. Es siempre una y la misma capacidad del pensamiento la que desciende tan pronto sobre un individuo como sobre otro, para manifestarse en él con arreglo a las condiciones específicas de su organización.

Se ha comparado esta doctrina, tratando de hacerla comprensible, con diversos sistemas *idealistas* modernos, principalmente con la idea de la razón una, divina e impersonal, de Malebranche,

que ilumina por igual a todos los hombres.<sup>27</sup> Pero es lo cierto que semejantes analogías no nos ayudan a comprender la fisonomía histórica propia y característica del averroísmo. La doctrina de Malebranche surge ya plenamente iluminada por la luz de la filosofía moderna y descansa sobre lo que constituye la convicción fundamental de esta filosofía, a saber: que el auténtico punto de partida de la investigación debe buscarse, no en el *ser*, sino en el *saber*. Para cualquier enjuiciador moderno, la dificultad de la concepción averroísta reside, por el contrario, en la inversión total y completa de los términos de esta relación fundamental. Se parte de una imagen completa y determinada del universo, a base de la cual se atribuye luego al intelecto su posición especial. El fundamento es siempre y por doquier el mismo: la concepción cosmológica de las diversas *esferas celestiales*, cada una de las cuales es movida en rotación por un motor inmaterial y eterno.

Antes de que preceda indagación alguna acerca del conocimiento, de su peculiaridad y sus condiciones, se fija y define ya esta función física de las "inteligencias puras", su capacidad para regular el curso de los astros, pero sin que el contacto o la comunión con ellos determine ninguna influencia o repercusión.

El intelecto activo, la capacidad de pensamiento, que actúa por igual en todos los individuos, no es más que la última y la más baja de estas potencias del alma que dominan las rotaciones celestes. El entendimiento humano se convierte así en una *potencia cósmica* aislada, que se encuadra dentro de la organización jerárquica del universo y de sus fuerzas.<sup>28</sup> Por donde el intelecto, para poder colocarlo por encima de la condicionalidad empírica, se convierte en una entidad suprapersonal situada más allá de toda conciencia especial, al paso que, por otra parte, se funde sin embargo con la naturaleza en su conjunto y entra y desaparece en ella como parte integrante suya.

#### Pietro Pomponazzi

Esta falla fundamental de la concepción averroísta explica la importancia que, con el comienzo de la época moderna, adquiere

<sup>27</sup> Renan, *op. cit.*, p. 125.

<sup>28</sup> Cfr. acerca de esto el juicio de Renan, *op. cit.*, pp. 136 s., 140 s.

la del campo adversario, entroncada con el comentario de Alejandro de Afrodisias.<sup>29</sup>

La polémica, vista desde fuera, se limita al problema de la inmortalidad, que los alejandrinos niegan y que los averroístas afirman, si no para los individuos, sí con respecto al entendimiento activo y universal; pero el motivo profundo del antagonismo reside realmente en la distinta concepción fundamental del conocimiento que uno y otro bando profesan.

La obra de Pietro Pomponazzi sobre la inmortalidad trata de retrotraer de nuevo a su terreno propio el problema del ser y el origen del intelecto, el cual debe resolverse, según él, no partiendo de premisas metafísicas generales, sino a base de reflexiones puramente psicológicas.

La concepción averroísta de la unicidad y la igualdad del entendimiento en todo ser pensante es —a juicio de Pomponazzi— una fantasía metafísica tan peregrina y arbitraria como jamás haya salido de las cavilaciones de ningún artista.<sup>30</sup> Esta fantasía se disipa tan pronto como intentamos comprobarla y justificarla a la luz de la observación y la *experiencia interior*, la única llamada a emitir un fallo valedero.

Establecido este punto de partida metodológico, es evidente que el hecho fundamental del que debemos arrancar y más allá del cual no puede remontarse ninguna teoría es la *unidad de la conciencia*. Es uno y el mismo yo el que unas veces recibe esta o la otra impresión de los sentidos y el que otras veces se para a reflexionar acerca de ella, elevándose por esta vía a los conceptos puros y abstractos. Nada nos autoriza a transformar esta diferencia entre dos funciones interpretándola como una antítesis real entre dos *sustancias* que coinciden en el sujeto pensante simplemente a la manera de una combinación casual.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Fiorentino ha demostrado (*op. cit.*, pp. 302 y 306), en contra de lo que piensan H. Ritter y Renan, que existía, en efecto, una nítida y consciente separación entre los "alejandrinos" y los "averroístas".

<sup>30</sup> Petri Pompanatii Mantuani *Tractatus de immortalitate animae* (1534), cap. IX (pp. 65 s.): "Quod si quis dicat neutram opinionem esse veram, sed illam Averrois, profecto apud me, quicumque eam opinionem imaginatur, ipse est fortissimae imaginationis, credoque pictores nunquam pulchrius monstrum hoc monstro finxisse."

<sup>31</sup> "Primo quidem hoc videtur experimento contradicere. Ego enim, qui

Según la auténtica concepción aristotélica, jamás puede tratarse de una pugna de principio entre los sentidos y el pensamiento, sino solamente del deslinde o la delimitación de distintas fases, pertenecientes todas ellas a una y la misma *evolución* continua y que se condicionan mutuamente dentro de ella. La capacidad de percepción se contiene en la inteligencia pura a la manera como el triángulo se contiene en el cuadrilátero: no se trata de cosas separadas, sino de un análisis de diversos momentos y puntos de vista conceptuales.

La experiencia nos revela por todas partes que el pensamiento sólo puede nacer a base del "fantasma" y que, por muy abstracto que pueda ser su contenido, como *acto* psicológico, no puede sustraerse jamás a una base sensible. Cualquier otro tipo de actividad que podamos cavilar es el fruto de una ociosa especulación.<sup>82</sup>

Quien admita una doble acción del intelecto, quien junto a sus funciones empíricamente conocidas dé por supuestas otras, que se ejercen al margen de los límites de nuestra experiencia sensible, admite en realidad un doble ser, *puesto que éste se halla determinado por la actividad*, y coloca al lado del hombre natural, el único que nos es dado, otro hombre sobrenatural.

En este pensamiento, sobre el que vuelve e insiste constantemente Pomponazzi, se expresa un motivo común al *Renacimiento* filosófico. Es muy significativo que, ante este problema, el propio Dante se enfrente a su gran maestro y afirme expresamente en contra de Aristóteles la *unidad* del alma en toda la diversidad de sus manifestaciones. En vano intentaremos *aglutinar* el yo a base de partes integrantes y entidades heterogéneas, ya que es en él donde residen la fuente y el origen de que mana toda diversidad, para desplegarse a *posteriori*.

haec scribo, multis cruciatibus corporis angustor, quod opus est sensitivae, idemque ego, qui crucior discurro per causas medicinales, ut refellam hoc cruciatum, quod nisi per intellectum fieri non potest. Si igitur altera esset essentia, qua sentio, et qua intelligo: quo igitur modo fieri posset, ut idem, qui sentio sim ille, qui intelligo? Sic etenim dicere possemus, quod duo homines, simul conjuncti, sic muras habent cognitiones, quod ridiculum est." *Op. cit.*, cap. VI, p. 29.

<sup>82</sup> "Per nullum naturale signum cognosci potest, intellectum humanum habere alium modum intelligendi, ut experimento comprehendimus, quoniam semper indigemus phantasmate", cap. IX, p. 56.

Es cierto que tampoco Pomponazzi pudo sustraerse a la creencia general de su tiempo en la existencia de inteligencias aisladas y puras, pero insistiendo siempre en que tales existencias no pueden ser tomadas en consideración en cuanto a la definición conceptual del alma *humana* y del conocimiento *humano*, sino que para ello hay que partir, por el contrario, de los datos fijos e indubitables de la *conciencia*.

Por tanto, debiendo considerar como válida, en su conjunto, la afirmación de Aristóteles de que todo nuestro conocimiento se mueve apoyado en las representaciones de nuestros sentidos o que, por lo menos, no podría existir sin ellas, para poder trazar la línea divisoria entre la materia y la forma, entre lo "material" y lo "inteligible", se hace necesario recurrir a otro punto de vista.

La percepción sensible se lleva a cabo con ayuda de un órgano material, sobre el que los objetos ejercen una influencia material también. Es como si estos objetos se incorporasen, en cierto modo, al ser físico del yo; los cambios de sus determinaciones se transmutan en cambios de orden corporal. Pues bien, la función del entendimiento puro se halla exenta de esta correspondencia y esta vinculación *inmediatas*. El intelecto se halla *referido* a la materia, pero no posee por sí mismo ningún ser material, ningún órgano en el que puedan imprimirse y copiarse las cosas. Necesita del cuerpo —así expresa Pomponazzi esta relación, ateniéndose al lenguaje de su escuela— como *objeto*, no como *sujeto*: postula la representación sensible como el objeto sobre el que se proyecta su actividad, como el esquema que se le brinda para su determinación y su análisis, pero sin que necesite ningún substrato sensible-real que haga posible y ponga en marcha su acción.

El entendimiento humano viene a ocupar, por tanto, un lugar intermedio entre las inteligencias "abstractas" y los animales, cuyo conocimiento se reduce a las capacidades de sus sentidos. El alma puramente sensitiva no es, en sí, otra cosa que la forma del cuerpo físico y orgánico, ya que sólo puede cumplir su función en un órgano corporal, necesitando por tanto del cuerpo no sólo como *sujeto*, como base sustancial, sino también como *objeto*. En cambio, las formas puras, concebidas como motoras del mundo de los astros, se hallan sustraídas a toda dependencia con respecto a la materia, puesto que aunque por su parte influyen sobre los cuer-

pos, no reciben de éstos influencia alguna ni sufren por parte de ellos ninguna limitación en su actividad.

Es el intelecto humano el que, actuando como mediador entre estos dos tipos y reinos de la realidad, conforma el universo como un todo continuo y unívoco. El intelecto marca el tránsito del ser abstracto al ser sensible, por cuanto que *se vuelve* permanentemente hacia la materia de las percepciones, pero sin sumirse ni perderse totalmente en ella.<sup>33</sup> Para él, la materia es la *condición* negativa sin la cual no podría llegar a desplegar su actividad, pero no el verdadero *fundamento* positivo y real del que emana su función.<sup>34</sup>

Si el intelecto no poseyera ninguna capacidad que brotara de él mismo y de su entidad independiente, todos los actos del entendimiento tendrían que realizarse de un modo puramente cuantitativo y corporal (*modo quantitativo et corporali*); es decir, cualquier ser tendría que pasar al "alma" con su naturaleza determinada y *concreta*, con su magnitud material, *extensiva*, dejando en ella una impresión proporcional de idéntico carácter. Con lo cual el conocimiento se limitaría a asimilarse y a reproducir como un registro los objetos *particulares* y los casos *concretos*, sin poder elevarse nunca al plano de los auténticos conceptos generales y de la *conciencia* reflexiva de sí mismo.<sup>35</sup>

Podemos, por tanto, designar el intelecto humano como algo al mismo tiempo *material e inmaterial*: como material, si nos fija-

<sup>33</sup> *Op. cit.*, cap. IX, pp. 53 ss.: "Anima autem sensitiva simpliciter est actus corporis physici organici, quia et indiget corpore, tanquam subjecto, cum non fungatur suo officio, nisi in organo et indiget corpore, tanquam objecto; media vero, quae est intellectus humanus, in nullo suo opere totaliter absolvitur a corpore neque totaliter immergitur, quare non indigebit corpore tanquam subjecto, sed tanquam objecto et sic medio modo inter abstracta et non abstracta erit actus corporis organici."

<sup>34</sup> "Revera intellectus humanus non potest intelligere, nisi in materia sint quale et quantum sensibile, cum non possit operari, nisi ipse sit, ipseque esse non potest, nisi cum dispositione convenienti; non tamen sequitur, quod per tales dispositiones intelligat." Cap. X, p. 77.

<sup>35</sup> "Intellectio dicitur non esse in organo et in corpore, quoniam modo quantitativo et corporali non est in eo. Quapropter potest intellectus reflectere supra seipsum, discurrere et universaliter comprehendere... hoc autem totum provenit ex essentia intellectus, quoniam, qua intellectus est, non dependet a materia, neque a quantitate." Cap. IX, pp. 58 s.

mos solamente en su *existencia*, la cual no es posible nunca más que en combinación con el cuerpo; como inmaterial, si con él tratamos de expresar el *valor* y la peculiaridad de su *función* en contraste con los sentidos.

Esto explica por qué Pomponazzi despoja de su verdadero sentido *metafísico* la frase aristotélica según la cual la capacidad activa de pensar es inculcada al alma *desde fuera*, interpretándola simplemente en el sentido de una distinción *lógica*. Queda emitido con ello el fallo acerca de la *inmortalidad*: podemos retener todo el sentido filosófico que encierra la afirmación de la "inmaterialidad" del alma, sin que por ello necesitemos postular ni admitir una *existencia* ultraterrena, una separación real del alma con respecto al cuerpo.

La relación *correlativa* entre el alma y el cuerpo que con ello se establece se refleja dentro de la lógica, sobre todo, en el nexo entre el concepto y la sensación, entre lo "general" y lo "particular". El hombre, como corresponde a su doble naturaleza y a la posición intermedia que ocupa, no puede llegar a captar lo general sencillamente y en toda su pureza, pero no se halla tampoco totalmente excluido de su conocimiento. Para asegurarnos de ello, de lo general, debemos buscarlo y considerarlo *en lo concreto*: sólo en los fenómenos limitados y especiales podemos nosotros contemplar la esencia pura y auténtica del concepto. Hasta el pensamiento más abstracto tiene que engarzarse necesariamente con una determinada *imagen* corporal, cualquiera que ella sea.

Por donde el intelecto no existe única y exclusivamente en el "aquí" y en el "ahora", ni se halla tampoco totalmente desligado del "ahora" y del "aquí"; su acción, por tanto, ni es totalmente general ni se pierde por entero en lo particular. Se halla encuadrada en el transcurso del tiempo y a la vez, sin embargo, situada por encima de él, por cuanto que si bien es cierto que el pensamiento concreto, como *acaecer*, sólo puede desarrollarse en conexión con el proceso psíquico de las representaciones, el *contenido del pensamiento*, por otra parte, es captado por nosotros, en lo que a su vigencia se refiere, al margen del tiempo y como algo *inmutable*.<sup>36</sup>

<sup>36</sup> "Ipse igitur intellectus, sic medius existens inter immaterialia et materialia, neque ex toto est hic et nunc, neque ex toto ab hinc et nunc absol-



Esta eternidad del pensamiento mismo, no la del ser pensante, es lo único que podemos y debemos buscar, y en ella y sólo en ella reside el fondo legítimo que late en el postulado de la "inmortalidad". El espíritu participa de la inmortalidad en cuanto le es dable conocer y apropiarse lo general, aunque sólo sea reflejado en la imagen de los fenómenos sensibles.<sup>37</sup> Pues aunque tiene que emanar necesariamente del individuo, no se halla determinado y circunscrito por este o aquel individuo determinado y concreto, sino que, por el contrario, puede cobrar conciencia del contenido universal del concepto en cualquier individualidad concreta en que se base como ejemplo, sea la que fuere.

Por consiguiente, lo general, aun hallándose indisolublemente unido a lo individual en el tiempo, lo precede siempre por su "naturalidad", es decir, en cuanto a la relación de dependencia lógica.<sup>38</sup> El conocimiento no discurre y progresa en línea recta, sino volviendo sobre sus pasos y virando en redondo. Después de remontarnos del caso concreto al concepto, tenemos que dar la vuelta para contemplar de nuevo el concepto mismo en el caso concreto.<sup>39</sup>

En esta concepción de los universales aparece ya el germen que, al desarrollarse, conducirá al importante progreso de la teoría lógica del método con que nos encontraremos en el sucesor de Pomponazzi, en Giacomo Zabarella (v. *infra*, III).

Pero donde el pensamiento central de la obra de Pomponazzi cobra fuerza y claridad completas es en las conclusiones éticas a que conduce. La razón moral confiere al hombre la verdadera prerrogativa y la peculiaridad característica que lo distinguen,

vitur, quapropter neque sua operatio ex toto est universalis, neque ex toto est particularis, neque ex toto subicitur tempori, neque ex toto a tempore removetur." *Ibid.*, p. 60.

<sup>37</sup> "Animus humanus, etsi improprie dicatur immortalis, quia vere mortalis est, participat tamen de proprietatibus immortalitatis, cum universale cognoscit, tametsi ejusmodi cognitio valde tenuis et obscura sit." Cap. XII, p. 90.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 94.

<sup>39</sup> "Verum, cum anima humana per cogitativam comprehendat singulare primo, deinde eadem per intellectum universale comprehendat, quod tamen in eodem singulari speculatur, quod per phantasiam cognitum est, vere reditum facit et per consequens conversionem, quoniam ex singulari per phantasiam cognito eadem anima per intellectum ad idem redit..." (p. 95).

mientras que el intelecto especulativo, así como el impulso que lo mueve a desarrollar actividades de carácter técnico-práctico, son rasgos comunes que el hombre comparte con las demás inteligencias, las de orden superior e inferior.

Ahora bien, parece como si, al abolirse la inmortalidad, también la vida moral del hombre perdiese su punto de apoyo y su centro; como si se la privara de todo destino finalista al eliminar de ella aquella meta *ultraterrenal*. Bajo el conjuro de este pensamiento se hallaba todavía, en efecto, el renacimiento filosófico del platonismo. Si el alma fuese mortal —así razonaba ya desde el primer momento la teología platónica de Ficino—, no existiría criatura más desdichada que el hombre; ello equivaldría a destruir el valor de nuestra existencia empírica.

La concepción moral de Pomponazzi, por el contrario, descansa firmemente sobre el criterio de que la verdadera ética reside y debe acreditarse en el hecho de que el hombre sepa encontrar en sí mismo el fin de la vida. La idea de la ilimitada pervivencia del individuo es desplazada por la idea del constante progreso y la superación infinita de la humanidad.

En este sentido, podemos afirmar que la doctrina de Pomponazzi es el auténtico fruto de la concepción humanista del mundo y de la historia. El género humano visto en su conjunto puede compararse a un solo individuo en el que todas las partes y todos los órganos se supediten al fin único de la conservación y el progreso del todo. El fin común traza al desarrollo de los miembros individuales determinados límites fijamente circunscritos, razón por la cual es el destino moral de la humanidad el que debe medir y delimitar las aspiraciones y las exigencias de los individuos.

Este atenerse modestamente a los límites empíricos de nuestra existencia abre ante nosotros una más alta idealidad y una nueva perspectiva de infinitud: la que nos ofrece la vida real de la Historia misma. Es aquí donde encuentran verdaderamente un punto firme de apoyo las leyes morales, por cuanto que no tenemos por qué reconocerlas como mandatos externos y extraños a nosotros, que necesiten imponerse por los resortes de la esperanza o el miedo, sino como mandamientos que se hacen valer por su fuerza sustantiva, a la manera de postulados nacidos de nuestro propio ser. Por vez primera en la ética moderna nos encontra-

mos aquí, expresado en toda su claridad y precisión, con el pensamiento de la *autonomía* de lo moral.<sup>40</sup>

De este modo, la desintegración negativa de un principio metafísico se revela, en realidad, en todos los terrenos, como una superación, como una nueva creación que viene a sentar los fundamentos para una *distinta valoración del ser inmanente*. Es muy característica, en este sentido, la frase de Cardano cuando dice que quienes afirman la mortalidad del alma elevan, dignifican y deifican el ser del hombre, por cuanto que lo convierten en fin en sí.<sup>41</sup>

Partiendo de esto podemos, por tanto, contemplar también bajo una nueva luz la intención *lógica* fundamental de la doctrina de Pomponazzi. El platonismo de Ficino situaba la auténtica vida del espíritu, a la postre, coincidiendo con el cristianismo, en una realidad ultraterrena, libre de las condiciones empíricas del mundo de los cuerpos (cfr. *supra*, p. 132). La "pureza" del concepto significa, para él, su disociación de la *experiencia*.

El problema inmediato que a la moderna teoría del conocimiento se planteaba consistía en retener la independencia y la universalidad del pensamiento, pero buscando su fundamento en las relaciones con la misma materia empírica. La obra de Pomponazzi sobre la inmortalidad marca un paso por este camino; la necesaria cohesión del alma y el cuerpo defendida por este pensador descansa sobre la profunda visión de las relaciones mutuas entre la esfera de lo inteligible y la de lo sensible.

Es ahora cuando vemos corroborada por la realidad la afirmación de que las distintas corrientes filosóficas del Renacimiento confluyen, ante el problema del conocimiento, en una meta común (cfr. *supra*, pp. 110 s.). Los puntos de vista de Ficino y Pomponazzi aparecen conjugados en la filosofía moderna: Leibniz, quien al caracterizar la función pura del pensar y distinguirla de la percepción, engarza con la doctrina platónica, coincide de otra parte con la fundamental tesis *psicológica* de Pomponazzi según la cual hasta el concepto más abstracto tiene necesariamente que ir acompañado de representaciones e imágenes sensibles. Aquellas dos

<sup>40</sup> De *immortalitate animae*, cap. XIV.

<sup>41</sup> Cardano, *Opera*, Lugduni, 1663, II, 500. V. Fiorentino, *op. cit.*, p. 188.

concepciones que en la filosofía del Renacimiento parecían enfrentarse todavía como dos polos enemigos, sólo podían encontrar su ecuación lógica a partir del momento en que la moderna *física matemática* pudo establecer una nueva relación y una nueva correlación entre la experiencia y el pensamiento.

### Giacomo Zabarella

La escuela de Padua se mantiene también, en su conjunto, fiel a la tradición aristotélica. Dentro de esta escuela, podemos apreciar un rumbo análogo al señalado más arriba y que tiene como exponente, sobre todo, a Giacomo Zabarella. El rumbo a que nos referimos se acusa, principalmente, en los escritos *lógicos* de este autor; pero también sus fundamentos de psicología, desarrollados en su comentario a la obra de Aristóteles sobre el alma revelan la misma lucha característica entre los distintos motivos conceptuales.

Zabarella parte de nuevo del problema en torno al cual gira la disputa entre los averroístas y los alejandrinos. ¿Debe concebirse el alma como "forma informans" o como "forma assistens"; es el alma, para decirlo en otros términos, la que crea y constituye la existencia y la vida del cuerpo, o debe ser considerada más bien como una naturaleza disociada e independiente, que es infundida desde fuera a la materia *ya acabada*? Zabarella compara el cuerpo a una nave, y se pregunta: ¿es el alma algo que se incorpora y viene a unirse a ella como la *forma* del buque, sin la cual no podemos concebir la existencia de éste, o manda sobre él simplemente a la manera del *piloto*, que dirige y gobierna con arreglo a su voluntad la nave, es decir, un objeto independiente de él por su naturaleza y su existencia, como él lo es del buque? O, para decirlo en lenguaje directo, ¿está formado el hombre por una combinación de naturalezas desiguales y existentes cada una de por sí, o se trata solamente, si distinguimos en él dos entidades, de distintos *puntos de vista* bajo los cuales capta nuestro pensamiento el hecho fundamental y unitario de la conciencia? <sup>42</sup>

<sup>42</sup> Zabarella, *Commentarii in III. Aristoteleos Libros de Anima*, Francfort, 1619, lib. II, cap. II, pp. 178 ss.

En su contestación a estas preguntas, Zabarella adopta en todos los puntos esenciales la dirección señalada por Pomponazzi. Se esfuerza, con mayor claridad y vigor todavía que éste, por determinar la independencia y la libertad del pensamiento de tal modo que ello no haga que se pierda la unidad del yo y del hombre. Y expresa todavía con mayor claridad la idea de que el intelecto debe ser considerado como "puro y sin mezcla" con respecto a su función conceptual, pero no así en lo que se refiere a su ser concreto.

Sin embargo, tampoco Zabarella alcanza la plena delimitación *inmanente* del pensamiento y de sus actividades; también en él vemos que es el "espíritu divino", espíritu absoluto, el que en última instancia tiene que iluminar y esclarecer los "fantasmas", es decir, las imágenes de las representaciones de nuestros sentidos, para que puedan llegar a convertirse en conceptos puros y verdaderos. Las representaciones, abandonadas a sí mismas y a su propia naturaleza, no saldrían nunca de los límites de lo concreto; para poder elevarse a la comprensión de lo general, el espíritu necesita contar con la ayuda de una luz externa y sobrenatural. Pero lo "absoluto", tal como Zabarella lo concibe, no interviene ya, como hasta ahora, en el mecanismo del acaecer espiritual a la manera de un resorte directo, sino que hay que concebirlo como punto de referencia ideal que el pensamiento tiene delante y que señala el rumbo a la trayectoria de sus propias fuerzas.

El intelecto activo puro actúa sobre el desarrollo y el esclarecimiento de la conciencia, no como causa motora y efectiva, sino simplemente como una meta propuesta; es decir, no por medio de su ser "sustancial", sino por medio de su ser "imaginario": "intellectus activus est agens ut intelligibilis et agit ad modum objecti". Es el intelecto "pasivo", el intelecto humano, el que, al enjuiciar las impresiones y las especies sensibles, crea el acto del conocimiento, pero no podría cumplir esta función, si en ella no mirase más allá de sus propios límites.<sup>43</sup>

También aquí se acusa y hace presente, por tanto, el doble motivo característico de todo este movimiento especulativo que ve-

<sup>43</sup> Cfr. acerca de esto Labanca, *Sopra Giacomo Zabarella*, Nápoles, 1874, pp. 38 s., y Fiorentino, *op. cit.*, pp. 316 ss.

amos siguiendo: no es posible prescindir totalmente de lo "absoluto", pero esto es interpretado ahora como un postulado que el espíritu se traza a sí mismo y se pone delante, como si, en cierto modo, se fundiese y se transformase en la sustancia de la propia conciencia.

### III. LA DESINTEGRACIÓN DE LA LÓGICA ESCOLÁSTICA

Si echamos una ojeada general a la muchedumbre de obras sobre temas de lógica que vieron la luz durante la Edad Media y vemos cómo todavía en los siglos xv y xvi —según la exposición y el juicio de un conocedor tan concienzudo como Prantl— sigue produciéndose una tardía floración, tremendamente extensa y voluminosa, de la lógica escolástica, podríamos llegar fácilmente a la conclusión de que lo que, en contraste con esto, aporta en el campo de la lógica la nueva corriente del pensamiento, lo que aporta, sobre todo, el humanismo, acusa un saldo pobre y hasta insignificante.

En realidad, la lucha contra la Edad Media, tal y como empieza librándose en este terreno, no tiende tanto a una profunda reestructuración objetiva de la teoría de los principios como a una crítica del funcionamiento y la conducta de la escuela, crítica que parte de circunstancias de orden externo y se dirige, sobre todo, contra el embrollo predominante en el lenguaje. Después que Petrarca hubo abierto la brecha también en esta selva, forjando las armas para dar la batalla, la lucha del gramático moderno contra los barbarismos de la dialéctica escolástica pasa a ser preocupación constante y parte integrante e inseparable de la renovación humanista de la ciencia.

Pico de la Mirandola, quien en una carta a Ermolao Barbaro trata de defender contra los ataques de los retóricos la causa de la "filosofía" escolástica, que él mismo abrazara durante seis años, termina, sin embargo, con la significativa concesión de que las exigencias estéticas en cuanto a la expresión no pueden separarse de las relaciones con el fondo mismo de los problemas. Lo que el pensamiento debe exigir de sí mismo no es, ciertamente, un lenguaje florido, pero sí un lenguaje claro y preciso: "non exigo a

vobis orationem comptam, sed nolo sordidam; nolo unguentatam, sed nec hircosam, non sit lecta, nec neglecta, non quaerimus ut delectet, sed querimus quod offendat".<sup>44</sup>

En estas frases, en las que se expresa y afirma, al mismo tiempo, un nuevo *estilo*, no nos habla, sin embargo, una preocupación puramente *literaria*. El lenguaje y la terminología de la Edad Media no son simplemente una envoltura casual y externa del pensamiento, sino que laten en su desarrollo los mismos motivos que informan el de las doctrinas lógicas que de este modo se expresan. Pese a todos sus barbarismos, la escolástica afirmó una auténtica fuerza creadora en el lenguaje, por cuanto que supo imponer y mantener, en sus rasgos esenciales, la consonancia entre la expresión y lo expresado. Términos como los de *entitas*, *quidditas*, *haecceitas* y otros por el estilo, de los que se burla tan certeramente y con tanto ingenio la erudición de los humanistas, acusan claramente, sin embargo, la *mentalidad* a que responden; el predominio de los *sustantivos abstractos* es característico de una concepción de la naturaleza y del espíritu para la que todas las propiedades y *actividades* se convierten en *sustancias* reales. Esta interdependencia entre el concepto y la palabra, hacia la que ya Leibniz llama nuestra atención en su ensayo sobre el estilo filosófico de Nizolio, explica por qué la crítica del estilo pudo ser elevada, bajo el Renacimiento, al rango de un problema filosófico y por qué sus resultados contribuyen *indirectamente* a la crítica del *conocimiento*.

#### Lorenzo Valla

La obra en la que primeramente se manifiestan estos problemas son las *Disputaciones Dialécticas* de Lorenzo Valla. Si queremos hacer justicia a esta obra, no debemos juzgarla ateniéndonos a las innovaciones que introduce en el *contenido* mismo de la lógica. Es evidente que Valla no aporta ningún progreso intrínseco a esta disciplina cuando, por ejemplo, pasa revista a la teoría

<sup>44</sup> Pico della Mirandola, Epistola ad Hermolaum Barbarum (*Opera Politiana*, París, 1512, tom. I, fol. LV. Cita tomada de Renan, *Averroës et l'Averroïsme*, pp. 392 s.J.

aristotélica de las categorías, cuando reduce el número de las categorías de diez a tres o cuando afirma que debe colocarse a la cabeza de todo la cosa individual y concreta.

Lo nuevo y lo original en esta obra no es su contenido científico, sino la tónica en que se mantiene y el *pathos* personal que en ella se expresa. Para comprender los ataques de Valla contra la lógica de su tiempo, hay que partir del conjunto de sus obras y de su personalidad. La filología, para él, no es un fin en sí, no es una erudición cerrada y autárquica, sino que es y representa, por encima de todo, el medio fundamental para descubrir la realidad espiritual viva. La filología, para Lorenzo Valla, es el fundamento y el instrumento de la *crítica* ejercida en todas las direcciones y sobre todos los problemas. Ya ponga al descubierto los errores de la Vulgata o las contradicciones que se advierten en la tradición histórica tal como se presenta en la Historia de Roma de Tito Livio, ya investigue los orígenes de la famosa escritura de donación del emperador Constantino o el nacimiento del símbolo eclesiástico, lo que le estimula y sirve de acicate no es tanto la cosa misma como el goce de ejercitar y poner en libertad la facultad crítica.

Valla es, en esto, el auténtico y típico representante de aquel sentimiento humanista de vida y de orgullo que sólo en un Erasmo encontramos con la misma intensidad que en él, si bien en el Roterdamense, cobrando este sentimiento perfiles de mayor madurez y moderación, se manifiesta también con menor candor y espontaneidad.

También la lucha contra la dialéctica, en Lorenzo Valla, nace, al principio, de un afecto subjetivo, que sigue trasluciéndose claramente por doquier en el modo retórico de tratar el asunto. Se expresa aquí por vez primera la superioridad del nuevo ideal *personal* de la cultura sobre la erudición abstracta de los escolásticos. La *retórica*, que reclama el empeño de la personalidad total del orador, que pretende actuar siempre sobre el hombre concreto y que presupone, por tanto, un exacto conocimiento psicológico de la *totalidad* de sus manifestaciones de vida, está por encima de ese análisis seco y esquemático de la materia del saber llevando a cabo por la dialéctica. Este análisis conceptual sólo

puede considerarse como preparación y medio auxiliar del auténtico "arte de convencer", que es el desarrollado por el orador.

He aquí por qué la lógica es algo tan sencillo, que puede aprenderse en meses, mientras que para iniciarse en la ciencia del lenguaje y en la elocuencia se necesitan años.<sup>45</sup> Lorenzo Valla pone a Quintiliano por encima de Cicerón, tomando de aquél casi toda su teoría de la argumentación, e invoca en apoyo de esta preferencia la paradójica razón de que Cicerón había desdénado el valor de la retórica con respecto al de la filosofía. La filosofía, dice Valla, es el soldado raso o el tribuno, puesto a las órdenes y bajo el alto mando de la oratoria.

"Bien habríamos deseado, pues, que Marco Tulio hubiese hecho valer su talento, no como filósofo, sino como orador; haciéndolo, habría reivindicado audazmente para sí todas las herramientas de la retórica, pues todo lo que en este respecto se arroga la filosofía nos pertenece en realidad a nosotros, y, caso de habersele negado lo que era suyo, habría empuñado la espada puesta en sus manos por la soberana elocuencia, blandiéndola contra los usurpadores filosóficos para darles su merecido. ¡Con cuánta mayor claridad, importancia y elevación tratan todos los temas los oradores que los confusos, exangües y secos dialécticos!"<sup>46</sup>

Estas palabras, que Lorenzo Valla pone en boca de Antonio Panormita, personaje de su diálogo *Sobre el Placer*, descubren toda la intimidad de las intenciones del crítico humanista y nos hacen ver claramente por qué no era posible esperar una renovación científica positiva de la lógica por este camino.

### Luis Vives

Y, no obstante, la sugestión y el impulso, una vez puestos en marcha, siguieron repercutiendo históricamente, como lo demuestra el ejemplo de un pensador en quien el saber polihistórico de la época aparece ya enlazado a un propósito filosófico fundamental: a la tendencia hacia una profunda *reforma del sistema edu-*

cativo. La obra de Luis Vives *Contra los Pseudodialécticos* no enjuicia el ideal escolástico del saber simplemente desde el punto de vista de la gramática, sino también desde el plano de la *pedagogía*. La educación en la dialéctica hace creer al espíritu en una aparente posesión que le hace abstenerse de la adquisición de conocimientos concienzudos y lo embota para los criterios y los postulados de la certeza y la necesidad. En el cuadro del estado de la enseñanza erudita de su época que Luis Vives nos traza palpitan, por debajo de todo el ornato retórico, la fuerza y la verdad de una confesión personal.

"Tú mismo y mis condiscípulos" —escribe a Juan Fortis— "sois testigos de que yo no me he limitado a gustar superficialmente esta locura, sino que he calado hasta lo más hondo de ella. Y no lo digo por vanagloriarme, pues en verdad que no veo en esto ningún motivo de vanagloria. ¡Ojalá no hubiese ido tan allá en estas cosas! Tan firmemente ha arraigado en mí lo aprendido cuando mi espíritu se hallaba todavía intacto y abierto a todo, que no acierto a desembarazarme de ello por ninguna clase de artes, y me sale al paso a todas horas en contra de mi voluntad, entorpeciéndome por doquier en mis actuales reflexiones. Y así, no abrigo más deseo que poder olvidar lo que otros se afanan tanto en aprender, y me gustaría que este saber pudiese cambiarse como un vestido o regalarse como el dinero o una mercadería. Hay muchos que estarían dispuestos a pagar cualquier precio por estas joyas; pues bien, yo daría lo que fuese por poder deshacerme de tan ignorante sabiduría".

Y en las consideraciones que siguen y que nos pintan una imagen viva y plástica de la cultura general de aquel tiempo, se nos vuelve a presentar la pureza del *lenguaje* como la piedra de toque y el criterio. El mismo nombre de dialéctica indica que pretende ser la "ciencia del discurso" (*scientia de sermone*). Ahora bien, ¿de qué clase de discurso tratan la lógica y el arte de disputar de los escolásticos? ¿A qué lengua se refieren, a la francesa o a la española, a la gótica o a la vándala? "¡Maravillosa dialéctica esta, cuya lengua, que se hace pasar por latín, no entendería Cicerón, si resucitara!"

La invención de palabras y locuciones arbitrarias, empleadas en sentido contrario al usual, constituye un atentado tan imper-

<sup>45</sup> Laurentius Valla, *Dialecticarum disputationum*, Lib. II. Proemium. Opera, Basilea, 1543, fol. 693 s.

<sup>46</sup> Valla, *De voluptate*, lib. I, cap. 10, Opera, fol. 907.

Aristóteles razona los "últimos principios" que, según él, sirven de base a toda argumentación. La afirmación de estos conceptos y juicios incondicionales e inmediatos es introducida por él de un modo puramente dogmático y sin intentar siquiera razonarlos y justificarlos: puesto que necesariamente tiene que existir un final de la prueba, no hay más remedio que aceptar determinados fundamentos axiomáticos (*ἀμεσα*) y creer en ellos. Ahora bien, ¿qué es lo que nos garantiza que la *apariciencia psicológica de la "evidencia"* puede darnos también luz acerca de las últimas y más originarias relaciones *objetivas* de las cosas? ¿Qué es lo que confiere a esta característica *individual* de la certeza validez general y necesaria para *todos* los sujetos?

La experiencia diaria nos revela la relatividad y mutabilidad de la coincidencia entre todos los sujetos pensantes, de ese "sentido común" que tantas veces se invoca como criterio y como pauta, pues cada individuo y cada época profesan principios distintos, considerados por ellos como los primeros e inderivables. Por donde toda argumentación probatoria erigida sobre esta base se convierte necesariamente en una norma variable, obligada a adaptarse al edificio que con ayuda de ella se trata de levantar, en vez de ser éste el que se someta y acomode a la propia regla.<sup>49</sup>

Además, Aristóteles incurre claramente en un círculo vicioso cuando, para explicar el modo como llegamos a los últimos principios, se remite al método de la *inducción*, pues ¿qué clase de inducción podría darnos la certeza de abarcar la *totalidad* de los casos y garantizarnos, con ello, la *necesidad* de la conclusión a que lleguemos? En la consideración empírica de lo concreto, que se despliega ante nosotros como una *infinita* variedad, jamás encontramos un final fijo y definitivo ni podremos, por tanto, llegar a adquirir esa certeza insuperable que los principios verdaderamente incondicionados postulan. Y es claro que, para estos

<sup>49</sup> *Op. cit.*, fol. 377: "Qui scio ego, quae sint prima, quae sine medio, quae tu vocas ἀμεσα, quae necessaria naturae? Quae sint mihi talia, vix scio, nedum ut illa norim naturae intima, ad cujus manifestissima, ut tu ipse fateris, caligamus. . . Sed nec omnino videris oculos in naturam coniecisse, nam immediatas propositiones ad nos refert, in quibus nihil sit opus quenquam edoceri. Quod si homines doces, non erit tibi una et perpetua demonstratio: aliis enim sunt alia immediata et prima. . . Erit igitur demonstratio quasi Lesbica norma quae se aedificio accommodat, non sibi aedificium."

efectos, no podemos contentarnos con generalidades aparentes y relativas: para comprender esto, basta parar mientes en cómo la evolución de la ciencia moderna ha venido a demostrar cuán errónea era nuestra concepción del cosmos que la experiencia de los siglos parecía confirmar y garantizar, demostrándonos indirectamente con ello que la acumulación de experiencias particulares en el campo del espacio y el tiempo no puede llevarnos nunca a juicios verdaderamente universales.<sup>50</sup>

Estas afirmaciones hacen de Luis Vives el claro precursor de la crítica que, más adelante, habrán de ejercer contra Aristóteles los clásicos de la ciencia exacta de la naturaleza y, a la cabeza de ellos, Galileo. Pero en su polémica se mezclan todavía indistintamente las fecundas y positivas sugerencias con las objeciones y los postulados confusos. Lo que Vives combate con razón es la *amalgama de la lógica con la ontología*, que imprime su sello característico a la filosofía de la Edad Media. El "ser absoluto" de las cosas, tal y como existen independientemente de la conciencia, no puede ser garantizado directamente por nuestros conceptos ni derivado inmediatamente de ellos; lo único que nos es dado es llegar a conocer y predecir los fenómenos a base de la observación empírica. En este sentido, el pensador español lleva a cabo, en su obra *De anima et vita* la transformación de la psicología, cuya función no consiste, según él, en revelar y definir la "esencia" incognoscible del alma, sino en enseñarnos a conocer los *fenómenos* psíquicos y los nexos que entre ellos existen.

La verdadera meta que Luis Vives se traza y que, como vemos, persigue por doquier, consiste, por tanto, en emancipar a las ciencias empíricas de la *metafísica* y de la *lógica metafísicamente concebida*. Pero, para ello, sólo puede seguir un camino, que es el de asignar a las disciplinas *especiales* la función de establecer por sí mismas los fundamentos sobre que descansan, rechazando con ello la idea de una unidad de fundamentación *filosófica* de las premisas y las condiciones del conocimiento. Lo cual quiere decir que el veredicto pronunciado contra la dialéctica medieval vale también contra toda clase de "crítica del conocimiento". Con la *lógica de las "formas sustanciales"*, se rechaza también, conse-

<sup>50</sup> *Op. cit.*, fols. 377 y 78.

cuentemente, la lógica de la experiencia y de sus contenidos inmanentes. Como consecuencia de lo cual Luis Vives, que habla partido de la necesidad de encontrar un engarce más íntimo entre la filosofía y las ciencias objetivas de la naturaleza, llega a la conclusión de que la unidad última de todo saber, a la que éste no puede sustraerse, debe buscarse en la *gramática* y en la *retórica*.

#### Petrus Ramus

Esta conexión permanece en pie como factor determinante en las obras de Petrus Ramus. Lo que este pensador tiene que oponer a la doctrina dominante como criterios *lógicos* verdaderamente nuevos, es algo muy pobre y problemático. Su significación histórica no hay que buscarla en sus pensamientos propios y originales, sino en la vivacidad con que capta y expresa determinadas tendencias generales de su tiempo.

Sin embargo y de entre todos los aditamentos declamatorios que envuelven y encubren su "reforma" de la lógica se destaca, por lo menos, un importante punto de vista objetivo: el que consiste en señalar la *matemática* como modelo y prototipo a que debe atenerse la estructura de la dialéctica.

El propio Ramus nos cuenta cómo fué el profundo conocimiento de los diálogos *platónicos* lo que primero le abrió los ojos acerca de la esterilidad del saber escolástico, señalándole el camino hacia las verdaderas metas del conocimiento. Esta influencia puede seguirse claramente a lo largo de todas sus obras, aunque no se manifieste en ellas con la pureza y la limpidez con que se nos presenta en los verdaderos creadores de la ciencia moderna.

El ideal de la dialéctica que este pensador nos propone está tomado casi por entero del libro sexto de la *República* de Platón. También para él, como para Platón, son la gramática y la retórica, la aritmética y la geometría, la astronomía y la música las diferentes fases a través de las cuales tenemos que "retrotraernos" de las sombras proyectadas por los sentidos a la intuición del verdadero ser.<sup>61</sup> Ramus —en contraste con Luis Vives— vuelve a colo-

<sup>61</sup> Petri Rami Veromandui *Dialecticae Institutiones*, ad celeberrimam et illustrissimam Lutetiae Parisiorum. Academiam. Item *Aristotelicae Animad-*

car, así, la dialéctica en el trono como "reina y diosa", llamada a dominar sobre todas las ciencias y dotes especiales. Pero, para que pueda ejercer esta importante función y para demostrar este valor peculiar a ella, es necesario que no la consideremos a través de la imagen torcida con que nos la presenta Aristóteles, sino que nos remontemos hasta sus auténticas fuentes en el espíritu humano.

La meta de la *innovación* que se persigue reside, en realidad, en la *restauración* de los principios más originarios y "más antiguos" del pensamiento: se trata de volver a la noble sustantividad e independencia de los antiguos, para pelear con ellos contra los contradictores y enemigos de lo que constituye el más genuino patrimonio de la humanidad.<sup>62</sup>

Como vemos, también para Ramus reside el punto de partida en el conocimiento psicológico del espíritu humano y en la observación del curso natural del pensamiento. Antes de poder abordar sus problemas, toda ciencia —nos dice Ramus— necesita trazar un *prototipo* ideal de sí misma, dibujar y determinar el modelo al que aspira y que trata de alcanzar. La física posee una pauta y una *delimitación* de este tipo en la contextura propia de los objetos de la naturaleza, del mismo modo que el matemático debe referir todos sus principios, en última instancia, a las puras formas fundamentales intuitivas y que el gramático y el orador deben indagar el empleo natural del lenguaje.

Por tanto, todas las artes encuentran su punto de apoyo y su regla fija en una *naturaleza* permanente e inmutable, cualquiera que ella sea: "artium *veritas* prius in natura viguit, quam ulla praecepta cogitarentur". Sólo la dialéctica, llevada de un falso prurito de independencia, se ha venido sustrayendo hasta ahora a esta ley común y a esta palanca común de mando; con lo cual no hace otra cosa que entregarse, indefensa, al caprichoso juego de la fantasía. Así como el pintor aspira a reproducir la figura humana y los rasgos del rostro del modelo, así también la ciencia lógica debe proponerse como suprema meta reproducir la "dialéc-

*verstones*. . . Editae opera Joan. Thomae Freigil. Basilicae, s. a. (primera edición; 1543), pp. 61 ss.

<sup>62</sup> *Aristotelicae Animadversiones*, p. 107.

tica natural" y expresarla con sus propios y auténticos colores.<sup>53</sup> Sólo cuando el arte comprende y reconoce este su verdadero origen puede llegar en su máximo desarrollo a convertirse de nuevo en guía y maestro de la naturaleza.

"Pues ninguna naturaleza es tan firme y tan constante que no pueda ganar en firmeza y seguridad mediante el conocimiento de sí misma y la descripción de sus fuerzas, ninguna es tan impotente y tan caduca, que no pueda acrecentar su energía y su claridad con ayuda del arte. La naturaleza encierra en sí las fuerzas vivas capaces de llegar a desarrollarse en toda su pureza con los consejos y bajo la guía del arte."<sup>54</sup>

Han sido la lógica y la silogística aristotélicas las que hasta ahora han puesto trabas al espíritu. ¿Vamos a tolerar que la naturaleza se vea avasallada y entorpecida, en vez de ayudarla, por el contrario, a sacudir estas arbitrarias ataduras?<sup>55</sup>

También para Ramus ocupa el *lenguaje* el primer lugar en la evolución "natural" del espíritu. En él encontramos la guía primera y más segura tan pronto como despierta en nosotros la conciencia de que es necesario retornar del fluir de los fenómenos al ser unitario y permanente. Tenemos aquí el primer ejemplo de cómo es posible reflejar y reproducir fiel y armónicamente en el *pensamiento* la *variedad* infinita de las cosas; el lenguaje nos permite, por tanto, asimismo captar por vez primera la esencia de nuestro propio espíritu y las *leyes inquebrantables del juicio*.

Sólo después de dar este paso podremos descubrir también en los *objetos físicos* las huellas de una verdad superior y espiritual y comprender su conexión teleológica interior. La psicología y la

<sup>53</sup> "Ita ars dialectica diligenter exposita (ad) naturalis dialecticae (cujus observatio est) similitudinem se referre et propriis germanisque coloribus exprimere, vim universam amplecti, membra partesque legitimis locis partiti, habitum denique totum imitari praedicabit. Hoc fundamentum est nostrae contentiois, hoc firmamentum quaestionis, haec summae et totam disputationem complectentis ratiocinationis intentio est: *ars dialectica est imago naturalis dialecticae*; in commentariis autem Aristotelis nihil est ad naturae monitionem propositum: nihil (si naturae veritatem spectes) non confusum, non perturbatum, non contaminatum, non foedatum..." (*Aristotelicae animadversiones*, pp. 109 s.).

<sup>54</sup> *Dialecticae Institutiones*, p. 6.

<sup>55</sup> *Aristotelicae animadversiones*, pp. 116 s.

física nos preparan, así, en su conjunto, para poder comprender más a fondo lo *matemático*, lo que, a su vez, nos permite contemplar bajo una luz más clara los *principios* de las cosas naturales e ir remontándonos poco a poco de las sombras de las cosas a sus *causas*. La *matemática*, principalmente, no sólo sirve para clasificar y dominar la muchedumbre de los objetos, sino que es, sobre todo, el instrumento para aguzar el espíritu y acercarlo más al conocimiento de su divina esencia.

"¿Por qué otro camino podemos llegar, en medio de la ilusión de la existencia mortal que nos rodea, a una comprensión profunda acerca de la naturaleza y situación de nuestra naturaleza inmortal? Nos lamentamos de que la mirada del hombre se ve empañada por la oscuridad de que la rodea el cuerpo; pues bien, la matemática le da claridad y luz, permitiéndole distinguir en cuanto al número y la estructura la variedad infinita de las cosas. Deploramos que el hombre viva encerrado dentro de los estrechos límites del cuerpo como en una cárcel; pues bien, la matemática lo rescata de ese cautiverio y *hace al hombre más grande que el universo entero*, permitiéndole, a pesar de no representar ni siquiera la millonésima parte de un punto de éste, contemplarlo en su totalidad y con mirada que va mucho más allá que el universo mismo... Es la matemática la que confiere al hombre su herencia paterna originaria, acreditándole además de interpretárselos los documentos que legitiman esta preciosa posesión y refiriéndolos a su origen divino. Nos quejamos de que el hombre se ve traído y llevado sin meta por la violencia y el ímpetu de las pasiones; pues bien, la matemática aquietta su ánimo, armoniza los movimientos contradictorios del alma y devuelve a ésta, bajo el gobierno de la razón, la concordia y la consonancia. *Quam coelestis, quamque deorum proprium est, cum in tenebris caecus erres, in amplissimo lumine omnia numerare? cum in uno loco vinculus tenearis, omnes regiones celerrime liberrimeque peragrari? cum exules, in media patriae luce versari? cum agiteris, statum tenere?*"<sup>56</sup>

Descartando todo lo que en estas palabras hay de ornato retórico, todavía brilla en ellas, sin duda alguna, cierto vislumbre del estilo y la mentalidad platónica. Ramus, aunque no fuese perso-

<sup>56</sup> *Dialecticae Institutiones*, pp. 67 ss.



nalmente un matemático creador, contribuyó a satisfacer con la claridad y la asequibilidad de sus tratados, las necesidades didácticas de su tiempo y a la difusión general de la cultura matemática. En este terreno, como en la lucha contra Aristóteles, sin ser el creador, fué indudablemente el portavoz de las ideas modernas. En él encuentran expresión y patética resonancia las múltiples corrientes que pugnan por una renovación de la ciencia.

Los escritos de Lorenzo Valla, Luis Vives y Petrus Ramus representan las tres diferentes fases en que se lleva a cabo la recepción gradual del humanismo por los tres grandes pueblos representativos de la cultura de aquel tiempo; pero, al mismo tiempo, los tres pensadores se hallan, interior y objetivamente, dentro de la misma trayectoria.

Incluso aquí, en el centro mismo del pensamiento humanista, vemos cómo se manifiestan y multiplican los signos reveladores del tránsito del Renacimiento filológico al de la matemática y la ciencia de la naturaleza. Así, Ramus preconiza la sustitución de la vieja lógica, que toma su orientación y sus herramientas de la gramática,<sup>57</sup> por una nueva teoría del pensamiento inspirada en el contenido de la geometría. Sólo ésta puede ser llamada ciencia en el sentido aristotélico, ya que solamente en ella nos encontramos con una línea del progreso riguroso y necesario de la prueba; y, sin embargo, ninguna teoría responde menos que la geometría al esquema y al ideal tradicionales trazados por el dialéctico. La fuente de la verdad debe buscarse, no en la silogística, sino en las definiciones y los postulados que ella misma pone a su frente, en sus propios fundamentos intrínsecos.

Ramus proclama ahora, como Luis Vives, que los principios con que sueñan los aristotélicos no pueden encontrarse sino en las ciencias mismas; pero en quien como él reconoce el concepto platónico de la dialéctica esta afirmación encierra un significado distinto: Petrus Ramus prepara el terreno para la idea de una ciencia filosófica unitaria cuyo punto de apoyo y cuya materia fundamental deben buscarse en las mismas ciencias "reales" concretas.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Sobre cómo el concepto de las categorías lógicas fué tomado de la gramática, v. *Aristotelicae animadversiones*, pp. 112 s.

<sup>58</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 196 s.

### Giacomo Zabarella

Cuán imperiosamente va abriéndose paso por todas partes este nuevo postulado lo demuestra, más claramente que todos los ataques a la escolástica, la tendencia que ahora asume la lógica aristotélica en sus propios y fieles secuaces.

En los escritos lógicos de Giacomo Zabarella, ampliamente difundidos en el siglo XVI como los tratados por todos reconocidos y que dan la pauta, se encuentran y se mezclan los elementos modernos y los tradicionales. Sigue manteniéndose en pie, en ellos, el silogismo como medio metodológico único y fundamental: "definitio methodi a definitione syllogismi non differt". Pero, aunque en cuanto concepto genérico que abarca todos los métodos y modos de proceder del pensamiento (*commune genus omnium methodorum et instrumentorum logicorum*) se le siga reconociendo como el instrumento lógico por antonomasia,<sup>59</sup> se introduce ahora en la descripción y en la exposición del método silogístico mismo un punto de vista extraño a la lógica medieval.

Desde el primer momento se distinguen dos tipos distintos de razonamiento, dos caminos distintos para avanzar de lo conocido a lo desconocido. Junto al método "compositivo" de la prueba, que va alineando sintéticamente las diferentes premisas y los diversos sillares dados, para construir con ellos un determinado resultado y llegar a una determinada conclusión, aparece el análisis de un contenido conceptual en la multiplicidad de sus momentos y condiciones. La lógica sólo cumple totalmente su función cuando sabe combinar y entrelazar estos dos métodos. La naturaleza de los objetos del conocimiento, como el análisis del proceso del conocimiento mismo, llevan necesariamente a esta distinción y estructuración, ya que tendemos siempre a encontrar y conocer el efecto partiendo de la causa, o bien de analizar resolutivamente el efecto conocido en sus causas y condiciones parciales. No cabe ni puede concebirse otra relación entre conceptos: cuando entre dos elementos, *a* y *b*, no existe, ni siquiera indirectamente, una relación de causa a efecto, no media entre ellos ninguna "conexión

<sup>59</sup> Zabarella, *De methodis libri quattuor*, lib. III, cap. 3, pp. 226 y 229. (*Jacobi Zabarella Patavini Opera logica*, Basilea, 1594.)

necesaria y esencial", la única que puede ser objeto de investigación *lógica*.<sup>60</sup>

Por tanto, la prueba sólo puede darse en sí por terminada y por cerrada cuando, después de describir un círculo, retorna a su punto de partida, el cual, sin embargo, aparece ahora bajo una luz conceptual distinta. Una vez que el método analítico nos ha conducido a las condiciones necesarias y suficientes para explicarnos el fenómeno dado, debemos aspirar, en dirección inversa, a hacer que el fenómeno de que se trata brote y nazca de nuevo a base de las condiciones que lo hacen posible. Sólo en esta inversión reside la prueba y la justificación del precedente análisis conceptual. Por tanto, lo que desde el punto de vista del análisis aparece como la meta final y el fin último, sólo puede considerarse en realidad como el *comienzo* y el punto de partida de la disquisición teórica.

La significación de estas reflexiones de Zabarella salta inmediatamente a la vista si las traducimos al lenguaje moderno. La distinción entre el método compositivo y el resolutorio no es otra cosa, en realidad, que la que media entre la *deducción* y la *inducción*. El mérito de la lógica de Zabarella consiste precisamente en haber sabido deslindar claramente estos dos métodos fundamentales, al mismo tiempo que los concibe y expone en su necesaria interdependencia. No basta con pensar la inducción como una acumulación fortuita y desordenada de una serie de casos concretos reunidos al azar: es necesario que, además, sepamos asignarles el lugar que les corresponde *dentro de la lógica misma* y encontrar su justificación. Pues bien, estos fundamentos se descubren y establecen mediante el método conceptual del *análisis*, que hay que colocar al lado de la inducción como lo *correlativo* a ella y como su expresión *lógica*.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> *De methodis*, lib. II, cap. 6, pp. 180 s.; lib. III, cap. 17, pp. 265 s.: "Idem ex ipso methodi progressu ostenditur...; omnes enim a noto ad ignotum scientificus progressus vel a causa est ad effectum, vel ab effectu ad causam, illa quidem est methodus demonstrativa, haec autem resolutoria; alius processus, qui certam rei notitiam pariat, non datur: nam si ab aliquo ad aliquod progrediamur, quorum neutrum alterius causa sit, non potest inter illa esse connexus essentialis ac necessarius, quare nulla certa cognitio illum progressum consequi potest; patet igitur nullam dari scientificam methodum praeter demonstrativam et resolutoriam."

<sup>61</sup> V. especialmente *De methodis*, III, 19 y III, 3.

De aquí que expresamente se reserve el método "resolutorio" para las ciencias *empíricas*, distinguiéndolo del método "analítico", que se aplica en la *matemática*. En la matemática poseen el mismo grado y ocupan la misma fase de certeza los conocimientos originarios y los derivados, el principio y la conclusión. Aquí, los elementos aparecen perfectamente *coordinados* entre sí y se condicionan mutuamente, en lo que a su carácter y valor lógicos se refiere, sin que el hecho de proceder sintéticamente de las premisas a las consecuencias o de llegar, por la vía inversa, analíticamente, a los principios que ya conocemos y nos hemos asegurado por otro conducto, represente más que una diferencia puramente *técnica*. Por el contrario, en el auténtico método resolutorio, que en su sentido específico y característico es el método propio de la *ciencia de la naturaleza*, no se trata de esa reducción a los principios *dados*, sino que es el progreso mismo del análisis el que tiene que sacar a luz las causas ocultas.

"Si tenemos en cuenta, en efecto, que la debilidad de nuestro espíritu hace que nos sean desconocidos los principios a base de los cuales podríamos desarrollar la prueba y que no podemos partir de lo que nos es desconocido, no tenemos más remedio que abrazar otro camino que nos lleve, de la mano del método resolutorio, al *descubrimiento de los principios* que, una vez encontrados, nos permitirán *probar* a base de ellos los fenómenos y los efectos naturales."

El método *resolutorio* es, por tanto, desde el punto de vista lógico, el método secundario y el servidor del método *demonstrativo*: su meta es la "inventio", no la "scientia".<sup>62</sup> Sólo alcanzaremos una visión verdaderamente teórica y un *saber* completo si, después de habernos remontado de los hechos a los fundamentos, podemos derivar y recobrar *reductivamente*, partiendo de los segundos los primeros: si, por tanto, sabemos arrancarlos a su aislamiento empírico para engazarlos en el nexo de un *pensamiento* general. En este progreso del "qué" del fenómeno a su "por qué" residen la misión y la trayectoria de todo saber.

Con esta definición del concepto del conocimiento, Zabarella se adelanta ya claramente a Galileo. Apunta hacia él, no sólo la

<sup>62</sup> *De methodis*, III, 18; pp. 266 s.

distinción entre el método "compositivo" y el "resolutivo", una también y sobre todo el deslinde, más profundo y más puro, de la observación popular y la *experiencia científica*. Junto a la simple colección de hechos concretos, que no aporta jamás una certeza real, aparece la "inducción probatoria", ejercida sobre una "materia necesaria" y sobre contenidos que presentan nexos esenciales entre sí. Mientras que la consideración meramente empírica, para poder justificar una conclusión cualquiera, exigiría recorrer todos y cada uno de los casos, el método de la ciencia se distingue por que en él nuestro espíritu descubre y penetra inmediatamente a la luz de algunos ejemplos sueltos la ley general de sus nexos esenciales, ley que este método aplica luego a los hechos particulares y comprueba en ellos.<sup>63</sup>

Todas estas consideraciones sólo se distinguen por un rasgo, ciertamente esencial y decisivo, de la metodología de Galileo, en la que volveremos a encontrarlas casi al pie de la letra. La diferencia sustancial consiste en que Zabarella no llega a comprender en ninguna parte de su obra el papel que a la *matemática* corresponde en la "inducción probatoria" por él preconizada: los ejemplos a que se remite en apoyo de su nueva concepción fundamental no se toman de la ciencia exacta, que por aquel entonces se hallaba todavía en mantillas, sino de la metafísica y de la teoría aristotélica de la naturaleza.<sup>64</sup> Y es precisamente en esta limitación donde reside la esencial peculiaridad *histórica* de la obra de Zabarella, que podríamos señalar como una transformación y una nueva versión del concepto aristotélico de la experiencia, orientada hacia el concepto moderno de la inducción analítica.<sup>65</sup>

Este rasgo fundamental se destaca con especial claridad en la

<sup>63</sup> De regressu, cap. IV (*Opera logica*, pp. 485 s.): "Inductio autem demonstrativa fit in materia necessaria et in rebus, quae essentialem inter se connexionem habent. Ideo in ea non omnia sumuntur particularia, quoniam mens nostra quibusdam inspectis statim essentialem connexionem animadvertit Ideoque superfluis reliquis particularibus statim colligit universale."

<sup>64</sup> Cfr. De regressu, cap. VI, pp. 489 ss.; De methodis, I, 6, pp. 142 y passim.

<sup>65</sup> Labanca (*op. cit.*), después de haber sido el primero que llamó la atención hacia el escrito De regressu, no acertó a situar certeramente su significación *histórica*, ya que, en vez de ponerlo en relación con la doctrina de Galileo, lo coteja y compara con la *Lógica* de Hegel.

monografía dedicada por Zabarella a exponer su nuevo pensamiento metodológico fundamental, en su obra *De regressu*. En ella, vemos que la exposición y el desarrollo positivos del método resolutivo se ven comprimidos constantemente por la preocupación del autor de acomodarse al texto aristotélico y a las tradiciones lógicas de la escuela.

Zabarella, aquí, se esfuerza sobre todo por separar la marcha analítica del descubrimiento y el razonamiento del círculo probatorio, con el que amenaza confundirse, en cuanto a su forma esquemática externa. La peculiaridad característica del círculo lógico consiste en que coinciden en él el punto de partida y el punto de llegada, en que empezamos partiendo de A para probar B y terminamos probando B a base de A. En esto, parece como si este procedimiento mostrase una afinidad directa con aquel doble método lógico que venimos considerando, ya que también en éste encuentra la investigación su límite y su desemboque en el mismo objeto y en el mismo hecho de los que partía. No nos detenemos en el conjunto abstracto de condiciones que obtenemos mediante el análisis de un determinado fenómeno natural, sino que procuramos reconstruir y estructurar el fenómeno mismo a base de él. Por consiguiente, el hecho de que partimos lo consideramos a la vez como *conocido* y *desconocido*: como conocido, en cuanto es el centro al que se retrotrae todo el movimiento discursivo; como desconocido, por cuanto que lo que en verdad nos proponemos, el verdadero problema, consiste precisamente en iluminarlo y esclarecerlo.

Para sustraerse a la dificultad que yace aquí, no basta con remitirse a la usual distinción aristotélica del πρότερον τῆ φύσει y el πρότερον πρὸς ἡμᾶς, con replicar, por ejemplo, que aunque la cosa sea "en sí" anterior al efecto, "para nosotros" y para la formación de nuestros conceptos constituye, por el contrario, lo desconocido y lo que se trata de derivar. Esta respuesta introduciría un punto de vista *metafísico* en un problema que más que ningún otro hay que ventilar y resolver con los recursos y las condiciones de la *lógica* pura. Y ésta nada tiene que ver con la "naturaleza" en cuanto tal, con la entidad absoluta de las cosas, sino simplemente con nuestro modo de *comprenderlas*. Todo método probatorio parte, por tanto, "de nosotros mismos" y mira también "a

nosotros mismos", y no a la "naturaleza": "utraque demonstratio a nobis et propter nos ipsos fit, non propter naturam".<sup>66</sup>

La consideración y la agrupación de las ciencias no debe apoyarse nunca —como el propio Zabarella había señalado en su obra sobre el método— en la ordenación de los objetos mismos, sino exclusivamente en la de los conocimientos. El problema no consiste en saber cómo se combinan y ordenan los objetos en el universo, sino cómo se entrelazan y construyen los conceptos de nuestro espíritu, en una constante gradación que va desde lo más fácil hasta lo más difícil.<sup>67</sup>

En realidad, si nos limitáramos a reproducir y expresar el curso de la naturaleza, sólo existiría un método  *sintético*  de prueba, ya que la naturaleza procede siempre de lo simple a lo complejo, de los elementos a las combinaciones. Pero el mundo de los pensamientos no se halla vinculado a la simple observación y reproducción de estas conexiones reales, sino que crea sus combinaciones y ordenaciones por sí mismo y ateniéndose a su propia ley. Por donde, en cuanto al método que aquí se examina, sea relativamente indiferente el que la materia y el contenido objetivo a que conduce sea o no el mismo de que parte, ya que la forma de conocimiento ha pasado para llegar aquí por una serie de cambios y de fases rigurosamente deslindadas las unas de las otras.

Zabarella vuelve a enfrentar las unas con las otras todas estas fases concretas, deslindándolas claramente. Al principio, contamos solamente con el conocimiento del efecto concreto, con la verdad escueta de los hechos, que no nos dice nada acerca de las conexiones y del origen del hecho particular de que se trata. El paso inmediato consiste en analizar el hecho concreto para reducirlo a sus diversos elementos y partes integrantes, comprobando cuáles son las circunstancias concomitantes especiales en que ese hecho se manifiesta.

<sup>66</sup> De regressu, cap. 2, p. 481.

<sup>67</sup> De methodis, lib. I, cap. 6. "Revera enim non ex ipsa rerum considerandarum natura sumitur ratio ordinandi scientias et disciplinas omnes, sed ex meliore ac faciliore nostra cognitione; non enim scientiam aliquam hoc potius, quam illo modo disponimus; quod hic sit rerum considerandarum naturalis ordo, prout extra animum sunt; sed quia ita melius et facilius ab omnibus ea scientia discetur" (p. 146).

Sin embargo, sería un error creer que, al determinar empíricamente, de este modo, las "condiciones" de un fenómeno dado, hemos descubierto y señalado ya la verdadera "causa" de éste. Hasta ahora, sólo conocemos la coincidencia empírica y la sucesión en el tiempo de tales o cuales elementos, pero no el modo ni la necesidad conceptual de su trabazón. Para poder ver claro en esto, lo primero que tenemos que hacer, antes de poder abordar el camino de retorno a la derivación del efecto, es detenernos en la causa *hipotéticamente* supuesta, para someterla a un examen y un análisis conceptual. Sólo así, mediante este examen reflexivo (*mentale ipsius causae examen*) veremos ante nosotros como un contenido conceptual claro la causa, que antes sólo percibíamos como una totalidad "confusa" e indistinta.<sup>68</sup> Si, por ejemplo, habíamos reconocido el fuego como la condición que precede constantemente al humo, ahora procuramos, en una especie de experimento mental, aislar sus distintos elementos característicos y representarnos en nuestra mente, conceptualmente, la relación que guardan, en nuestro ejemplo, con el fenómeno del humo. Después de haber separado, de este modo, los elementos esenciales de los no esenciales y de haber analizado en una serie de condiciones parciales  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ... el complejo de causas A, podemos proceder a entrelazar mentalmente los diferentes componentes, para que de ellos brote deductivamente el resultado.

Aparecen claramente deslindados aquí tres diferentes pasos: el primero nos lleva, partiendo del efecto, captado por nosotros de un modo vago y confuso todavía, a una vaga y confusa representación de la causa; el segundo consiste en una "consideración espiritual" que nos guía al conocimiento claro y distinto de ésta; y, apoyándonos en él, llegamos por último, mediante el tercer paso, a la visión profunda y clara del efecto mismo.<sup>69</sup>

<sup>68</sup> De regressu, cap. 5, p. 486: "Facto itaque primo processu, qui est ab effectu ad causam, antequam ab ea ad effectum retrocedamus, tertium quendam medium laborem intercedere necesse est, quo ducamur in cognitionem distinctam illius causae, quae confuse tantum cognita est. Hunc... mentale ipsius causae examen appellare possumus, seu mentalem considerationem: postquam enim causam illam invenimus, considerare eam incipimus, ut etiam, quid ea sit cognoscamus: qualis autem sit haec mentalis consideratio et quomodo fiat, a nemine vidi esse declaratum."

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 489: "Ex tribus igitur partibus necessario constat regressus:

Procediendo así, desaparece toda sospecha de proceder por la vía del círculo probatorio, pues desde el momento en que, desde el punto de vista de la lógica, el objeto se determina y caracteriza por el *modo de conocerlo*, lo que tenemos ante nosotros, en este retorno al punto de partida, es en realidad un nuevo contenido y un nuevo objeto.

Este resultado final debe considerarse, además, desde otro punto de vista conceptual. En el proceso probatorio de la silogística, que es un proceso sintético, el cual se desarrolla siempre, por tanto, en una y la misma dirección, el problema de la posibilidad de probar los supremos principios constituye, a su vez, un problema difícil y espinoso. Ya hemos visto que la respuesta aristotélica, consistente en postular una serie de conceptos fundamentales primeros e "inmediatos", no resiste ya en parte alguna a la crítica moderna. Hoy, ha cambiado ya el *problema* mismo de la fundamentación. Se ha abandonado la exigencia de aquellas premisas *incondicionalmente últimas* que ya no son susceptibles de justificarse por sí mismas ni lo necesitan tampoco: las "simples" condiciones fundamentales en que el análisis desemboca tienen tan poco de inmediatamente ciertas, que su *comprobación* mediante la *obra* por ellas realizada sobre la materia empírica se convierte en un verdadero problema lógico. Los primeros "fundamentos" son, por tanto, postulados *hipotéticos* que encuentran su punto de apoyo y su "prueba" en los fenómenos y hechos cuya comprensión en forma de conceptos y cuya investigación no son posibles sino precisamente por medio de ellos.

De este modo, se evita el retorno a lo infinito y, al mismo tiempo, la hipótesis de los elementos *absolutos*: el principio de la certeza reside aquí simplemente en la pura *relación* entre el fundamento y la consecuencia, entre la premisa y el resultado. Por mucho que la prueba mutua y el "círculo" que esto lleva consigo parezcan chocar con la lógica *formal*, vienen impuestos por la lógica de la *investigación* empírica. Lo cual ilumina una vez más

prima quidem est demonstratio quod, qua ex effectus cognitione confusa ducimur in confusam cognitionem causae: secunda est consideratio illa mentalis, qua ex confusa notitia causae distinctam ejusdem cognitionem acquiritur: tertia vero est demonstratio potissima, qua ex causa distincta ad distinctam effectus cognitionem tandem perducimur."

el camino y la orientación en que se desarrollan las indagaciones de Zabarella.

Vemos, pues, cómo en la misma escuela de los paduanos, considerados como celosos guardianes de la auténtica tradición aristotélica, se abre paso la misma tendencia que entre sus adversarios, los pensadores humanistas: en unos y en otros se destaca cada vez más acusado el esfuerzo por desembarazar la lógica de todo aditamento ontológico, para convertirla pura y simplemente en una *metodología* del pensamiento y de la ciencia.

Francesco Pico della Mirandola

Ya hemos visto con anterioridad cuáles son los elementos *metafísicos* que se deslizan en la teoría aristotélica del conocimiento y se funden con ella. Al plantearse al pensamiento la misión de suministrar una copia exacta y acabada del *ser*, nos encontramos con que la descripción de su función y de su actividad se embrolla necesariamente en las dificultades del *concepto de la sustancia*. Lo único *cognoscible* en los objetos es su "forma", a la que hay que desembarazar de la amalgama con la materia, para que el objeto considerado pueda ser asimilado por el pensamiento en su pura entidad intelectual.

La materia, considerada como condición necesaria de la existencia concreta de la cosa, representa para el conocimiento una barrera negativa e insuperable. Ya la misma percepción sensible tiene que despojarse de la determinabilidad material inherente a la cosa concreta, para permitir que ésta encuentre acceso a la *conciencia*. Pero dicha percepción contiene la entidad del objeto, que de este modo desentraña, mezclada todavía con múltiples cualidades fortuitas y externas, y sólo la actividad del *entendimiento* logra captar la sustancia con arreglo a su verdadera naturaleza general y libre de toda clase de "accidentes".

Por donde la interpretación del proceso del conocimiento permanecía supeditada a la *premisa realista* sobre que descansaba el sistema: los conceptos generales, que constituyen los resultados últimos y supremos del *saber*, deben su vigencia al hecho de encontrar su correspondencia en las "formas" y en los fines generales

que conforman y dominan la realidad empírica (cfr. especialmente *supra*, pp. 57 ss. y 103 s.).

La filosofía del Renacimiento da un nuevo e importante paso cuando —avanzando sobre la oposición incidental contra ciertas doctrinas concretas del sistema peripatético— afronta la crítica de esta hipótesis lógica fundamental. Nada demuestra tan claramente que no asistimos ya a ciertas reacciones dispersas e inconexas contra la escolástica, sino a un movimiento filosófico de conjunto, que avanza con paso cada vez más seguro y que va adquiriendo poco a poco, trabajosamente, mayor certeza y claridad en cuanto a sus metas finales y comunes.

Este progreso que aquí registramos se manifiesta claramente por vez primera en la obra filosófica principal de Pico della Mirandola el menor. Esta obra ha caído injustamente en el olvido, pues aunque en importancia y en influencia quede muy por debajo de los escritos del mayor y más famoso de los Picos, Giovanni, debe ser considerada, sin embargo, como uno de los análisis críticos más tempranos de la teoría aristotélica, basado en un conocimiento completo y profundo del sistema en su conjunto, en que el pensador se esfuerza por tomar de este mismo los medios para combatirlo.

Jamás llegó a alcanzar el humanismo y su lucha retórica contra la escolástica una agudeza y una seguridad dialécticas tan grandes como las que esta obra de Francesco revela, en su modo de enfrentar unas con otras las distintas doctrinas peripatéticas. Es cierto que, en su tendencia general, Francesco Pico propende de nuevo hacia la Edad Media; para un pensador como él, que hubo de formarse bajo la impresión decisiva de la personalidad de Savonarola, el interés religioso sigue siendo la pauta última y decisiva a que tiene que someterse el ejercicio de la razón. También la crítica de Aristóteles se supedita a esta meta y a este pensamiento: se la considera como el medio para hacer triunfar la revelación sobre la "filosofía pagana". En estas condiciones, se comprende que prevalezca por encima de todo el escepticismo ante la fuerza propia e independiente del saber; trátase, sin embargo, de un escepticismo imbuído de toda la materia de la cultura y de los intereses culturales de su tiempo y que gusta de invocar, preferentemente, las enseñanzas de Nicolás de Cusa<sup>70</sup>.

<sup>70</sup> V. Giovanni Francesco Pico della Mirandola, *Examen vanitatis doctrinae*

Pico comienza su crítica de Aristóteles con la refutación de la teoría sensualista del conocimiento, que pone de manifiesto como el fundamento y el punto angular de todo el sistema metafísico. La percepción, nos dice Giovanni Pico, constituye el fundamento y punto de apoyo de todo el edificio lógico erigido por Aristóteles, ya que hasta los principios generales, que entran como premisas en todo razonamiento silogístico, se presentan aquí como obtenidos por la inducción, es decir, por la consideración y selección de lo concreto. Tan clara e incommovible es esta tesis, en Aristóteles, que ninguna interpretación podría debilitarla o torcerla. Y la trayectoria del pensamiento escolástico no hace más que corroborar y retener esta concepción: los axiomas generales, como por ejemplo el de que el todo es siempre mayor que la parte, no podrían concebirse, nos dice santo Tomás de Aquino, sin conocer previamente por los sentidos y la experiencia los conceptos del todo y de la parte. Lo que equivale a reconocer el "fantasma", no ya como el acompañamiento indispensable, sino como el verdadero fundamento primigenio del pensamiento abstracto.

Las objeciones que el propio Pico aduce contra este supuesto no ofrecen, de primera intención, ningún punto de vista intrínsecamente nuevo. Limitanse a señalar la inseguridad general de las sensaciones de los sentidos, que no es posible comprobar ni distinguir con ayuda de ningún criterio. La indicación de que los datos de los diferentes sentidos se esclarecen o corrigen mutuamente carece de base, pues ¿cuál es la regla que puede guiarnos para optar y decidir entre varios testimonios opuestos de las sensaciones? La percepción no puede captar nunca el objeto en su verdadera y total naturaleza, ya que en ella no se expresa y refleja tanto la cosa misma como la variable determinabilidad del sujeto: "varia est sensus ipsa natura, non ex rei solum quae obijcitur varietate, sed ex varietate humani temperamentii, quod etiam suapte natura mutatur"<sup>71</sup>.

gentium et veritatis Christianae disciplinae. V. lib. I, cap. 4; lib. II, cap. 24; lib. IV, caps. 2 y 10; lib. V, cap. 10 y *passim*. Las obras de Giovanni Francesco Pico, en dos gruesos volúmenes en folio, en Basilea, años de 1573 y 1601; en lo sucesivo los citaremos ateniéndonos a la segunda de estas dos ediciones.

<sup>71</sup> *Examen vanitatis doctrinae gentium*, lib. IV, cap. 12, pp. 687 ss.; lib. V, cap. 2, pp. 695 ss.

Con lo cual salta inmediatamente a la vista la contradicción que en el sistema aristotélico existe entre la *meta* final asignada al conocimiento y el *medio fundamental* con que se trata de alcanzarla. Según las propias premisas de la doctrina que se establece, es imposible penetrar en las "formas sustanciales" de las cosas. Si pretendiésemos, por ejemplo, declarar que la sustancia de las cosas exteriores se capta y se transfiere a la conciencia mediante la cooperación de las percepciones con el intelecto, y no por medio de los sentidos solamente, abandonaríamos con ello la ordenación fija y unívoca del conocimiento establecida por Aristóteles en torno al principio de que en el intelecto no se encuentra nada que no se hallase ya previamente en los sentidos. Y si, por el contrario, asignamos a la sensación misma esta función dirigente y decisiva, nos veremos condenados con ello —siempre según el propio testimonio de Aristóteles— a permanecer confinados en el reino de los "accidentes" mudables y fortuitos. En efecto, la transformación de las especies sensibles en "inteligibles", el "desarrollo" del contenido *general* del espíritu partiendo de las particularidades de las percepciones, tal y como la enseña y la afirma la escolástica, es sencillamente incomprendible. La función del "intelecto activo", que en este sentido suele invocarse, sólo puede arrancar de los datos de la percepción misma y ejercerse sobre ellos; ahora bien, ¿cómo semejante actividad conformadora podría cambiar el contenido mismo de la materia fundamental y convertir el *fenómeno* en un ser *absoluto*?

Es decir que, partiendo de las premisas fijas sentadas por la *psicología* aristotélica, no se ve ningún camino por el que pudiera encontrar acceso al alma aunque sólo fueran el pensamiento y la imagen aparente de la sustancia absoluta.

"Mas aún, aunque se concediera que los sentidos pueden suministrar una representación de la sustancia susceptible de ser tomada por el intelecto como base para sus consideraciones especulativas, quedaría en pie un problema más embrollado que el nudo gordiano, pues en este caso aparecerían totalmente dissociadas la misma *representación* inmediata y la *concepción* que el intelecto se forma de ella, entre las que no mediaría solamente una diferencia subjetiva, en lo tocante al modo y a la concepción del conocimiento, sino también una diferencia intrínseca y objetiva. Y

si se dijera, por el contrario, que la representación sensible del accidente, al ser iluminada por la luz de la razón activa, proyecta simbólicamente ante el espíritu la sustancia inteligible, a la manera como el efecto *representa* la causa, se incurriría en el contrasentido de que un efecto defectuoso e *inadecuado* hubiera de expresar y representar el ser pleno y verdadero de la causa. Es evidente que ni un solo accidente sensible ni una pluralidad de accidentes de esta clase pueden identificarse con la sustancia en cuanto a su significado y a su valor, aun cuando los agrupemos mentalmente bajo un concepto único, ni responder de su ser específico y de su naturaleza originaria y peculiar"<sup>72</sup>.

He aquí cómo se bifurcan, clara e inequívocamente, el motivo sensualista y el motivo realista del sistema aristotélico, emparejados sin la menor reserva y hasta confundidos en la teoría del conocimiento de la escolástica (cfr. *supra*, pp. 103 s.). En lo sucesivo, todo ejercicio de la razón que recaiga sobre la materia de las sensaciones deberá limitarse a dar una expresión y una comprensión espirituales cada vez más puras a la materia sensible.

#### Mario Nizolio

Francesco Pico della Mirandola prepara así el terreno para la crítica *empírica* del aristotelismo que enseguida habrá de llevar a cabo Mario Nizolio.

El propósito fundamental que inspira a este pensador sigue siendo el mismo: obtener y razonar las premisas y las necesidades del saber en toda su pureza e independientemente de todo pensamiento ontológico accesorio acerca del ser incondicionado.

<sup>72</sup> *Ibid.*, lib. V, cap. 10. Cfr. especialmente p. 738: "Unde igitur in intellectu substantiae ipsius imago, spectrum, simulacrum, species inciderit? Inquent fortasse representari id animo ex lumine intellectus agentis. Quaeram, an una cum phantasmate? Si negaverint, dabitur ad Aristotelem provocatio, qui nihil habet in libris de Anima firmitus atque constantius, quam ut anima intelligens phantasmata speculetur... Verum si etiam concederetur substantiae speciem posse sensui cognitam esse adeo, ut inde queat ipsam sibi intellectus assumere ad speculandum, restat adhuc nodus Gordiano illo forte perplexior si hoc restricto loco, quod si ita sit, necesse etiam sit, ut diversum quiddam capiat intellectus ab eo, quod sibi praesentavit, non inquam diversum quod pertinet ad modum capiendi recipiendive, sed quantum pertinet ad rem obiectam", etc.

La *realidad de los conceptos genéricos*, que la doctrina peripatética da siempre por supuesta, expresa o tácitamente, representa, según Nizolio, una hipótesis totalmente caprichosa e infecunda en cuanto al *conocimiento mismo*. Constituye, nos dice, una trabazón tanto para la reconstrucción y el tratamiento de la ciencia de los hechos como para la fundamentación de las reglas y los preceptos silogísticos. Lo que en verdad se postula aquí no es un "ser" general y desglosado, sino solamente la *significación general* que atribuimos a determinados productos del pensamiento, a diferencia de otros.

Poner al descubierto la fuente y el origen de ese valor peculiar en esto consiste la verdadera función que Nizolio asigna a la lógica y a la teoría del conocimiento<sup>73</sup>.

La teoría tradicional de la "abstracción", emanada del supuesto de una superioridad y una subordinación *objetivas* de los conceptos genéricos y de las "formas", no es capaz de revelarnos la verdadera función metodológica del concepto. Pasa a ocupar su lugar, en la concepción de Nizolio, un nuevo método discursivo a que se da el nombre de "compreensión". El concepto genérico "hombre", por ejemplo, no se produce descartando en todos y cada uno de los ejemplares concretos las notas particulares, para retener de este modo una "naturaleza" común última colocada por encima y al margen de las características individuales, sino que se llega a él, por el contrario, cuando abarcamos con la mirada todas las experiencias comprobadas en los individuos y se las recoge y resume bajo una expresión compendiada. Por consiguiente, todos los juicios en los que figura como sujeto un concepto general no son otra cosa que la suma y compendio de una serie de testimonios y predicados acerca de las cosas concretas: en ellas y solamente en ellas residen la garantía y el fundamento último de tales juicios. Si procedemos, por el contrario, de lo general a lo particular, jamás llegaremos a derivar con necesidad lógica el predicado del contenido del concepto del sujeto, sino que podremos, simple-

<sup>73</sup> M. Nizolii. *Anri barbarus Philosophicus sive Philosophia Scholasticorum impugnata Libris IV. De veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudo-Philosophos inscriptis...* Ab editore G. G. Leibnitio, Francfort, 1671 (Primera edición, 1553.) Cfr. especialmente lib. I, cap. 7, pp. 47 ss.

mente, deducir de una extensión más amplia otra más reducida, destacar y disociar de un complejo de predicados una parte cualquiera contenida en él. Asistimos aquí, concluye Nizolio, no al método objetivo, deductivo, de lo general a lo concreto, sino simplemente al despliegue y a la clasificación panorámicos de lo concreto mismo (*multorum singularium in partes diductio*).<sup>74</sup>

Las ventajas y los defectos de esta teoría del concepto fueron aguda y penetrantemente señalados por Leibniz, en el prólogo a su edición de las obras de Nizolio. Lo que Leibniz aprecia y destaca en este pensador es la claridad con que descarta todo intento de traducir directamente la forma "general" del pensamiento a una forma de existencia. Ahora bien, este resultado sólo podía lograrse, aquí, partiendo de una premisa que sospecha del pensamiento mismo en su pureza y lo amenaza en su auténtica universalidad. Si el concepto se reduce a un "conglomerado", a un "totum discretum" de diversos juicios concretos de experiencia, si al pensamiento, por tanto, no le cabe otra función que la de agrupar y ensamblar los resultados obtenidos sobre otras bases, engarzándolos exteriormente por medio de la unidad de un nombre, perderá todo punto fijo de apoyo y toda razón de ser aquella misma *observación concreta* que precisamente se trata de asegurar. Por este camino, sólo obtendremos ahora una suma de por sí incoherente, que cualquier hecho nuevo podrá destruir y desvirtuar.

Tampoco la auténtica inducción, la que nos lleva a la relativa generalidad de los conceptos de la experiencia, se limita a acopiar y yuxtaponer las impresiones de los sentidos, sino que tiene que buscar sus puntos de apoyo últimos y sus máximas finales en la razón misma. Son estos "adminicula rationis", como Leibniz los llama, los que la teoría de Nizolio pasa por alto y elimina: también en él vemos cómo la comprensión y el reconocimiento del uso immanente de la razón se ven entorpecidos por la lucha contra las hipótesis del concepto (cfr. *supra*, p. 157).

Sin embargo, la misma estructura objetiva interior de la doctrina por él combatida explica por qué Nizolio no tenía más remedio que avanzar hasta este punto. Por muy resuelta e inexorablemen-

<sup>74</sup> Cfr. especialmente lib. III, cap. 7, pp. 255 ss.: "De comprehensione universalium singularium vere philosophica et oratoria, et simul de abstractione universalium pseudophilosophica et barbara", etc.



te que parezca volverse aquí la espalda a la escolástica, asistimos en realidad a una crisis *dentro del mismo aristotelismo*. Se trata, en rigor, de poner el concepto del *conocimiento* en consonancia con el concepto peripatético del ser y de conformarlo a tono con él. De aquí que se nos diga que todo saber tiene que dirigirse y limitarse a las cosas concretas, como a las realidades auténticas y originarias. Los sentidos y el intelecto no recaen sobre objetos distintos: unos y otros se representan uno y el mismo objeto, aunque con iluminación y claridad distintas.

La contraposición dualista que la escolástica establece entre la materia "inteligible" y la materia "sensible", debe desaparecer: la misma materia, revestida de todas las notas perceptibles, que cae bajo la acción de los sentidos constituye también el objeto único y exclusivo del pensamiento "puro". Lo que vale tanto como decir que la primacía que solemos atribuir al intelecto no encuentra correspondencia alguna en las cosas mismas. La única diferencia consiste en que el intelecto, además de las cosas concretas que nos transmite la percepción inmediata, capta también las relaciones de un objeto con otros y sus múltiples nombres<sup>75</sup>.

En vez de dividir artificialmente la naturaleza, como hace la escolástica, en una materia *ininteligible* y una forma *inteligible*, para luego reconstruirla de nuevo y recobrarla a base de ambas, nuestra investigación debe tomar como base el ser *concreto* de la materia y los contrastes *empíricos* entre sus cualidades.

Con este postulado, Nizolio prepara el viraje que la física y la teoría del conocimiento habrán de dar —diez años después de la aparición de su obra— en los comienzos de la *filosofía italiana de la naturaleza*, asociados al nombre de Telesio.

#### IV. LA RENOVACIÓN DE LA CONCEPCIÓN DE LA NATURALEZA Y DE LA HISTORIA

Sin embargo, antes de detenernos a considerar esta *transformación* interior que sufre el *concepto de la naturaleza* bajo la acción de observaciones y de razones de orden positivo, debemos decir algo acerca de la influencia indirecta que la nueva concepción

<sup>75</sup> V. lib. III, cap. 7, pp. 258 s.

de la *realidad espiritual* ejerce sobre el modo de ver el mundo objetivo. Uno de los rasgos más característicos del Renacimiento consiste precisamente en el entrelazamiento y la interdependencia de estos dos factores.

La misma trayectoria del pensamiento que lleva a la humanidad a una nueva conciencia *histórica* de sí misma hace surgir también la nueva imagen de la *naturaleza*. Y esta trabazón general se refleja también en los nexos y relaciones personales, siendo precisamente el humanismo alemán aquel en que el interés por la resurrección de la cultura erudita aparece más estrechamente enlazado a los primeros pasos independientes de la investigación y la observación de las ciencias exactas.

Jorge Peurbach, el más destacado astrónomo alemán del siglo xv es el primero que, en la universidad de Viena, pronuncia lecciones sobre la *Eneida* de Virgilio, sobre Juvenal y Horacio. Su discípulo Regiomontano se traslada a Roma, a instancias del cardenal Bessarion, y recibe allí la poderosa y decisiva sugestión de poder restaurar y renovar críticamente, a la vista del original, la obra maestra de la astronomía antigua, el *Almagesto* de Tolomeo. Y de vuelta de Roma se convierte en el centro y guía científico del círculo de los humanistas de Nüremberg, en el que brilla como principal figura Wilibaldo Pirckheimer y del que más tarde saldrán los primeros editores de la obra fundamental de Copérnico.

Cierto es que esta comunidad y este hermanamiento de ambos grandes círculos distintos de ideas no se da desde el primer momento, sino que va acusándose e imponiéndose poco a poco en la lucha entre las dos tendencias.

Los primeros pasos del humanismo, con su interés exclusivo por la autenticidad de la tradición filológica no representan, tanto el complemento como la contrapartida del espíritu de la investigación empírica. Mientras que para Képler es ya característica la unidad y la armonía de la concepción de la naturaleza, de una parte, y de otra la de la Historia, Leonardo da Vinci siente y proclama todavía el *contraste* frente al ideal unilateral de la cultura humanista. Y es también la *Academia platónica* la que en este punto abre el cauce hacia la conciliación de ambas tendencias, al ampliar y ahondar los intereses filológicos con la perspectiva de la meta *filosófica* a la que deben servir.

Estos dos campos de problemas se enfrentan y pugnan por armonizarse y aconsonantarse sobre todo, en la obra polémica de Giovanni Pico contra la astrología, mediante un intento llamado a repercutir, andando el tiempo, no sólo sobre Reuchlin y Zwinglio, sino también sobre Képler y Paracelso.

Los escritores del Renacimiento han señalado repetida e insistentemente la *significación general que para la cultura* tuvo esta obra, en una época en que la creencia en el influjo de los astros dominaba todavía plenamente la conciencia teórica y los actos humanos. Prescindiremos, por tanto, de este aspecto del problema, para considerar la obra de que se trata solamente en aquello que aporta a la trayectoria del *problema del conocimiento*. Es evidente que la historia de la filosofía no debe detenerse exclusivamente en los grandes y ostensibles virajes del pensamiento, sino registrar además los primeros gérmenes y *síntomas* de las nuevas corrientes del pensamiento que apuntan en la conciencia general. Pues bien, desde este punto de vista la obra de Giovanni Pico marca un momento importante y muy sugestivo. Este escrito señala un cambio de rumbo puramente *intelectual* que abarca directamente la totalidad de la vida, trazándole una nueva orientación.

Para comprender esta transformación, debemos tener presente el papel que la astrología había desempeñado en la vida espiritual de la Edad Media y que no perdió hasta bien entrada ya la época moderna. Para el pensamiento medieval, la *naturaleza* no es un campo problemático aparte e independiente, erigido sobre sus fundamentos propios y regido por sus propias leyes, sino que recibe su significación del engarce con las metas *espirituales* últimas hacia las que se proyecta todo el acaecer; interesa tan sólo como obstáculo o como instrumento del "reino de la gracia". Toda la luz que sobre ella se derrama, al igual que todas las sombras que la envuelven provienen de aquel ser ultraterrenal que se nos revela en la subjetividad de la vivencia religiosa.

Fácil es comprender, ante esta primacía del sujeto, la importancia que en aquel mundo debía tener la astrología. Representa una especie de reacción contra la concepción filosófica general sobre la que se destaca y traza los linderos necesarios de ésta. Ayuda a concebir de nuevo la naturaleza como un todo existente de por sí y firmemente trabado, que envuelve y gobierna imperiosamente

al individuo. Cobra en ella expresión visible la imagen cerrada y sensible de aquella inquebrantable *necesidad del acaecer* que ninguna acción exterior puede influir o desviar.

El motivo nuevo y antagónico que la astrología anuncia se ve claro, sobre todo, cuando intenta derivar de los fundamentos y las leyes de la *naturaleza* la religión misma, su nacimiento y sus vicisitudes. Los acontecimientos históricos en que se apoya la fe y a los que necesariamente tiene ésta que atribuir un valor sencillamente único y absoluto aparecen ahora como encuadrados dentro de la corriente general de los sucesos y condicionados por ella. El progreso y la trayectoria del "espíritu" se supedita, así, a las *causas físicas* y a las constelaciones.

Esta forma de la creencia astrológica cobra difusión e imperio universales *bajo el Renacimiento*: la idea moderna de una continua evolución de las formas concretas de la fe aparece todavía, aquí, envuelta por doquier bajo un ropaje en el que su florecimiento y su decadencia se hacen depender de la influencia de los astros<sup>76</sup>.

Claro está que no por ello escapa la astrología al círculo de la *subjetividad* al que pugna por sobreponerse. La *necesidad* por ella proclamada no es todavía la de la *ley causal*. Lo que vagamente flota ante ella y le marca el rumbo es una especie de *relación de fin* interior y general. El universo se concibe como un organismo vivo cada uno de cuyos miembros sirve a un fin común y en el que, por tanto, cada una de las partes lleva en sí el todo y lo hace cognoscible. De aquí que, sin necesidad de seguir la embrollada y confusa marcha de las causas intermedias, podamos enlazar y poner directamente en relación entre sí dos puntos del todo. Cada acaecimiento especial es un *signo* y una representación de la ley universal; lo que vale tanto como decir que entre todas las partes del universo existe una originaria consonancia armónica, que los unos apuntan *simbólicamente* hacia los otros, y viceversa.

Esta concepción fundamental alcanza su pleno desarrollo en la *magia*, con la que aparece siempre hermanada la astrología. La magia considera el símbolo, considera sobre todo la *palabra* como la fuente de una acción natural que trasciende directamente a las

<sup>76</sup> Cfr. por ej. la obra de Pomponazzi, *De Fato, Libro Arbitrio, Praedestinatione, Providentia Dei Libri V.*

cosas y las gobierna. Los nombres no son algo caprichoso y externo, sino que —como lo expresa, principalmente, Agripa de Nettesheim— se hallan desde el momento mismo de nacer entrelazados con la entidad misma de las cosas.

El “logos”, que lleva dentro de sí y hace germinar las “simientes” de todas las cosas, es concebido también plenamente en el sentido de la “palabra mágica”, a la que nos basta apropiarnos para comprender y dominar la naturaleza. Y también los números y las figuras geométricas, en los que se reflejan las medidas y las armonías del universo, se hallan dotadas de fuerzas interiores gracias a las cuales no sólo podemos conocer los objetos, sino también someterlos a nuestra voluntad.

En esta fusión y esta indiferencia de las causas y los símbolos reside el verdadero carácter de la concepción fundamental de la magia y la astrología. Y es aquí, sobre todo, donde interviene de un modo decisivo la obra de Giovanni Pico. El cielo —dice esta obra— sólo puede señalar y pronosticar lo que él mismo crea por sí y ante sí. Pico distingue clara y nitidamente entre los “signos” que la naturaleza misma nos ofrece y aquellos que provienen solamente de la voluntad humana. Los signos auténticos, los naturales, pertenecen al mundo de los cuerpos y se hallan sujetos a sus leyes: son o bien las causas de los sucesos a que apuntan, o bien sus efectos. Allí donde no se da esta relación directa, existe por lo menos una conexión causal indirecta, en el sentido de que tanto el signo como lo designado proceden de la misma causa común y guardan entre sí una relación de interdependencia por su nexo común con esta causa.

Puede que haya quien crea que a estos tres casos debe añadirse otro: aquel en que el resultado de que se trata, sin ser producido por el suceso considerado, se halla, sin embargo, necesaria e indisolublemente unido a él, pero esto constituye una burda ilusión, ya que este engarce y esta coincidencia no puede establecerse por otro medio que por uno de los tres ya señalados: el de que un suceso influya en el otro, el de que sea influido por él o el de que, por último, ambos radiquen en una causa común que da vida simultánea y conjuntamente a ambos<sup>77</sup>.

<sup>77</sup> Ioannis Pici Mirandulae In Astrologiam Libri XII. V. lib. IV, cap. 12.

En vez de la arbitraria conclusión analógica, consistente en trasladar inmediatamente a otros elementos alejados del ser una relación descubierta en una parte cualquiera de la realidad, nos encontramos aquí, como se ve, con la rigurosa exigencia de que tenemos que esforzarnos por comprender las consecuencias empíricas del acaecer con arreglo a su trazón unívoca y constance.

Este pensamiento hace que Giovanni Pico descuelle muy por encima de la concepción que de la naturaleza tiene el quattrocento; más aún, muy por encima de su propia concepción fundamental, tal como aparece expresada en el resto de sus escritos<sup>78</sup>. Se convierte de este modo en el guía y maestro de la posteridad, como lo demuestra el hecho de que nada menos que Kepler invoque su nombre como el de un predecesor, en su crítica de la astrología<sup>79</sup>.

Los cuerpos celestes no poseen ninguna clase de “cualidades misteriosas” que les permitan provocar misteriosos efectos en el mundo de lo terrenal. Todas estas dotes y estas capacidades brotan, por el contrario, de los principios y las formas más inmanentes de los cuerpos mismos. Todo el influjo que sobre nosotros ejercen las esferas superiores debe atribuirse, no a la acción de fuerzas suprasensibles, sino a las fuerzas naturales de la luz y del calor<sup>80</sup>. La astrología, por el contrario, no mide la acción de los planetas ateniéndose a los factores reales de su distancia en el espacio, sino fijándose en la posición que ocupan en los diferentes

<sup>78</sup> Non posse coelum ejus rei signum esse, cujus causa non sit” (Opera, Basilea 1601, pp. 366 s.).

<sup>79</sup> En éstas y especialmente en las conocidas novecientas tesis de Pico, la magia sigue desempeñando, por lo menos, un papel decisivo. La contradicción que aquí va implícita y que constituye un rasgo característico de todo el siglo xv y del xvi, es atenuada en parte por el hecho de que la magia sufre en la época del Renacimiento una transformación interior que va acercándola a los comienzos de la investigación empírica de la naturaleza. [Cfr. el concepto de la “magia naturalis”, infra, libro II, cap. 1].

<sup>80</sup> Cfr. Kepler, Opera, ed. Frisch, III, 29: “Damno autem tantum in astrologia, quantum Pico”. Cfr. Opera, II, 635: “Quam astrologiae partem J. Pici Mirandulanus mihi nondum eripuit, etsi plerisque, quae libris 12 contra astrologos disputavit sobrie et secundum valorem argumentorum usurpatorum intellecta, subscribo”. Acerca de las razones externas que condujeron a esta salvada puesta al juicio de Pico, v. Frisch, Opera, II, 578 s.

<sup>81</sup> In Astrologiam, lib. III, cap. 24, pp. 344 s.

"signos" o "casas" del zodiaco. Con lo cual convierte una *ficción* arbitraria, creada solamente con el fin de establecer un orden claro y cómodo, en pauta y condición del acontecer real de la naturaleza. Los *conceptos* introducidos por los matemáticos como *medios* y *métodos* necesarios para medir las distancias se tergiversan al convertirlos abusivamente en predicciones de lo futuro, como si ellos mismos fuesen *objetos* de la naturaleza y estuviesen dotados de fuerza real<sup>81</sup>.

Esta concepción, como se ve, no niega la *necesidad* del acontecer, sino que se esfuerza por reducirla a su concepto puro y auténtico. Y sobre el mismo fundamento descansa el concepto del *libre arbitrio* que Giovanni Pico opone a la astrología. Son el *carácter empírico* del hombre y las influencias morales que sobre él actúan, y no el ser ni la predestinación ultraterrenales, los factores que determinan su voluntad y sus actos. En sí mismo y no en el cielo debe leer el individuo su destino: el *alma* es el demonio del hombre. Sería necio creer que un pensador como Aristóteles deba su obra y su talento a la estrella bajo la que nació y no a su propio *genio*, recibido por él directamente de Dios, y a la energía moral desplegada por él para formarse y desarrollarse: "fortitus erat non astrum melius, sed ingenium melius; nec ingenium ab astro, si quidem incorporeale, sed a Deo sicut corpus a patre, non a coelo".

Sin embargo, cuanto mayor es la energía con que se rechaza toda influencia trascendente, más clara es la luz que ahora se derrama sobre las causas *psicológicas*, más aún, sobre las causas *corporales* que circunscriben y condicionan nuestros actos<sup>82</sup>. El criterio de libertad, tal como aquí se entiende, no es la *intétesis*, sino el término correlativo del criterio de la *causación empírica*.

El sentido y la tendencia de Giovanni Pico se manifiestan todavía con mayor fuerza en su discurso *Sobre la dignidad del Hombre*, que debemos interpretar en íntima relación con el escrito contra los astrólogos. Este discurso nos ofrece el complemento y la

<sup>81</sup> *Ibid.*, lib. VI, caps. 4 y 11, pp. 398 y 407.

<sup>82</sup> "At ingeniorum morumque varietas et a corporis habitu pendet, et ab educatione, assuetudinis fundamento, quae naturae viribus proximat. Accedunt leges, quibus in ea re plurimum est momenti... unde arbitrii libertas contra omnem naturae necessitatem evidentissime declaratur". Lib. III, cap. 13, p. 327. cfr. especialmente lib. III, cap. 27, pp. 349 s.

proyección positivas de las ideas que hasta ahora se nos habían presentado bajo una forma y un giro polémicos.

Para señalar la verdadera primacía del hombre no basta, se nos dice, con ver en él el nexo de unión entre lo alto y lo bajo, entre el mundo sensible y el mundo inteligible, el mediador y el intérprete del universo. Pues por muy elevada y descollante que sea la función que así se le asigne, quedará por debajo de su verdadero valor mientras se la considere solamente como algo que le viene *dado* desde fuera, y no como una misión que él mismo *elige* y *adquiere*. El valor singular del individuo radica en que no se halla vinculado, como las demás cosas, a un lugar fijo en el universo, sino que él mismo determina el lugar que ha de ocupar en él y elige el punto de vista en que quiere situarse para considerarlo. En sus manos está el decidir el tipo de existencia y de vida que desea llevar.

"Te he colocado en el centro del mundo" —así habla el Creador a Adán— "para que puedas mirar más fácilmente en torno tuyo y veas todo lo que sucede en él. Te he creado como un ser que no es celestial ni terrenal, mortal ni inmortal, para que tú mismo puedas imprimirte tu forma como tu propio y libre *moderador* y *superador*. De ti depende el degenerar en bestia o el renacer, decidiéndote por ti mismo a ascender hacia lo divino. Los animales nacen del cuerpo materno trayendo ya consigo lo que han de tener; los espíritus superiores son desde el primer instante o desde muy pronto lo que habrán de seguir siendo por toda una eternidad. Solamente tú puedes crecer y desarrollarte con arreglo a tu libre arbitrio, pues en ti se hallan los gérmenes de una vida universal"<sup>83</sup>.

Vemos, pues, cómo en el mismo pensador que primero se eleva a una concepción rigurosa de la causalidad natural va madurando paralelamente con ello la moderna concepción de la libertad como la *autodeterminación* teórica y moral.

Pues bien, esta fusión se manifestará ante nosotros cada vez más claramente en las obras del Renacimiento: a medida que va

<sup>83</sup> Iov. Pici Mirandulae, De hominis dignitate oratio, *Opera*, I, pp. 207 ss. (La traducción del pasaje que damos en el texto está tomada, en lo general, de Burckhardt, *Kultur der Renaissance*, 1ª ed., 1860, p. 354. [Existe traducción española de esta obra, con el título de *La Cultura del Renacimiento*].)

ahondando en la investigación de la naturaleza objetiva el hombre se adentra al mismo tiempo en la verdadera esencia de su yo, al paso que, por otra parte, el conocimiento más profundo del yo va revelándole constantemente nuevos y nuevos campos de la realidad objetiva.

Las dos fases y tendencias de este proceso del pensamiento aparecen descritas y resumidas de un modo típico en la obra de Carolus Bovillus *Sobre la sabiduría*. La verdadera sabiduría, nos dice este autor, no es, si nos atenemos a su auténtica y universal significación, otra cosa que la proyección del modelo e ideal de *humanidad* que llevamos en nosotros mismos. Es nuestro propio ser, auténtico y sin falsear, el que retenemos en su imagen. Toda la función del conocimiento se cifra en esto: en llegar, partiendo de la primera y tosca sensación de humanidad depositada en cada uno de nosotros, hasta la comprensión consciente de su concepto: en transformar el "primus homo" en el "secundus homo". Si nos consagramos a los objetos, es simplemente para descubrir y desentrañar en ellos todos los rasgos afines por su esencia a nuestro propio ser; la investigación del "macrocosmos" tiende solamente a reflejar sobre nosotros mismos, cada vez con mayor pureza, la imagen del microcosmos.

El hombre es, de este modo, el comienzo y el fin de todo saber y la "palinodia", por decirlo así, del universo. La *unidad natural* y originaria de su existencia tiene que abandonarse y romperse, tiene que desdoblarse en dualidad mediante la libre acción del pensamiento, para que de ésta pueda resurgir, a su vez, el conocimiento consciente de la unidad de su ser. Esta exaltación de nuestra propia naturaleza al conocimiento reflexivo de nosotros mismos constituye la meta suprema y definitiva de todo trabajo discursivo.

"Toda sabiduría consiste, pues, en una multiplicación y una distinción, una fecundación y una irradiación del yo: en una dualidad del hombre, nacida de su originaria unidad. El primer hombre, el hombre sensible, que toma prestado de la naturaleza cuanto posee, es una unidad, pero al mismo tiempo la fuente y el origen de toda fecundidad humana".

Tiene que ir formándose y transformándose en dualidad mediante su arte consciente, desentrañando de sí mismo la imagen

del género humano, que es el fruto y es el fin de toda sabiduría.—

"De este modo, recuperará por sí mismo, duplicadas por el arte y el trabajo, las dotes recibidas de la naturaleza y se convertirá en dos veces hombre: "qui a natura homo tantum erat, artis fenore et uberrimo proventu reduplicatus homo vocatur et homo-homo"<sup>84</sup>.

Estas palabras, que podríamos escoger como divisa para expresar el carácter total de la época contienen como condensado el pensamiento fundamental del humanismo: para éste, la Historia y la contemplación de la naturaleza son simplemente medios para llegar a la potenciación del ser humano y del valor del hombre a través de la energía espiritual y consciente de sí misma.

#### *La filosofía de la Historia del Renacimiento*

En un principio, la *filosofía de la Historia* del Renacimiento se nos presenta bajo un ropaje casi mítico, bajo la imagen de *revelación primigenia* dada al género humano desde el primer momento y que le acompaña como patrimonio permanente a lo largo de todos los cambios operados en las formas de su vida y de su doctrina.

Ya Georgio Gemisto Plethon invocaba la cadena ininterrumpida de la tradición cuyos eslabones están representados por los

<sup>84</sup> Bovillus, *De sapiente*, cap. XXII. (V. la citada edición de las obras de Bovillo, *supra*, libro I, cap. I, nota 63), p. 131 b. Reproducimos a continuación todo el pasaje, verdaderamente notable, en su texto original: "Unde manifestum est sapientiam esse quandam humanitatem et primi nostri indefecati naturalisee hominis imaginem veramque speciem, seu artis hominem ex primo naturali homine et ipso mundo felici congressu progenitum. Est enim hic secundus homo velut propriae humanae cognitionis objectum; velut item mundi exordium exitusque ac palinodia... Est et hic homo quaedam progenita primi hominis minerva, primi intra se receptio, mansio ac sedes. Manifestum item est: sapientiam esse quandam hominis numerum, discrimen, fecunditatem, emanationem, eamque consistere in hominis dyade genita ex priore monade. Primus enim natus noster et sensibilis homo ipsiusque naturae mutuum munus est, et totius humanae fecunditatis fons atque initium. Artis vero homo humanave species arte progenita dyas est et prima quaedam hominis emanatio, sapientiae fructus et finis. Cujus habitu qui a natura homo tantum erat, artis fenore et uberrimo proventu reduplicatus homo vocatur et homo-homo". (Cf. acerca de esto, especialmente, *De sapiente*, cap. XXIV, y *supra*, pp. 84 s.)

nombres de Zoroastro y Mercurio Trismegisto, de Pitágoras y Platón. Los auténticos fundamentos de la filosofía han existido desde el primer momento; podrán aparecer transitoriamente oscurecidos, pero jamás podrán eliminarse de la historia de la humanidad.

El cardenal Bessarion, discípulo de Plethon, expresa este mismo pensamiento bajo la forma simplista, enlazándolo con ideas cristiano-teológicas. Da por supuesta, incluso, una concatenación interior y objetiva entre la historia mosaica de la creación y la teología de Homero, cuyo origen debe buscarse bien en la influencia directa, bien en la inspiración natural<sup>85</sup>.

La idea fundamental, después de sufrir múltiples variaciones en la Academia platónica, a través de las versiones de Ficino y Pico, toma forma más definida en Reuchlin, quien la eleva a criterio supremo y decisivo de toda filosofía. Toda investigación sólo puede tener, ahora, una meta: desembocar en la corriente común de la tradición unitaria, a que se da el nombre de *cábala*. El ámbito visual histórico se amplía al ponerse a contribución las fuentes hebraicas junto a la literatura de la antigüedad, combinándose con ella para formar una imagen de conjunto de la Historia universal. Los griegos, con toda su sutileza y todas sus dotes espirituales omnicomprendivas, jamás habrían podido llegar a la cúspide a que llegaron si Pitágoras no hubiese tomado del Oriente los primeros gérmenes de la verdadera filosofía.

"Es justo, pues, dar el título de cabalista a quien por vez primera se asimiló estos gérmenes, aunque él trocara, en su tiempo, el nombre de *cábala*, entonces desconocido, por el nombre griego de *filosofía*"<sup>86</sup>.

Toda la historia del espíritu se concibe, pues, como una única tradición ininterrumpida, como la explicación y la interpretación de un texto fundamental invariable y dado.

Pero, frente a esta concepción, no tarda en surgir otro modo de considerar el problema, que al principio discurre al lado de aquélla, sin diferenciarse claramente con su propio perfil, pero que, poco a poco, va cobrando su conciencia propia y cada vez más clara. Según este modo de apreciarla, el contenido y el tema

<sup>85</sup> Bessarion, *Adversus calumniatorem Platonis*, lib. III, cap. 7.

<sup>86</sup> Reuchlin, *De arte cabalistica*, lib. II, p. XXIII A; cfr. *De verborum mirifico*, Basilea 1561, cap. 4, p. 562.

de la historia humana no consiste en una revelación nitidamente delimitada y procedente del exterior, sino en la unidad de la *razón humana*, que va desplegándose sucesivamente a lo largo de múltiples formas y etapas.

Ya Plethon manifiesta claramente la idea de que el *criterio* que nos indica cuáles son las doctrinas que debemos considerar como pertenecientes a la totalidad de la *auténtica* tradición debemos buscarlo exclusivamente en nosotros mismos. De aquí en adelante, va acusándose e imponiéndose cada vez más la *doble significación* que la Historia adquiere dentro del conjunto del Renacimiento, por cuanto que se la concibe, no solamente como el relato de los hechos ocurridos una vez, sino, al mismo tiempo, como la envoltura y la exposición de un contenido *permanente*.

Este rasgo fundamental se acusa claramente en la misma historiografía *política*: para los más grandes, como Maquiavelo, las diversas vicisitudes históricas de las naciones no son más que una especie de ropaje mudable y fugaz bajo el que se trasluce, claramente visible, la misma esencia fundamental y empírica del hombre. Por tanto, la "Historia", en el verdadero sentido científico de la palabra, entendiéndola como la comprensión causal de los acontecimientos, no es sino psicología aplicada.

Este mismo pensamiento lo expresa luego la literatura *pedagógica*, al apreciar y poner de manifiesto el *valor formativo* atribuido a las disciplinas históricas.

"*Play*" —dice Luis Vives— "quienes reputan inútil el conocimiento del pasado, ya que de entonces acá ha cambiado todo el modo de vida, la cultura, el orden político y social. Pero esta opinión es altamente irrazonable, pues por mucho que pueda cambiar todo aquello que descansa sobre nuestras actividades y normas voluntarias, las condiciones naturales de cuanto acaece, las causas y las manifestaciones de los afectos y las pasiones del hombre, permanecen inalterables. Sobre estos fundamentos firmes y constantes, y no sobre la exterioridad de las formas de vida de una época pasada debe versar y proyectarse, en última instancia, toda consideración de orden histórico"<sup>87</sup>.

<sup>87</sup> "Sed illa tamen nunquam mutantur, quae natura continentur, nempe causas effectuum animi eorumque actiones et effecta, quod est longe condu-

El sentido y la razón de ser de estos postulados resaltan con especial claridad en la trayectoria interior de la ciencia y de la concepción puramente teórica del universo. Es la época del Renacimiento la que por vez primera concibe la idea de una *historia universal de la filosofía*, que, captando los distintos fenómenos del espíritu con arreglo a su contenido objetivo, los engarza y subordina, al mismo tiempo, al criterio de la "perennis philosophia".

El primer intento de una exposición de la historia de la filosofía, procedente del humanista Juan Baurista Buonosegnio, acusa todavía un marcado carácter de eclecticismo, que valora las aportaciones del pasado con sujeción a una norma fija y establecida sobre bases de autoridad. La suprema pauta nos la da siempre la verdad religiosa; el verdadero Cristo cruza por las praderas de la filosofía pagana arrancando cuidadosamente la mala hierba escondida entre sus flores y seleccionando el contenido acomodado a la auténtica doctrina<sup>88</sup>.

Pero, a medida que progresa el conocimiento del mundo antiguo, van imponiéndose también aquí una concepción y un enjuiciamiento más libres. Mientras que la Edad Media consideraba los grandes sistemas antiguos exclusivamente desde el punto de vista de la doctrina aristotélica y los juzgaba con arreglo a sus categorías, ahora se tiende, con plena conciencia crítica, a penetrar a fondo en el contenido sustantivo y peculiar de aquellos sistemas.

En su obra polémica fundamental, Francesco Pico, haciendo caso omiso de la metafísica, examina sobre todo los juicios históricos emitidos por Aristóteles acerca de sus antecesores y se esfuerza por ir refutándolos en un minucioso análisis objetivo. El pensador antiguo que más beneficiado sale con este método es Demócrito, cuya filosofía es reconocida y apreciada aquí por vez primera en su verdadero carácter racional. Francesco Pico descarta con mano segura aquella vaguedad de la concepción tradicional que mezclaba y confundía a Demócrito con Epicuro, al represen-

cibilibus cognoscere, quam quomodo, olim vel aedificabant, vel vestiebant homines antiqui". *Vives*, De tradendis disciplinis, lib. V (*Opera*, I, p. 505 s).

<sup>88</sup> Joh. Baptistae Buonosegnius, *Epistola de nobilioribus Philosophorum sectis et de eorum differentia* (1458). Cita comunicada por L. Stein, "Handschriftenfunde zur Philosophie der Renaissance", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, I, pp. 534 ss.

tante y preconizador del "pensamiento puro" con el creador de la teoría sensualista del conocimiento. Califica de falso y hasta de culumnioso el juicio aristotélico según el cual Demócrito no supo distinguir debidamente los sentidos y la razón, a lo que da un rotundo mentís la contraposición que este pensador establece entre la *γνηστή* y la *σοφική γνώμη*, atribuyendo a la segunda todo el campo de la acción de los sentidos. Y no menos asombroso es, nos dice Pico, el hecho de que se le imputen ideas escépticas, apoyándose para ello en la crítica que hace de la percepción, cuando en realidad Demócrito reconoce siempre como auténtico y legítimo el conocimiento intelectual y no niega tampoco la certeza relativa del testimonio de los sentidos, aunque los recuse como testigos en cuanto al ser incondicionado.

"¿Pero, a quién que no haya leído los escritos de los antiguos no ha de sellar los labios la autoridad de un Aristóteles? Yo mismo, antes de entregarme afanosamente a la investigación de la verdad histórica y decidirme a saciar la sed de la verdad acudiendo directamente a las fuentes, me formaba un juicio acerca de los filósofos antiguos ateniéndome en un todo a sus palabras." <sup>89</sup>

Este ensanchamiento del horizonte histórico da nueva movilidad y nueva seguridad al pensamiento, para sí mismo y para sus tareas sistemáticas. Cuanto más se multiplican los campos de la vida espiritual que van abriéndose a la conciencia de los nuevos tiempos, más se fortalece en ésta la fundamental convicción de la unidad de la razón humana. Alguien ha dicho en elogio y defensa de la Edad Media que, si no llegó a tener una cultura histórica, sí tuvo un sentimiento histórico,<sup>90</sup> pues bien, para caracterizar lo que, en lo tocante a la Historia, ocurre con el Renacimiento, habría que invertir la frase. Cuanto más abundantes fluyen ante él las fuentes históricas, más va alejándose del historicismo, es decir, de la entrega incondicional a la tradición. Sólo en sus primeras fases sigue considerando la antigüedad como un estado espiritual primigenio que se trata sencillamente de repetir y de imitar en sus rasgos concretos; más tarde, ve ya en ella la expo-

<sup>89</sup> Giov. Francesco della Mirandola, *Examen veritatis doctrinae gentium*, lib. VI, cap. 14, *Opera*, II, pp. 792 ss.

<sup>90</sup> Otto Willmann, *op. cit.*, III, p. 13.

nente y la guardadora de los valores *generales* del espíritu que debemos saber descubrir y restaurar en nosotros mismos.

Esta universalidad de concepción del Renacimiento se acredita principalmente ante el problema *religioso*, en cuya conformación vuelven a confluír los diversos motivos discursivos que hasta ahora hemos ido examinando por separado.

También en este punto es el criterio dominante, desde el primer momento, la independencia del contenido espiritual de la religión con respecto a las formas relativas y cambiantes de la fe. Este pensamiento se coloca, ahora, a la cabeza incluso en aquellas obras cuyo propósito manifiesto es la defensa de la verdad de la Iglesia. Lo vemos expresado, por ejemplo, con toda decisión, en la obra de Ficino sobre la religión cristiana.

La misma multiformidad de las doctrinas y cultos religiosos es, dice Ficino, un hecho creado y querido por Dios, ya que esta multiplicidad de convicciones morales y espirituales infunde al universo nuevo brillo y nueva belleza. El Ser supremo acepta cualquier clase de adoración, sean cuales fueren los "gestos" y ademanes con que se le tribute.

Se abandona, así, la pretensión del dogma "católico" general; bajo cualquier forma que revista la fe, se reconoce, si no una verdad trascendente, por lo menos una manifestación y una modalidad de *lo humano*: "rex maximus coli mavult quoquo modo, vel inepte, modo humane, quam per superbiam nullo modo coli".<sup>91</sup>

La variedad de los nombres de los dioses no debe velar a nuestros ojos la unidad de la conciencia religiosa. Ficino llama a Platón "el Moisés ático" y establece un paralelo entre Cristo y Sócrates, y entre los autores que le siguen estas comparaciones se convierten en una especie de fórmula literaria permanente. Sólo hay —escribe Muciano Rufo— un dios y una diosa, pero las advocaciones y figuras bajo las que aparecen son múltiples: Júpiter, Sol, Apolo, Moisés, Cristo, Luna, Ceres, Proserpina, Telus, María, aunque esta conexión, como el mismo Rufo añade, deba envolverse en el silencio y esconderse detrás de fábulas y enigmas, a la manera de los misterios eleusinos. El verdadero Cristo no es sino la *sabiduría de Dios*, derramada por éste no sólo sobre los judíos, en una pequeña comarca siria, sino también sobre los griegos, sobre los ro-

<sup>91</sup> Ficinus, De Christiana religione, cap. IV, Opera, I, p. 4.

manos, sobre los alemanes y sobre otros pueblos, por muy diferentes que fuesen sus prácticas religiosas.<sup>92</sup>

El ejemplo de Erasmo revela con especial claridad cómo este teísmo puro y universal trasciende del campo limitado de la *especulación*, para intervenir directamente en los problemas fundamentales de la moral. Cae por tierra, así, el concepto agustiniano de la Ciudad de Dios, del que se hallaban expresamente excluidos los grandes paganos: también éstos, según la nueva concepción, pertenecen a la auténtica y verdadera "comunidad de los santos", aunque no figuren en nuestros "Santorales".

A la grandeza del pensamiento y del sentimiento antiguos se contraponen el modo de vida de los cristianos, que en la mayoría de ellos se traduce en ceremonias, exorcismos y fórmulas incantatorias, en la observancia de los ayunos y en las obras externas de la Iglesia.<sup>93</sup> Esta comparación, tomada del *Convivium religiosum*, marca ya el tránsito directo de la tendencia *humanista* a las ideas fundamentales de la Reforma. Estas forman el final y también, es cierto, el deslinde del movimiento religioso de la época del Renacimiento.

Ya dentro del campo del protestantismo, es la doctrina de Sebastián Franck, principalmente, la que vuelve a expresar la concepción de conjunto de la época en lo tocante a la filosofía de la religión. La equiparación de la "palabra" divina con la "luz natural" llega a su término en él: "lo que Platón, Séneca, Cicerón y todos los paganos iluminados llamaban la luz de la naturaleza y de la razón, es lo que la teología llama el Verbo, el Hijo de Dios y el Cristo invisible. Esta idea se halla en Séneca y en Cicerón lo mismo que en San Pablo. Por Cristo (Logos) entiende éste la inmanencia de las ideas religioso-morales en Dios y la acción con que se comunican a los hombres".<sup>94</sup>

<sup>92</sup> Las citas de las cartas de Muciano Rufo están tomadas de D. F. Strauss, Ulrich von Hutten, Bonn, 1895, pp. 32 s. Cfr. acerca de esto la amplia y profunda exposición que se hace del "teísmo universal" de la época del Renacimiento en Dilthey, "Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, IV-VI, V. Dilthey, *Obras*, ed. Fondo de Cultura Económica.

<sup>93</sup> Erasmus, *Convivium religiosum (Opera omnia)*, ed. Clericus, Lugd. Batav. 1703, I, pp. 681 ss.).

<sup>94</sup> Dilthey, I. c., *Archiv*, VI, p. 393.



Así, pues, toda la trayectoria religiosa de la época, que aquí no podemos más que esbozar en unas cuantas sugerencias aisladas, desemboca de nuevo en la idea del *logos*. Todo el resultado del trabajo discursivo del Renacimiento puede resumirse en este concepto, tan multiforme y tan fecundo. La *dialéctica* y la *psicología*, la *concepción de la naturaleza* y la *ciencia del espíritu*: todas ellas nos llevan de nuevo al mismo problema central, que en el lenguaje de la teología y del neoplatonismo se expresa en el concepto del *logos* y que, traducido al lenguaje de la filosofía moderna, tiene su expresión en el concepto de la *conciencia*.

Burckhardt ha demostrado y expuesto en todos y cada uno de sus aspectos cómo fué el Renacimiento italiano el primero "que conoció a los hombres y a la humanidad en su profundo ser". "Ya por este solo resultado merecería el Renacimiento gratitud eterna. El concepto lógico de la humanidad había existido siempre, pero hasta llegar a él no se conoció la cosa."

Para la historia del problema del conocimiento es del más alto interés observar cómo los nuevos elementos *objetivos* de la cultura que afluyen aquí de todas partes y, sobre todo, la transformación de la fundamental concepción estética y moral, conducen a su vez a una nueva creación del concepto *lógico* y *teórico* de la *conciencia de sí mismo*. Mucho antes de que este problema se destaque bajo una formulación independiente y abstracta, lo vemos actuar como impulso y fuerza latente en los diferentes movimientos del espíritu. En seguida lo encontraremos, bajo una nueva forma y un nuevo giro, en el Renacimiento francés del siglo XVI.

### Capítulo III

#### EL ESCEPTICISMO

El concepto socrático de la ignorancia, del que arranca la filosofía de Nicolás de Cusa, constituye el fundamento permanente de su desarrollo y caracteriza la peculiaridad metodológica que separa a esta filosofía de la Edad Media. La "docta ignorantia" nos traza el camino por el que avanzamos hacia el conocimiento de la verdad pura e incondicionada y vamos acercándonos constantemente a esta meta.

Este pensamiento expresa una trabazón que habrá de mantenerse como una nota típica de toda la época moderna. El principio de la *duda* se mantiene en pie, en todos sus resultados y realizaciones positivos. El escepticismo no constituye un aditamento externo ni un resultado accesorio y fortuito de la trayectoria total del pensamiento, sino que, por el contrario, actúa en su misma entraña, como el resorte interior de su desarrollo.

Por eso el escepticismo puede aparecer y aparece hermanado con las más diversas y hasta antagónicas tendencias del nuevo espíritu. Lo encontramos en Agripa de Nettesheim, cuando este pensador retorna de la ciencia lingüística escolástica a la captación directa de la *naturaleza*; y volvemos a encontrarlo en Campanella, allí donde, saltando por encima de los límites de la filosofía de la naturaleza, se da a indagar un nuevo principio que sirva de fundamento a la *conciencia de sí mismo*. Vemos cómo la mística incluye el escepticismo dentro de su círculo y lo utiliza como instrumento, a la par que para Descartes es el comienzo y el punto de partida para sentar los fundamentos racionales puros de la *ciencia*. El escepticismo, fiel a su concepto, no se nos presenta, pues, como un sistema fijo y unitario, sino simplemente como el reflejo cambiante del progreso vivo y universal del pensamiento moderno.

Goethe define el conflicto entre la fe y la incredulidad como el verdadero, único y más profundo tema de la historia del mundo y del hombre, al que se hallan subordinados todos los demás.

“Todas las épocas en que impera la fe, bajo cualquier forma que ésta se presente, son épocas brillantes, alentadoras y fecundas para los contemporáneos y la posteridad. En cambio, aquellas en que la incredulidad, sea cualquiera su forma, logra imponerse miserablemente, podrán a lo sumo emitir un brillo fugaz y aparente, pero desaparecen siempre ante la posteridad, ya que nadie gusta de torturarse con el conocimiento de lo infecundo.”

Si hay en la historia alguna época que pueda llamarse fecunda y creyente en el sentido goetheano, es la del Renacimiento. Sus dudas se tornan para el hombre en vehículo del conocimiento de sí mismo y hasta su incredulidad se convierte, para esta época, en medio para que la razón pueda descubrir su independencia y su originariedad creadora. Es como si todos los rasgos concretos de la nueva época sólo cobrasen su plenitud y su plena nitidez en la contraimagen negativa del escepticismo.

Si queremos llegar a comprender el escepticismo como un factor necesario en la trayectoria total del pensamiento, no debemos perder de vista esta significación y este rendimiento indirecto. En este sentido, es especialmente instructiva la comparación con la antigüedad. Por su verdadero contenido objetivo y sus fundamentos doctrinales, la teoría general de la duda es en Montaigne la misma que en Sexto Empírico, y hasta la formulación y la ordenación de los distintos argumentos se mantienen invariables. Pero lo que en la antigüedad aparece como el resultado final de una *desintegración* dialéctica interior presenta aquí el sello claro de un nuevo punto de partida. Las nuevas proposiciones escépticas, aun que por su contenido se remonten a las formas y las fórmulas antiguas, aparecen, por decirlo así, bajo un signo opuesto. La filosofía griega vuelve a ser maestra, pero lo es ahora en un sentido nuevo: la época moderna se vuelve, no a sus soluciones más duras y más altas, sino a los últimos problemas y a las últimas dudas a que llega y con que concluye, para asimilárselas interiormente y crear con ello la condición fundamental para su propia solución futura.

### Montaigne

La doctrina escéptica, bajo la nueva forma en que ahora se presenta, encuentra su primera expresión completa en la “*Apología de Raimond de Sabonde*”, de Montaigne. No es que este capítulo —el más extenso de sus *Ensayos*— encierre, como a veces se ha dicho, el meollo y el contenido de toda la filosofía y de toda la concepción de la vida y del mundo de Montaigne, pero sí dibuja el perfil externo y traza la ordenación formal de toda su doctrina. Los motivos lógicos concretos van destacándose claramente aquí, uno tras otro; pero, al mismo tiempo, presentan, en contraste con la antigüedad, una característica nueva, por cuanto que todos ellos se ordenan y supeditan al problema común de las *relaciones entre el saber y el creer*. La totalidad de los problemas teóricos fundamentales aparece todavía, en cierto modo, encuadrada en la sistemática de la teología y de la filosofía de la religión; para poder comprenderlos por sí mismos, es necesario ante todo plantearse y resolver el problema de esta sistemática misma y de los conceptos que le sirven de cimientos.

La misma forma y envoltura literaria del pensamiento señalan la orientación hacia este planteamiento del problema. La *Theologia naturalis* de Raimond de Sabonde, con que engarza el pensamiento de Montaigne, refleja todavía, pese a sus peculiares modalidades en cuanto al modo de razonar y exponer los problemas, el sistema fundamental de la concepción de la vida propia de la Edad Media. La razón y la revelación forman, para ella, una unidad directa y exenta de contradicciones: entre la naturaleza y la Sagrada Escritura tiene que mediar necesariamente una coincidencia perfecta, en todos y cada uno de los puntos, ya que ambas son por igual y del mismo modo símbolos y representaciones de la esencia divina. La misión del pensamiento se reduce a reducir a claridad y univocidad de concepto y de conocimiento esta armonía, que en el libro de la naturaleza aparece, a veces, empañada y torcida.

La meta de toda investigación desemboca, por tanto, en la verdad divina: conocemos el valor y la dignidad del hombre cuando lo comprendemos como un eslabón necesario en la *cadena* continua que va desde las formas más bajas del mundo de la naturaleza hasta el ser supremo y absoluto. El hombre, como parte que

es del reino de la libertad, resume en sí el contenido de todo el ser espiritual; al mismo tiempo y por otra parte, es en él donde el reino de la naturaleza cobra su verdadero destino. Sólo en esta interpretación y en esta proyección teleológicas se nos revela el sentido de todas y cada una de las partes de la realidad; el ser del cosmos, la rotación de los astros, el desarrollo de los organismos, no adquieren un sentido para nuestra inteligencia hasta que no somos capaces de comprenderlos dentro de esta *unidad de fin vivo* y originaria.

Partiendo de aquí, se nos aparece en seguida clara la intención fundamental que mueve la "Apología" de Montaigne y el sentido irónico concomitante que encierra. Parece defender y apoyar las distintas pruebas aducidas por el teólogo, pero en realidad mata el nervio vital sobre el que descansan todos los argumentos de la obra. Disuelve la simplista unidad que en ella se establece entre el concepto natural del hombre y el concepto establecido por la revelación.

"¿Quién le ha enseñado que las maravillosas rotaciones de la bóveda celeste, que la eterna luz de las estrellas que giran sobre su cabeza han sido instituidas para su comodidad y en servicio suyo y se mantienen para él y en gracia a él a través de los siglos? ¿Cabe nada más ridículo que la fatuidad de esta pobre y miserable criatura, que no es siquiera dueña de sí misma, de considerarse dueña de un universo cuya mínima parte no es capaz ni siquiera de conocer, menos aún de dominar?"

Por debajo del pathos de la duda resuena siempre aquí, sin embargo, una concepción fundamental de signo positivo. Al descartarse el criterio *finalista* material, surge un nuevo concepto de *ley* y, por tanto, un nuevo concepto de la naturaleza objetiva.

Este giro aparece con mayor claridad aún que en la "Apología" en el análisis dialéctico del concepto de las "causas finales" que el autor va haciendo a lo largo de todos los Ensayos.

"Cuando se hielan las cepas de los viñedos en mi aldea, el cura párroco ve en ello una prueba de la cólera divina por las maldades de los hombres. ¿Y quién, ante el espectáculo de nuestras guerras civiles, no exclama que la máquina del universo se ha salido de sus engranajes y que el juicio final nos agarra de los pelos, sin pararse a pensar que cosas peores han sucedido sin que

por ello dejen de seguir existiendo alegremente las mil partes restantes del mundo... Sólo puede medir las cosas en su verdadera grandeza quien se represente en toda su sublimidad la gran imagen de nuestra madre naturaleza, quien sepa ver en su faz una variedad general y constante y contemplar en ella como un punto insignificante, no sólo su propia persona, sino incluso todo un reino" (*Essais*, I, 25).

Así como aquí desaparecen las pretensiones subjetivas del individuo ante una nueva concepción del cosmos, así también vemos cómo, por otra parte, la supuesta primacía del hombre va borrándose en la sucesión y la gradación de los seres vivos: la "Apología" defiende y preconiza, a la luz de una serie de ejemplos sin cesar renovados, la esencial igualdad biológica y espiritual entre el hombre y la bestia. Y a esta concepción teórica corresponde un nuevo sentimiento de unidad: el aislamiento descollante del hombre de los teólogos es sustituido aquí por la conciencia de una *comunidad* que abarca por igual y entrelaza todo lo vivo, las plantas y los animales (*Essais*, II, 11).

Hasta aquí, Montaigne no hace más que expresar la tónica fundamental y general que en el Renacimiento encontramos siempre asociada a la nueva concepción de la naturaleza; pero, a partir de aquí, vemos cómo el pensamiento adopta un nuevo giro. Para la filosofía renacentista de la naturaleza, la unidad entre el hombre y la naturaleza significa, sobre todo, la conciencia de su esencial *comunidad metafísica*, interior: el individuo está llamado a conocer el universo y es capaz de conocerlo, porque está hecho de la misma materia que éste y porque es el producto de la misma gran fuerza creadora que ha hecho nacer el mundo exterior y lo gobierna. Y, sin embargo, esta respuesta no hace más que presentar el problema en toda su extensión y en toda su fuerza, sin llegar a resolverlo.

Por cuanto que el sujeto se ve supeditado al conjunto de la causalidad de la naturaleza, el conocimiento se vincula, lógicamente, a las *condiciones naturales* especiales y determinadas de su nacimiento, a las que permanece conectado en su extensión y en su vigencia. El conocer se convierte, así, en un *proceso parcial* dentro del curso sujeto a leyes del acaecer total: ¿cómo sería posible derivar de este fragmento, aun suponiendo que pudiéramos

abarcarlo y determinarlo en su plenitud, las leyes por las que se sigue el todo?

Se produce, de este modo, una curiosa inversión de los términos del problema: lo que la fantasía estética del *panteísmo* considera como la verdadera solución no es, para el analítico lógico, más que la expresión acusada y penetrante del enigma.

La fuerza y la originalidad del escepticismo de Montaigne se manifiestan en el hecho de que sabe forjar los resultados positivos y los títulos de legitimidad de la nueva investigación, dialécticamente, en otras tantas armas contra el valor y el criterio de la validez general del saber humano. La idea de la infinitud de los mundos, que para Giordano Bruno, por ejemplo, representaba la más segura garantía en pro de la certeza del pensamiento puro en sí mismo, sólo sirve, tal como Montaigne la ve, para aislar al individuo y conferir un valor simplemente relativo a la vigencia de sus leyes del conocimiento.

Los principios y las reglas que vemos confirmadas dentro del estrecho círculo del mundo de nuestra experiencia, no tienen obligatoriedad en cuanto a la estructura general del todo: "c'est une loi municipale, que tu ne sçais pas, quelle est l'universelle". El escepticismo toca aquí a una dificultad interior que guarda, en realidad, íntima relación con la concepción fundamental con que hasta ahora nos encontrábamos y que es necesariamente inherente a ella. Establecer la armonía entre el pensar y el ser, conocer el espíritu humano como *imagen* y símbolo de la suprema realidad absoluta: tal es el problema a que se aplica por doquier, desde los primeros momentos, la época moderna. El mismo Nicolás de Cusa se enlaza aquí con Raimond de Sabonde, y a pesar de todos los conatos tan importantes y tan fructíferos de reconstrucción del problema, lo cierto es que tampoco en él logra la definición del concepto del conocimiento remontarse definitivamente sobre este modo de plantear el problema. Sin embargo, esta concepción lleva en sí, evidentemente, un postulado no demostrable ni susceptible de demostración. El pensar y el ser no pueden llegar a una verdadera consonancia y coincidencia interior mientras pertenecen, por decirlo así, a diferentes dimensiones lógicas, mientras el ser absoluto preceda al pensamiento como un concepto general y superior y lo englobe como un caso especial.

El mérito lógico indirecto del escepticismo es haber desarrollado esta concepción hasta darle completa claridad. En esto reside la tendencia unitaria que comparten por igual sus diversas modalidades y manifestaciones modernas: al igual que Montaigne, Sánchez, cuya obra ve la luz al mismo tiempo que los *Ensayos de aquél*, pone al desnudo la dualidad de sentido que se esconde detrás de la identidad del microcosmo y el macrocosmo. Invierte la conclusión que suele establecerse cuando de la completa conexión e interdependencia entre el individuo y las partes todas del universo se deduce la posibilidad del conocimiento del todo: lo concreto y lo individual, nos dice, en cuanto se halla condicionado por el todo, sólo puede llegar a comprenderse a base de todo, es decir, bajo la premisa de un conocimiento *infinito* que nos está vedado a nosotros, los hombres.<sup>1</sup>

En efecto, cuando el objeto es buscado como algo externo y trascendente, es evidente que la *conciencia* no puede trazar ya el camino hacia su conocimiento; pero no constituye, en tales casos, más que la envoltura engañosa con que revestimos todos los contenidos y que nos oculta su verdadera esencia. Nuestro saber no nos comunica la forma y la naturaleza de las cosas, sino solamente la peculiaridad del *órgano* sobre el que las cosas actúan. Así como la misma corriente continua de aire, al pasar por diferentes instrumentos, se rompe para producir una variedad de sonidos, así también nuestros sentidos transfieren al objeto originariamente unitario las cualidades que le son propias.

De aquí que no podamos trazar nosotros los contornos del ser, pues sería necio pensar que los límites de nuestra propia capacidad sensible sean al mismo tiempo los límites de la realidad física. La pérdida de un determinado sentido debería traer consigo, necesariamente, un cambio de toda nuestra imagen del mundo, del mismo modo que la adquisición de una nueva fuente sensible, de conocimiento nos abriría zonas de la existencia permanentemente cerradas ante nosotros, en las condiciones dadas de nuestra organización. Y ni el pensamiento de la ciencia ni los recursos de la deducción lógica podrían suplir estas faltas, ya que por estos medios podemos únicamente enlazar las percepciones *dadas*, pero

<sup>1</sup> V. Francisco Sánchez, *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur*. Lugduni, 1581, pp. 16 ss., 23 ss., 28.

nunca llegar a descubrir y a crear nuevos círculos de hechos; es decir, que el carácter irracionalmente *fortuito* de nuestra cultura empírico-fisiológica no puede llegar a superarse nunca por este camino.

Y, con el objeto externo, desaparece también el concepto del "sujeto", como norma unitaria y fija. Lo que consideramos como la unidad de un individuo no es, en realidad, sino la sucesión de diferentes estados pugnantés entre sí, entre los que no es posible establecer ninguna gradación ni diferencia alguna de valores; no hay criterio capaz de emitir fallo basado en razones de verdadera lógica entre las percepciones que llamamos "sanas" y las "anormales", entre las experiencias que solemos contraponer como obra del sueño y las producidas en estado de vigilia.

El yo, que de una parte constituye la premisa para poder percibir las cosas, se halla, por otra parte, determinado a su vez por ellas y por sus constantes cambios. Podríamos considerarlo como la *causa natural* del conocimiento, pero con ello no haríamos más que reconocerlo como un *producto de la naturaleza*, sometido, por tanto, a los mismos cambios y a la misma indeterminabilidad del mundo exterior. Los dos términos antagónicos, entrelazados por el proceso del conocimiento, vuelven a disociarse así, y cobran su propia sustantividad. Toda "verdad" postula una relación fija e indestructible entre lo "interior" y lo "exterior"; ahora bien, ¿cómo podría afirmarse y justificarse este postulado, si los dos elementos de esta relación se hallan sujetos a un proceso de constantes cambios, sin llegar a cobrar nunca un "ser" unívoco?

No hace falta que sigamos toda la argumentación ni que recorramos toda la variedad de las instancias a que Montaigne recurre para probar su tesis principal. Todas ellas se remontan a los modelos antiguos y, principalmente, al esquema general seguido por Sexto Empírico para establecer sus diez "tropos". Pero la energía y la vivacidad subjetiva del estilo de Montaigne parecen infundir a estos argumentos, ya conocidos, la fuerza y el sentido penetrante con que tanto habrán de influir sobre la posteridad.

También aquí parece ocupar el centro de los razonamientos el problema del *regressus in infinitum* en la argumentación: para llegar a emitir un fallo entre diversos *fenómenos*, necesitamos disponer de un instrumento de juicio; y, para contrastar éste, ten-

mos que recurrir, a su vez, a la vía de la deducción lógica, la cual, por su parte, sólo puede ser acreditada y asegurada por medio de aquel instrumento (*Essais*, II, 12). ¿O acaso sería posible liberar de este círculo probatorio al silogismo y, sobre todo, a la inducción? ¿Cabría encontrar un camino, descubrir ciertas premisas superiores de la inducción, que, aunque sólo tuviesen sentido y razón de ser en *relación* con la experiencia, no pudiesen concebirse, sin embargo, como agregados de diversas observaciones concretas?

Las anteriores preguntas deslindan el campo y el problema en que se mueve la moderna teoría de la experiencia a partir de Galileo. Montaigne no toma parte positiva en ella; pero también en esto hay que reconocerle el mérito de haber sabido ver y plantear el problema allí donde la filosofía de su tiempo y principalmente Telesio y su escuela veían la verdadera solución. Este sentido y esta fuerza del escepticismo se manifiestan, por último, más claramente que en el campo del conocimiento teórico, en los principios de la moral. Al principio parece, ciertamente, como si al desaparecer la pauta incondicional y absoluta, se arrancase de cuajo y se redujese a nada el mismo problema ético fundamental.

Del mismo modo que la sensación no nos descubre el ser del objeto externo, sino solamente la naturaleza del propio yo en su reflejo al exterior, así también el *valor* que parece inherente a las cosas mismas no es en realidad ninguna cualidad objetiva de éstas, sino solamente el reflejo del sujeto que enjuicia. Nada es bueno ni malo de por sí; es nuestra propia "representación" la que les confiere esa cualidad: "nous appellons valeur en les choses, non ce qu'elles apportent, mais ce que nous y apportons" (*Essais*, I, 40).

Con lo cual, el concepto del bien y de lo bueno queda entregado al juego infinito de lo indeterminado y de lo multívoco, pues en ningún otro campo se destacan con la fuerza que en éste las contradicciones y la incompatibilidad entre los individuos y los pueblos. No hay ninguna práctica, por extremada y fantástica que nos parezca, que no se halle sancionada y santificada por la ley de alguna nación; ningún contenido moral consagrado que no se trueque en lo contrario, en los vaivenes de los tiempos o de los espacios.

Las fronteras locales y políticas se erigen en límites y en barreras para el concepto de la moral: "¿Qué clase de bien moral es el que, reconocido y acatado ayer, dejará de serlo mañana o se convierte en crimen con sólo cruzar las aguas de un río?" (*Essais*, II, 12). "Los principios generales sobre que descansan los principios de la moral no son fáciles de comprender y se deshacen como la espuma entre las manos de nuestros maestros; a veces, éstos no se atreven siquiera a tocarlos, sino que se acogen desde el primer momento y sin preguntar al asilo de la costumbre, donde dichos principios se entronizan y festejan su fácil triunfo" (*Essais*, I, 22). Con lo cual nos confiamos como a nuestros guías típicos y seguros a la opinión general y a las convenciones establecidas: "el prestigio de las leyes no proviene del hecho de que sean leyes, sino sencillamente de que son leyes; éste y no otro es el fundamento místico sobre que descansa su autoridad".

En esta consecuencia con que Montaigne da cima a su concepto y a su doctrina del escepticismo se encierra, al mismo tiempo, sin embargo, la peripecia de toda la concepción filosófica de este pensador. En el problema de la moral vemos cómo se opera la inversión interior de su pensamiento. No cabe duda de que, a primera vista, el escepticismo —lo mismo en Montaigne que en la antigüedad— contiene desde el primer momento un criterio ético positivo. Su meta final es la "ataraxia": se trata de que el espíritu, renunciando a todo fin absoluto, encuentre en sí mismo un punto fijo de equilibrio y de quietud sustraído a todos los cambios de las cosas de fuera.

Lo que no había podido lograrse mediante la aspiración al conocimiento, se consigue por el camino de la renuncia espontánea y consciente de sí misma. La duda, al despejar de su halo místico a todas las normas especiales y autoritarias, protege al individuo, que puede prácticamente seguir sometiéndose a ellas, contra el peligro de entregarse interior e incondicionalmente a sus mandatos. El escepticismo precave al individuo contra el imperio de las pautas morales impuestas desde fuera y, enfrentándose a todas las convenciones morales arbitrarias, le asegura la libertad discursiva de su juicio.

Como se ve cada vez más claramente, la crítica no va dirigida contra "el bien" mismo, sino contra los "bienes" relativos y mu-

dables. Por eso, junto a las resis fundamentales del escepticismo aparecen inmediatamente, desde el primer momento, en los *Ensayos* de Montaigne, ocupando un lugar primordial, los motivos centrales de la ética estoica. Entre los autores clásicos cuyas citas salpican y esmaltan toda la obra, ocupa el primer lugar Séneca. Montaigne aboceta la personalidad y el estilo de este pensador antiguo en un característico retrato literario, y sus obras forman, con las de Plutarco, la fuente inagotable de las que el autor de los *Ensayos*, para decirlo con su propia frase, "trasiega incansablemente, como las Danaides" (I, 25; II, 10).

La observación general de Hegel cuando dice que el escepticismo y el estoicismo guardan entre sí una necesaria relación y se condicionan mutuamente, encuentra su confirmación histórica característica en Montaigne. "La conciencia escéptica de sí mismo encuentra su propia libertad como algo dado y conservado de por sí en los cambios de todo aquello que se trata de afianzar para ella; es esta ataraxia del pensarse a sí mismo, la certeza de sí mismo inmutable y verdadera"<sup>2</sup>.

El análisis crítico del objeto absoluto, en el campo de lo teórico, no llevaba, como hemos visto, a intentar una teoría científica de los fenómenos, y tampoco el concepto del yo ofrecía en este terreno ningún punto de apoyo seguro; en cambio, en el terreno de la moral vemos que la negación de las normas exteriores envuelve directamente el postulado de reconstruir, partiendo del propio interior, las leyes destruidas. El valor, se nos dice, no es inherente a las cosas, sino que somos nosotros quienes se lo infundimos. Pues bien, este "subjetivismo", lejos de refutar la ética, es el punto de partida y la condición de posibilidad de ella.

A las costumbres y convenciones arbitrarias se oponen como criterio las "leyes naturales" de la moral. Hemos abandonado la naturaleza, que nos guiaba con acierto y mano segura; queremos que aprenda de nosotros y, sin embargo, nuestro saber se ve obligado a recurrir constantemente a ella y al rastro de sus enseñanzas, para encontrar en ella el modelo de la constancia, de la inocencia y de la tranquilidad.

"Hemos hecho con la naturaleza lo que el perfumista con las

<sup>2</sup> Hegel, *Phaenomenologie des Geistes, Sämtliche Werke*, t. II, p. 151.

sustancias que manipula; de tal manera la hemos falseado sofisticadamente a fuerza de sutilezas y de argucias, que hacemos que revista una forma distinta, mudable y especial para cada uno y que pierda sus rasgos peculiares, generales e inmutables" (*Essais*, III, 12).

Existe, por tanto, una ley fundamental, común e idéntica, que nosotros encubrimos y tergiversamos por medio de los sofismas de nuestra razón. La *naturaleza*, que desde el punto de vista del conocimiento teórico se reducía para nosotros a un caos de impresiones sin sujeción a regla alguna, representa para el problema moral la fuente y la garantía de la ley. El escepticismo es el camino por el que retornamos a este auténtico fundamento. Al destruir en sí mismos los aditamentos falseadores de la "razón", haciendo que se anulen los unos a los otros, restaura en toda su pureza y originariedad la regla de la naturaleza.

Todo lo que sea querer asignar a la moral fundamentos externos y trascendentes constituye, por tanto, un empeño superfluo y perjudicial: sólo son verdaderamente valiosos aquellos actos que se inspiran, no en preceptos externos, sino en la propia norma interior. He aquí por qué la moral debe acosrumbrarse, sobre todo, a prescindir del puntal de la religión, la cual anuda sus preceptos al temor y a la esperanza. "Je l'ayme telle que les loix et religions non facent, mais parfacent et auctorisent; qui se sente de quoy se soubstenir sans ayde; née en nous de ses propres racines, par la semence de la raison universelle, empreinte en tout homme non desnaturé" (*Essais*, III, 12).

Una vez más se invierte, como vemos, la anterior contraposición: lo que llamamos naturaleza es, en verdad, la regla de la "religión universal", que se trata de recobrar, frente a los preceptos estrechos y mezquinos de la tradición (ces petites regles, feintes, usuellas, provinciales).

Este concepto se convierte ahora para Montaigne en punto de partida para una transformación y reestructuración de las ciencias del espíritu. La ética y la estética, la historia y la psicología son enjuiciadas y estructuradas desde un punto de vista nuevo. Y, aunque la teoría de la ciencia no participe de esta transformación, el resultado de esta trayectoria total, en el que se obtiene un nuevo concepto de la cultura, repercute indirectamente en la

formulación y en el planteamiento sistemático del problema del conocimiento.

La pedagogía es la primera disciplina que ve transformarse interiormente y enriquecerse su contenido gracias al nuevo principio fundamental que se preconiza. El fondo de los conceptos éticos se traduce, aquí, en resultados originales y creadores en que la pedagogía se adelanta a todos los rasgos fundamentales de la evolución posterior y, principalmente, a la teoría de la educación de Rousseau. También aquí vemos cómo el planteamiento del problema se halla dominado por la antítesis dialéctica entre la naturaleza y la razón; pero, al mismo tiempo, el concepto de la conciencia de sí mismo viene a formular en este punto una idea decisiva, que facilita y prepara la solución. Este concepto traza la línea divisoria y levanta la barrera protectora contra toda la "pedantería" escolástica que toma la materia del saber del exterior, para inculcársela al sujeto.

La auténtica materia del conocimiento se destruye donde quiera que se elimina la independencia y la autonomía del yo: lo único que queda es la forma de las palabras. Trabajamos solamente para llenar el archivo de la memoria, dejando vacíos el entendimiento y la conciencia. La vida entera degenera en charlatanería: invertimos de cuatro a cinco años en aprender palabras y en tornear con ellas frases y períodos y el doble de ese tiempo en ejercitarnos en la construcción retórica y en las sutilezas estilísticas.

"Nuestra educación no nos guía por el camino de la virtud y de la verdad, sino que nos enseña tan sólo a conocer la etimología de ambas palabras".

El verdadero y auténtico saber sólo surge allí donde dejamos a un lado la acción incondicional de la autoridad, para extraer todo el contenido del conocimiento de la actividad de nuestro propio espíritu.

"Les abeilles pilotent deçà delà des fleurs; mais elles en font aprez le miel, qui est tout leur; se n'est plus thym ni mariolaine: ainsi les pieces empruntees d'altruy, il les transformera et confondra pour en faire un ouvrage tout sien, à sçavoir son jugement: son institution, son travail et estude se vise qu'à le former. Qu'il

cele tout ce dequoy il a esté secouru, et ne produise que ce qu'il en a fait".

La razón y la verdad son comunes a todos; quien las vea con palabras no las poseerá en grado superior que quien, viniendo después, se las asimile interiormente. Una verdad me pertenecerá a mí exactamente lo mismo que a Platón, si ambos la vemos y comprendemos coincidentemente.

De este modo, toda actividad educativa se halla condicionada y sostenida, a su vez, por la fe en la *identidad de la razón*, por la hipótesis de una originaria homogeneidad entre el contenido espiritual que se nos ofrece y la fuerza y la entidad espirituales del sujeto que lo asimila<sup>3</sup>.

En este ejemplo típico, se nos revela la profunda conexión histórica entre el Renacimiento y la Antigüedad. Montaigne rechaza toda invocación de la antigüedad clásica, si se quiere dar a ésta el sentido de inculcar al individuo la materia del saber, ya organizada en formas cerradas y definitivas. Pero en este repudio precisamente se siente como heredero del espíritu griego. Se remite expresamente a la frase de Platón que es el comienzo y punto de partida de toda pedagogía: así como no es posible infundir el don de la visión al ojo de un ciego, la educación no puede tampoco inculcar al alma un contenido espiritual que no se halle ya latente en ella. (*Essais*, II, 24). Montaigne considera a Sócrates como el eterno pedagogo del género humano, por haber sido el primero que le enseñó cuánto es lo que éste puede lograr por su propio esfuerzo (*Essais*, III, 12).

En este punto, complementado por la idea de la libre autonomía de la conciencia, el escepticismo montaigniano se eleva, en realidad, a la auténtica significación del no saber socrático. Los griegos son el modelo y el arquetipo, no en cuanto guardianes de un tesoro de saber ya acumulado, sino como los estimuladores y los fiadores históricos de la *capacidad creadora* del espíritu humano. La antigüedad es —por oposición a la escolástica— la escuela de la "ingenuidad" y de la naturalidad. La misma superioridad del *estilo* de los antiguos es considerada por Montaigne, no como una ventaja fortuita y externa, sino como algo que descansa

<sup>3</sup> V. el ensayo *Du pedantisme* (I, 24) y la carta a la condesa de Guiron: "De l'institution des enfants", (I, 25).

sobre la claridad de su pensamiento y sobre la fuerza y la pureza de su intuición objetiva (*Essais*, III, 5).

Partiendo de aquí, se enfoca bajo una luz nueva la historia, que Montaigne no concibe ya en el sentido de la ciencia filológica de la antigüedad, sino como la *psicología general del hombre* como la "anatomía de la filosofía", en la que se transparentan ante nosotros las zonas más oscuras de nuestra propia naturaleza (*Essais*, I, 25).

Montaigne preconiza las dos tendencias que aparecen unidas en el concepto moderno de la historia (cfr. *supra*, pp. 188 ss.). Al remitirse a las condiciones naturales de todo acontecer histórico, a la indeterminabilidad de la cultura teórica y moral por el "medio" por la geografía y el clima, funda la concepción de la historia que habrá de desarrollar la filosofía francesa de la Ilustración y que tiene su exponente, sobre todo, en Montesquieu (v. especialmente *Essais*, II, 12).

Y, sin embargo, es siempre la "naturaleza" general y unitaria del hombre la que se manifiesta y revela en Montaigne a través de todos los cambios de los sucesos y por debajo de toda la variedad y de todas las aparentes contradicciones. Por eso, todas las formas cambiantes de la convivencia social, toda la contemplación de las vicisitudes políticas externas, presididas siempre por el capricho y el azar, nos remiten en última instancia al individuo como al verdadero objeto de la ciencia histórica. En este sentido, destaca Montaigne como los modelos clásicos a Plutarco y a Tácito, por haber sido los primeros que enfocaron la mirada hacia el "interior" del hombre (*Essais*, II, 10; III, 8).

Y de un modo análogo se transforma también la pauta estética, para dar preferencia siempre a lo característico sobre lo novelístico, al arte y a los matices de la motivación psicológica sobre la trama de la fábula. La ley fundamental del estilo artístico involucramos a encontrarnos aquí con los dos conceptos favoritos de Montaigne— es su "ingenuidad" y su "naturalidad"; todo adorno que no fluya por modo directo y necesario de la naturaleza misma del objeto que se trata de representar, todo adorno retórico, atentan, por tanto, contra la primera exigencia estética del estilo. Los *Ensayos* combaten el "ciceronismo" y sus diferentes variantes y modalidades con una energía y una seguridad



ran certera, que sorprenden verdaderamente en la época del humanismo.

Se ha hablado de la influencia ejercida por Montaigne sobre Shakespeare, y hay, en efecto, muchos pasajes en éste en los que se percibe claramente el eco directo de los *Ensayos*<sup>4</sup>. Pero, más importante que estas coincidencias de detalle, hacia las que se llama la atención, es el entronque general que entre ambos autores se manifiesta. Las palabras de Hamlet sobre el drama son la expresión más pura y más perfecta de la concepción montaigniana de la "naturaleza" como concepto estético normativo. Los mismos *Ensayos* ilustran este concepto con el ejemplo de las artes mímicas, cuando nos hablan del contraste entre los sencillos y espontáneos movimientos del artista y los gestos y las muecas exageradas y como de parodia del imitador (*Essais*, II, 10). La mirada, guiada por el nuevo ideal artístico, se vuelve de nuevo a la *poesía popular*, cuya gracia candorosa y sencilla pone Montaigne junto a las creaciones más perfectas del arte poético. El capítulo de los *Ensayos* sobre la poesía de los pueblos primitivos constituye el punto original de partida para una trayectoria que, pasando por Rousseau, conduce a Herder.

También aquí cumple el escepticismo, como vemos, su función general, al descubrir una nueva y originaria realidad espiritual, despojándola de la falsa envoltura convencional que la oculta a la vista. La duda no se hunde en el vacío, sino que encuentra siempre su punto fijo de apoyo y de anclaje en el suelo de la consideración de los valores.

La conciencia de sí mismo, que para el psicólogo observador y reflexivo se reducía a una muchedumbre heterogénea de estados cambiantes es recobrada ahora como un conjunto de valores espirituales. Esta transformación no se acuña en formas objetivas y sistemáticas, pero va reflejándose indirectamente a medida que la personalidad de Montaigne se despliega ante nosotros en toda la plenitud de sus manifestaciones e intereses subjetivos. Es aquí donde radica la incomparable peculiaridad del estilo filosófico de Montaigne. El mismo nos dice que la descripción del propio yo en su verdad concreta, constituye su "física y metafísica" (*Essais*,

<sup>4</sup> V. Georg Brandes, *William Shakespeare*, 2ª ed., 1898, pp. 469 ss.

III, 13). Toda la observación y la experiencia objetivas se subordinan, como material y como medios, a este fin fundamental y unitario. El mundo de los objetos, considerado de por sí, es simplemente un fondo indiferente y uniforme; es el yo, al proyectar sobre él su propia esencia, el que le infunde forma y vida. La obra y el autor forman aquí, por tanto, una unidad inseparable: "je n'ay pas plus fait mon livre, que mon livre m'a fait: livre consubstantiel à son auteur, d'une occupation propre, membre de ma vie, non d'une occupation et fin tierce et étrangère, comme tous autres livres" (*Essais*, II, 18).

Sin embargo, la nueva forma literaria que así se crea no llegará a cobrar una significación filosófica interior si el yo que se manifiesta en los *Ensayos* no expresara al mismo tiempo un contenido general y objetivo, como el que hemos visto surgir en las diferentes fases del concepto de la naturaleza en Montaigne. El individuo, siempre y cuando sepa captarse en sí mismo y en toda su pureza, sobreponiéndose a todas las limitaciones impuestas por su profesión y por las entidades sociales a que pertenece, descubre en sí la forma fundamental del espíritu de la humanidad en general<sup>5</sup>.

Uno de los rasgos esenciales y necesarios de la imagen literaria del Renacimiento es la *autobiografía*, bajo la nueva forma en que ahora se presenta. Este género literario adopta dos formas fundamentales, según que represente al hombre, como la de Benvenuto Cellini, en la movilidad de la vida exterior o ahonde, como la de Petrarca, cavilativamente, en "las luchas secretas y en las cuitas de su corazón". Los *Ensayos* de Montaigne no encajan en ninguno de estos dos tipos fundamentales. Se distinguen de las páginas autobiográficas de Petrarca, desde el primer momento, por la tendencia y por la tónica: Montaigne rechaza conscientemente y desvaloriza como principio moral el tono de *arrepentimiento* que tiñe el relato del poeta italiano. No es el *afecto* lo que, en general, expresa el relato autobiográfico de Montaigne. Los *Ensayos* son el diario de las "fantasías" y opiniones cambiantes de su

<sup>5</sup> "Les auteurs se communiquent au peuple par quelque marque speciale et étrangère; moy, le premier, par mon estre universel; comme Michel de Montaigne, non comme grammairien, ou poëte, ou iurisconsulte." Du repentir, *Essais*, III, 2.

autor, pues es en el pensamiento y solamente en él donde reside la esencia y la verdad del hombre.

De nuevo nos encontramos aquí con la significación teórica general y, al mismo tiempo, con los límites interiores del escepticismo. Los nuevos conceptos de valor que éste elabora quedan limitados a la conciencia pensante de sí mismo: determinan y guían el juicio del individuo, sin apoderarse de su voluntad. Se rechaza todo intento de transferir al mundo exterior la creación de lo interior, de remodelar las condiciones externas con sujeción a la nueva pauta. Vuelve a revelarse aquí en su lado negativo la significación que la duda entraña, en cuanto *principio*, pues allí donde el escepticismo se inhibe, para someterse a los poderes políticos y sociales dados, no puede tampoco llegar a su madurez y a su perfección el concepto de la *conciencia moral de sí mismo*.

La doble faz del escepticismo vuelve a revelárenos, por último, cuando nos volvemos hacia la crítica del problema religioso. Es cierto que parece como si, en este punto, se hallase claramente trazado de antemano el camino: la apología de Raimond de la Bondé, al destruir la teología racional y demostrar la nulidad de todas las pruebas de la existencia de Dios y del gobierno del universo en un sentido finalista, viene a demostrar al mismo tiempo que la *fe en la revelación* es el único y auténtico fundamento originario de la religión. Ante ella, deben enmudecer todas las preguntas de la razón: la duda ha cumplido con su misión suprema cuando ha conseguido asegurar y proteger los principios de la fe contra las impugnaciones del entendimiento crítico.

Y, sin embargo, tampoco esta última respuesta, aparentemente definitiva, significa para Montaigne más que el comienzo de una nueva trayectoria dialéctica. Por doquier encontramos el contenido de la religión vinculado a determinadas formas y fórmulas humanas y embrollado en su variedad. La fe, que debiéramos recibir por la inspiración directa de Dios, se hallaba determinada en realidad por el azar del nacimiento, por el capricho del espíritu de partido y por las ventajas del momento. Solamente la ética debiera ser capaz de suministrar el *criterio* para distinguir entre el contenido auténtico de la revelación y nuestros aditamentos arbitrarios; la verdadera diferencia de valor entre las religiones solamente puede residir en el modo como repercuten moralmente en

las intenciones y los actos de quienes las profesan. "Las demás características, la confianza y la esperanza, las ceremonias y las penitencias, los relatos milagrosos y los mártires, son comunes a todas las religiones: el testimonio específico de nuestra verdad debiera ser nuestra virtud, que es, al mismo tiempo, el más divino de todos y el más difícil" (*Essais*, II, 12).

Sin embargo, este postulado se halla en contradicción directa con la imagen empírica de la religión que nos ofrecen por doquier la historia y la cultura. No es la fe la que forma y moldea a los hombres a su imagen y semejanza, sino que, por el contrario, adopta todas las formas que le imprimen nuestros deseos personales y nuestras pasiones. La unidad de las diferentes sectas, que rechazamos de menos en lo teórico, la encontramos realizada en la conducta moral práctica, en el mismo fanatismo y la misma intolerancia a que la opinión imperante empuja a cada uno.

Por tanto, la religión, en su modo empírico de manifestarse, sólo refleja ante nosotros, donde quiera que aparece, la tendencia dominante de nuestra voluntad: el "fundamento natural" a que se retrotrae es la naturaleza humana, en toda su variedad antropológica y etnográfica. Y si la ética nos permite recobrar una pauta general y dotada de validez interior, este camino aparece cerrado aquí ante nosotros, pues ¿qué medio de la conciencia de nosotros mismos podría asegurarnos y garantizarnos un ser trascendente en cuanto a su concepto? Montaigne no proyecta nunca su investigación sobre los dogmas positivos, pero precisamente en esta exclusión reside su crítica irónica más aguda, ya que con ello los relega al campo de aquellas "prácticas" convencionales a las que el individuo tiene que someterse.

Esta repulsa de los motivos teológicos y esta afirmación de un nuevo centro en torno al cual giran las consideraciones de Montaigne se destacan muy claramente, sobre todo, en el problema de la *inmortalidad*. La trama conceptual de la *psicología racional* es disuelta, al poner de manifiesto su contradicción con las condiciones primarias de nuestras representaciones: pretender abstraerse de los fundamentos de nuestra existencia empírica, para inventar reflexivamente una nueva forma del ser, equivale a desplazar hacia las lindes y todos los puntos seguros de apoyo del conocimiento.

Nuestro pensamiento, obligado a enlazar con algunos datos sensibles y a remitirse a ellos, no puede abolir el mundo de la experiencia sensible sin destruirse con ello a sí mismo y destruir su propia función. La *identidad* de la personalidad, que no tenemos más remedio que postular como necesaria parte integrante de la doctrina de la inmortalidad, requiere para poder afirmarse precisamente la relación con aquellas condiciones *materiales* que concebimos como destruidas por el simple hecho de desgajar el "alma" del cuerpo.

Con el desarrollo de esta idea, Montaigne pone, hasta en sus menores detalles, los cimientos para la moderna crítica "antropológica" de la fe en la inmortalidad<sup>4</sup>. Sin embargo, la profunda ganancia filosófica que con ello se obtiene no reside tampoco aquí en el análisis dialéctico del dogma, sino que debe buscarse, una vez más, en la *manera nueva de considerar* el valor que le sirve de base.

El problema de la muerte ocupa el centro de las consideraciones éticas de los *Ensayos*: "filosofar" vale tanto, para ellos —según lo expresa un conocido capítulo—, como "aprender a morir". Pero de lo que se trata no es precisamente de la perspectiva de un ser ultraterrenal, en el que cobra su sentido y su perfección la vida empírica. Nuestra existencia ha encontrado en sí misma su propia ley y su centro de gravedad. Toda concepción que rebaja el valor de la vida debe ser considerada como ridícula, pues en ella residen, como quiera que la consideremos, nuestro ser y nuestro todo. "C'est contre nature que nous nous mesprisons et méprisons nous mêmes à nonchaloir; c'est une maladie particulière à qui ne se veoid en aulcune autre creature, de se haïr et desdaigner" (*Essais*, II, 3).

No debe verse en el momento de la muerte el tránsito a un nuevo orden metafísico de las cosas, sino un eslabón necesario en la cadena de las leyes inmanentes de la naturaleza, que es misión suprema de la filosofía comprender y reconocer.

"Sal de este mundo —nos dice la naturaleza, madre de todos

<sup>4</sup> Es interesante comparar, en este respecto, el capítulo XIX del primer tomo de los *Essais* (Que philosopher c'est apprendre à mourir) y la Apología con la obra de Feuerbach *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*.

como has entrado en él. Da hacia atrás, de la vida a la muerte, el mismo paso que has dado para pasar de la muerte a la vida sin miedo y sin dolor. Tu muerte es parte del universo, parte de la vida del todo. . . ¿O quieres que rompa para ti este encadenamiento armónico de las cosas? La muerte es condición esencial de tu creación, parte de ti mismo: huyes de ti mismo cuando la huyes" (*Essais*, I, 19).

Cuando lo concebimos en este sentido, el pensamiento de la muerte deja de ser un obstáculo y un menoscabo de la energía de la existencia, para convertirse en el mandato que nos ordena buscar la pauta y la meta de la vida en la vida misma y en su ordenación (*Essais*, II, 12). En la limitación extensiva de la existencia va implícita para nosotros, al mismo tiempo, la elevación intensiva y la exaltación de su contenido, pues el modo y el valor de la vida no dependen para nada de su duración.

"La vida no es de por sí un bien ni un mal: es la morada del bien o del mal, según lo que tú hagas de ella. Con sólo un día que vivas, lo habrás visto todo: un día vale por todos los demás. No existen otra luz ni otra noche; el mismo sol, la misma luna, el mismo orden de los astros que tú contemplas son los que han alegrado a tus antepasados y los que rodearán a tus lejanos descendientes. En un solo año se completa todo el ciclo de los actos que forman el espectáculo de la naturaleza. Si te fijas en la sucesión de las estaciones, habrás vivido en ellas la infancia, la juventud, la madurez y la ancianidad del mundo; éste ha desarrollado ya todo su juego; ya no puede hacer otra cosa que repetirlo" (*Essais*, I, 19).

Como vemos, el escepticismo sienta también aquí, al desviar la mirada de las metas trascendentes, los fundamentos para un auténtico "positivismo" moral.

Para comprender la posición histórica de Montaigne, no hay más que compararla, por ejemplo, con la de Agripa de Nettesheim, cuya obra *De incertitudine et vanitate scientiarum* puede ser considerada como el primer compendio de la concepción esceptica en la época moderna. Agripa se aparta de las sutilezas dialécticas de la Edad Media para volver los ojos a la naturaleza, cuyos secretos trata de descifrar en la *magia*. Pero tampoco en esta encuentra apoyo ni punto de sosiego, hasta que acaba refu-

rando y destruyendo escépticamente su propia obra fundamental *De occulta philosophia*<sup>7</sup>. El escepticismo, así concebido, no es como se ve, sino la contrapartida del ideal místico del conocimiento, que postula la comprensión y el dominio del "interior de la naturaleza". La duda, para Agripa, es simplemente la nostalgia del paraíso perdido del saber absoluto; en la duda de Montaigne, en cambio, se expresa, al mismo tiempo el presentimiento de los nuevos problemas del conocer. Montaigne no llega a abordar de un modo positivo ninguno de los problemas que ahora surgen, pero con él se liberan por vez primera y emprenden su vuelo las fuerzas fundamentales del espíritu que ayudarán a modelar el porvenir.

#### Charron

En lo fundamental, la concepción filosófica del escepticismo aparece conceptualmente acabada y desarrollada desde todos los puntos de vista en los *Ensayos* de Montaigne. Lo que a esta obra añaden sus contemporáneos y discípulos son solamente algunos trazos de detalle, que no modifican esencialmente la estructura total.

Una curiosa trayectoria histórica asigna al teólogo Charron la tarea de presentar en toda su claridad la crítica del dogma positivo, que Montaigne sólo toca de pasada, con unas cuantas alusiones encubiertas. Charron desarrolla hasta en sus últimas y más terribles consecuencias la antítesis entre la moral religiosa y la moral autónoma, sobre la que ya los *Ensayos* hacían hincapié<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Agrippa de Nettesheim, *De incertitudine et vanitate scientiarum desolatio invecitua*, 1526, especialmente caps. 7 y 48.

<sup>8</sup> Los pasajes más importantes que se citan de la obra de Charron, *De la sagesse*, están tomados de la primera edición, que vio la luz en 1601. Todas las ediciones posteriores presentan variantes y reservas, las cuales, sin embargo, sólo en ciertos aspectos externos tienen su fundamento en razones de orden teológico, sin que afecten, por tanto, a la significación objetiva de la idea fundamental. En ellas se caracteriza solamente el doble papel al que —según el juicio general de Charron— se halla necesariamente condenado el sabio. "La frase según la cual todo el mundo practica la comedia, es aplicable, en el verdadero y propio sentido de la palabra, al sabio, el cual es y será siempre, por dentro, otro que el que puede mostrarse al exterior" (*De la sagesse*, II, 2).

Nuestra rectitud no se saldrá de los marcos de "lo escolar y lo pedantesco", seguirá siendo esclava de la ley bajo la coacción del miedo o de la esperanza, mientras nuestros actos busquen un punto de apoyo y un modelo en las normas y los preceptos exteriores. El gran defecto de todo fundamento teológico de la moral consiste en contar precisamente con esta falta de libertad interior y en fundar sobre ella sus mandatos.

"Considero aborrecibles y espantosas frases como éstas: si no fuese cristiano, si no sintiera el temor de Dios y de la condenación eterna, haría esto o lo otro. . . Quiero que seas honrado, que obres rectamente, porque así lo ordenan la naturaleza y la razón, es decir, Dios, porque así lo exigen el orden y la constitución general del universo, del que tú eres parte y contra los que no puedes rebelarte sin atentar contra ti mismo, contra tu propia naturaleza y tu propio fin; porque así debes obrar, sin preocuparte para nada de lo que, por lo demás, pueda suceder" (II, 5).

Así, pues, el escepticismo, que había comenzado excluyendo a la razón humana del auténtico conocimiento de Dios, termina aquí instituyendo la identidad directa de Dios y la razón: identidad que encuentra su vehículo y su garantía en la idea de la autonomía moral. Se establece así una pauta fija e inmutable para las religiones positivas y los estatutos jurídicos. El original en que se inspira todo derecho escrito, del que provienen desde el decálogo hasta las legislaciones positivas todas, se halla escrito en el propio yo de cada cual. Ya demos a esta relación una expresión ética o religiosa, ya consideremos como el fundamento primero de la suprema ley a Dios o a la naturaleza, ambos son simplemente expresiones del mismo pensamiento: "quid Natura, nisi Deus et divina ratio toti mundo et partibus ejus insita?"

Por tanto, el valor interior del individuo no depende del hecho de pertenecer a una determinada fe; más aún, allí donde esta ejerza una influencia decisiva sobre la moral del individuo es que se halla quebrantado ya el fundamento de toda auténtica comunidad moral. La historia no conoce motivo más poderoso ni más funesto que el fanatismo de la fe.

Esto explica la antítesis que se percibe a lo largo de toda la actividad literaria de Charron y la contradicción que media entre su obra filosófica fundamental y su escrito apologético-dogmático *Les trois vérités* (1594).

"El acto más venial y más suave de estas gentes es mirar de reojo a cuantos no comparten sus opiniones, verlos como a monstruos y creerse manchados por el contacto con ellos. No debemos fiarnos de nadie cuya moralidad obedezca exclusivamente a escrúpulos religiosos: una religión sin moral es, si no peor, por lo menos más peligrosa que la carencia total de ambas".

Ahora bien, la independencia interior que así conquista el individuo se convierte para él, al propio tiempo, en expresión y en certeza de una *comunidad* espiritual sustraída a todos los límites convencionales de las diferentes sectas y dogmas religiosos: es precisamente la confianza en la *unidad* de la razón humana la que nos enseña a abarcar y enjuiciar con la misma imparcialidad la diversidad de sus manifestaciones. De este modo, la "ignorancia" adopta de nuevo aquel fundamental significado moral que le atribuía Nicolás de Cusa (v. *supra*, pp. 73 s.).

Esto recuerda, al mismo tiempo, una obra escrita pocos años antes del ensayo de Charron que lleva por título *De la sagacidad* y que obedece a las mismas condiciones externas y de tiempo que ésta. El pensador de la época que con mayor pureza recoge y con mayor profundidad desarrolla la idea y la forma literaria del diálogo del Cusano *De pace seu concordantia fidei* es Juan Bodino, en su *Colloquium heptaplomeres*. Bodino pertenece al mismo círculo que Montaigne y Charron. Y también en su obra son las guerras francesas de religión las que forman el fondo político sobre el que se proyecta el pensamiento.

Fué Montaigne uno de los primeros en reconocer el mérito literario de Bodino, a quien distingue expresa y enérgicamente del "tropel de los escritores de la época" (*Essais*, II, 32). En cuanto a Charron, hay también huellas claras y concretas de que llegó a conocer y a utilizar, por lo menos, su obra *Sobre el Estado*. Pero aún es más acusado y significativo el entronque en lo que se refiere a su concepción religiosa fundamental: el postulado general preconizado por Charron aparece ilustrado en Bodino con gran acopio de erudición, expuesto con penetrante arte dialéctico y en todos sus detalles y llevado directamente ante los ojos del lector, haciendo hablar a las diversas religiones positivas por labios de representantes suyos de señalado relieve personal.

Como vemos, también en este aspecto se encuadra interior-

mente el escepticismo en el conjunto del movimiento religioso de su tiempo.

Goethe veía en los *Ensayos* de Montaigne, en esta confesión pública del individuo ante el mundo entero, la mano tendida al protestantismo. Y el propio Montaigne confirma directamente esta actitud, cuando dice: "En faveur des huguenots, qui accusent nostre confession auriculaire et privee, ie me confesse en public, religieusement et purement" (*Essais*, III, 5).

Esta relación se establece todavía más estrechamente en el conocido capítulo de los *Ensayos* sobre la oración, en el que se subraya la carencia de valor religioso de toda ceremonia externa, haciendo depender la vigencia moral de la plegaria única y exclusivamente de los cambios y la "reforma" de la conciencia, que en ella se manifiesta. La auténtica confianza religiosa debe basarse, no en el poder de los medios de salvación del alma, sino exclusivamente en la fuerza y en la pureza de las intenciones: cuando ocurre otra cosa, la divinidad se convierte en un demonio al que se trata de aplacar y dominar por medio de artes mágicas.

#### Francisco Sánchez

Los problemas de la ciencia del espíritu ocupan aquí, como vemos, el centro de todas las consideraciones. En cambio, para el español Francisco Sánchez, cuya obra *Quod nihil scitur* surge al margen de Montaigne e independientemente de él, el escepticismo nace referido nuevamente a los problemas del conocimiento de la naturaleza.

La duda, aun afirmándose de modo incondicional, recae, sin embargo, en primera línea sobre la forma determinada y concreta de *sabiduría escolástica* a que Sánchez se enfrenta. Sus ataques van dirigidos primordialmente contra la *silogística*. Debemos, nos dice, remontarnos de sus *quaestiones* y *distinciones*, que no nos ofrecen más que nombres y nombres de nombres, a la investigación de las *cosas* y de sus causas. Volviéndose de espaldas a la dialéctica, la atención se retrotrae a la percepción y a la observación, y se afirma de un modo general que la auténtica ciencia, en cuanto ésta existe, debe sustraerse al pensamiento "discursivo" y basarse en un acto de visión intuitiva directa. En esta comprensión inte-

rior de nosotros mismos es donde tenemos que empezar a conocer el propio yo y sus operaciones.

Claro está que tampoco este retorno a la conciencia de nosotros mismos puede asegurarnos un punto de apoyo fijo y permanente, pues si es cierto que el yo sobrepasa en cuanto a certeza a todos los demás contenidos, también lo es que se halla por debajo de ellos en lo que se refiere a la determinabilidad de la intuición. También aquí nos vemos envueltos en una luz crepuscular: desde el momento en que no se nos dan ninguna clase de imágenes y especies de los procesos interiores, es claro que, aunque apreciemos su ser, apenas podemos señalar, y mucho menos llegar a ver, su esencia y su peculiaridad<sup>9</sup>.

Vemos, pues, cómo el principio de la certeza en sí mismo del yo se entrecruza aquí con la otra concepción según la cual todo conocimiento tiene que hallarse condicionado por los signos e imágenes exteriores que se desprenden de los objetos.

Esta pugna la veremos desarrollada con mayor amplitud y claridad en la filosofía italiana de la naturaleza, por la que Francisco Sánchez se deja guiar también en sus intentos especiales de explicación de lo natural. La investigación inductiva hacia la que riende y que —como nos muestra el ejemplo del escepticismo antiguo— no quedaba, ni mucho menos, descartada por sus principios escépicos en cuanto tales, no pasa de ser en él, sin embargo, en fin de cuentas, sino un simple postulado que no llega a cumplirse concretamente en ninguno de sus puntos. Cuando Sánchez, para caracterizar la inseguridad del conocimiento empírico de la naturaleza, se remite a los fenómenos magnéticos y a las múltiples y contradictorias explicaciones que de ellos se dan,<sup>10</sup> nos ofrece un ejemplo muy instructivo y elocuente desde el punto de vista histórico, pues es precisamente el magnetismo el que, poco después, habrá de servir de punto de partida a la moderna investigación y en el que, comenzando por la obra fundamental de Gilbert, se operará el tránsito de la concepción natural de las "qualitates occultae" a los métodos exactos de la matemática.

<sup>9</sup> Sánchez, *Quod nihil scitur*, pp. 57 s.

<sup>10</sup> *Quod nihil scitur*, pp. 96 s.

### La Mothe le Vayer

El límite interior ante el que se detiene el escepticismo se nos presenta bajo otro aspecto en los *Diálogos* de La Mothe le Vayer, obra que, publicada a mediados del siglo xvii, cuando ya había triunfado el nuevo pensamiento científico y encontrado su expresión filosófica en la doctrina de Descartes, resume una vez más todos los argumentos en contra de la posibilidad del conocimiento<sup>11</sup>.

Sin embargo, este autor se detiene a considerar los campos de la antropología y la historia, de los que toma sus argumentos, en vez de ir a buscarlos a la naturaleza, concebida en un sentido físico-matemático. Ha ido acumulándose, entre tanto, el material etnográfico y psicológico en que él se apoya para demostrar la mutabilidad y relatividad de todos los criterios lógicos y morales; pero, cuanto más ocupa este material el centro de la atención, más claramente se manifiesta un defecto fundamental en el modo de tratarlo. El autor selecciona sin ningún criterio los hechos, tomándolos de relatos de viajes y de narraciones históricas; no se guía por principio alguno de clasificación ni analiza los hechos desde el punto de vista crítico de su veracidad. No encontraremos en parte alguna, en él, el rasgo característico decisivo de la época moderna ni la reacción contra el modo como Sexto Empírico selecciona y agrupa sus pruebas.

Asistimos, por tanto, a una curiosa inversión: la duda, que se muestra tan radical en sus exigencias ante los fundamentos lógicos del pensamiento, falla cuando se trata de los simples "hechos" y de su tradición. El escepticismo no avanza hasta el concepto de la crítica histórica.

Ya en Montaigne nos encontramos con una significativa contradicción entre el principio teórico de la duda y la confianza simplista que le lleva a aceptar sin reparo los relatos y los testimonios más absurdos y a hilvanar sin criterio alguno los ejemplos y las deducciones. Por sobre la hilación escéptica del pensamiento se levanta su propio e independiente mundo de la fantasía.

Pero mientras que en los *Ensayos* de Montaigne este dualismo radica propiamente en el estilo del conjunto de la obra y con-

<sup>11</sup> (La Mothe le Vayer) *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Orosius Tubero*, Mons 1673.

tribuye a dar a ésta su encanto peculiar, bajo la forma sobria y doctrinal con que están escritos los *Diálogos* de La Mothe le Vayer no se ve más que la contradicción. La tarea inmediata y necesaria que se le planteaba a la teoría era la de la crítica de la tradición histórica. En esto reside uno de los motivos interiores y objetivos que habrán de conducir al desarrollo del escepticismo en Bayle.

LIBRO SEGUNDO

EL DESCUBRIMIENTO DEL CONCEPTO DE LA  
NATURALEZA

## Capítulo I

### LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

Para su negación de la ciencia y de sus principios, el escepticismo ofrecía, sin embargo, el primer punto de apoyo para el planteamiento filosófico general del problema que coloca en el centro de las consideraciones, en vez de las cosas, el sujeto y su función peculiar. No se perdía con ello, en el fondo, como a la postre se vio, más que una determinada concepción del mundo real exterior; pero, a cambio de esto, se derribaba una barrera que venía alzándose ante la comprensión pura del yo.

Si, situándonos aquí, tendemos la mirada sobre la filosofía de la naturaleza del Renacimiento, tal como se desarrolló simultánea y coincidentemente en Alemania e Italia, nos encontramos con significativa inversión en cuanto a la sucesión y dependencia de aquellos dos momentos fundamentales. La investigación recae aquí en su totalidad sobre lo objetivo, cuya seguridad encuentra garantía desde el primer momento en la percepción y en la representación intuitiva. Ninguna duda crítica empaña esta primera certeza inmediata: todas las fuerzas del espíritu, lo mismo las sensaciones que la fantasía de los sentidos, son consultadas con la misma imparcialidad y aceptadas como testigos objetivos.

Y, sin embargo, también aquí, aunque en cierto modo involuntariamente y sin sospecharlo, se lleva a cabo una nueva evolución. Al paso que el pensamiento de la época labora por transformar el concepto de la naturaleza, van cambiando también ante él, imperceptiblemente, la concepción y la definición del conocimiento. Mientras que el escepticismo partía del análisis conceptual de la realidad exterior para descubrir en la certeza de lo "interior" su límite y su punto de reposo, aquí aparece al principio la seguridad de los objetos; como meta final va revelándose, sin embargo, gradualmente y de modo cada vez más claro, la duda y la crítica proyectadas sobre la definición tradicional del concepto de la conciencia de sí mismo. Ambos puntos de vista, por mucho que parezcan pugnar entre sí, se complementan y condi-



cionan mutuamente en su resultado final: el doble movimiento que de aquí arranca sirve para llenar de nuevo contenido el "objeto" y el "objeto" y para invertir su anterior relación.

Es verdad que, en sus comienzos, la filosofía de la naturaleza se caracteriza por el hecho de contener, juntos todavía y sin orden alguno, los dos momentos que también ella labora inconscientemente por separar y esclarecer. En la imagen de la naturaleza exterior aparecen directamente entretejidas las formas de la imaginación subjetiva: junto a la observación exacta, que aquí vemos practicarse por vez primera con toda fidelidad y amplitud, son los deseos individuales y las sugerencias de la voluntad los que determinan la concepción y la interpretación del ser exterior.

Un testimonio vivo y personal de este entrelazamiento de los motivos del pensamiento lo tenemos en la autobiografía de Cardano, en la que vemos representada directamente en uno de los representantes de la nueva mentalidad y la nueva investigación empíricas la fuerza de la creencia en los demonios y los milagros. En su esencia y en su concepción fundamental, esta tendencia se halla, por tanto, alejada todavía de la verdadera ciencia de la naturaleza. En vano los relatos y los juicios históricos se esfuerzan por desdibujar la nitida línea divisoria que corre entre la filosofía de la naturaleza y la investigación exacta. El propio Képler, quien en su concepción estética del cosmos recoge todavía algunos de los rasgos concretos que aquí brotan, levanta con rigor consciente la barrera metodológica que le separa de sus predecesores. En su polémica contra hombres como Fracastoro y Patrizzi va madurando su propia convicción fundamental, va madurando la conciencia del valor lógico característico y diferencial de la matemática (cfr. *infra*, libro II, cap. 2).

Sin embargo, por muy inconmovible que esta contraposición sea, no podemos, cuando se trata de poner al descubierto los comienzos filosóficos de la nueva concepción de la naturaleza, pasar de largo ante la época de la filosofía natural. Por debajo de los espesos velos con que los envuelven la fantasía y la superstición, se traslucen aquí, sin embargo, los contornos y las formas de una nueva imagen de la realidad exterior. La labor intelectual de la época rara vez conduce a seguros y fecundos resultados en que pueda apoyarse directamente la investigación ulterior, pero

se adelanta en forma y lenguaje simbólicos, por decirlo así, a los procesos generales del pensamiento que habrán de repetirse en la construcción de la ciencia.

En el desarrollo de la filosofía de la naturaleza que abarca en el tiempo más de un siglo, desfila ante nosotros una abigarrada muchedumbre de figuras individuales. A todos estos pensadores se les puede aplicar lo que Goethe dijo de Cardano, a saber: que la influencia por ellos ejercida sobre la renovación de la ciencia radica tanto en su modo personal de pensar y de enseñar como en sus observaciones positivas. Sin embargo, con todo lo que para el historiador de la cultura tiene de atractiva esta viva y multiforme variedad, la consideración filosófica se ve obligada a prescindir, por el momento, de ella para tener en cuenta más bien el núcleo objetivo fijo que sirve de fundamento común a todas esas diversas formas. Se han roto las rígidas ataduras escolásticas; y, sin embargo, es el mismo contenido problemático el que se destaca constantemente, una y otra vez, en todo el trabajo de los individuos, pugnano por cobrar formas cada vez más unitarias.

#### A) EL CONCEPTO DEL ORGANISMO UNIVERSAL

Las diversas tendencias encaminadas a la renovación de la cultura espiritual acaban encontrando su asilo y su síntesis en la Academia florentina, y esto explica por qué la concepción de la naturaleza de los siglos xv y xvi se halla empapada de motivos neoplatónicos. En esta relación histórica común se manifiesta enseguida la unidad objetiva que enlaza por último las dos tendencias y los dos intereses. En la doctrina de los neoplatónicos, en la que parecían haberse superado y conciliado todos los antagonismos que habían impulsado el pensamiento antiguo, en la que se mezclaban los pensamientos platónicos y los aristotélicos y se fundía la más simplista fe en los milagros con elementos de la física y del materialismo de los estoicos; en esta doctrina, el pensamiento de la época moderna cree, al principio, haber encontrado también la síntesis del pensamiento capaz de conciliar sus tendencias dispares.

El concepto que, abarcando por igual la historia de la naturaleza y la del espíritu, parece encerrar y resolver en una fórmula

metafísica común los problemas derivados de una y otra, es, sobre todo, el concepto de la *evolución*.

En la doctrina neoplatónica, la evolución es la palabra mágica que entrelaza los dos cabos sueltos del sistema, la idea y el fenómeno. Aunque lo absoluto se considere situado *más allá* de todo ser y de todo pensamiento, se señala ahora una línea continua y necesaria que conduce del mundo de las formas puras a la existencia material de las cosas. El engarce lógico entre los dos extremos opuestos lo establece, según esta concepción, el concepto de *fuerzas*: el ser originario es la actividad absoluta y pura que, encuadrada en un sistema de gradaciones y de matices, trasciende al ser derivado, creándolo y haciéndolo posible de este modo. El mundo de los cuerpos y su variedad deja de ser, así, un no ser puro y simple; es concebido, al mismo tiempo, como un símbolo en el que se plasma la unidad de la "idea".

Es, fundamentalmente, esta concepción *dinámica* la que, en la época moderna, prepara la transmutación del concepto de naturaleza, sirviendo de palanca para ella. Para que la naturaleza pueda ser captada y destacada como un problema sustantivo e independiente, lo primero es que se la conciba como un *todo* cerrado, que se mantiene y se transforma en sí mismo gracias a las fuerzas propias que en él actúan. Cada uno de los cambios que en él se producen debe concebirse en relación inmanente y ordenada con un suceso próximo en el tiempo y en el espacio, que, a su vez, crea nuevas condiciones y que, a la postre y en último análisis, repercute sobre la totalidad de las fuerzas del universo.

Por donde la *disociación* de lo concreto es siempre, en el fondo, simplemente la obra de la abstracción, ya que en la realidad viva existe únicamente el todo, que precede siempre a sus partes. La naturaleza —traduciendo este criterio del lenguaje de la lógica al de la intuición directa— es un solo *organismo*, es decir, una sucesión de múltiples fenómenos que, desarrollándose de dentro afuera, tienden por sí mismos hacia una meta común y encuentran su unidad en ella.

La idea de la mutua *condicionalidad* de todas las partes del universo se trueca así, directamente, en la intuición de un universo vivo en su totalidad. Solamente el hecho de que ambos factores forman parte, como miembros, del mismo complejo superior

de vida puede explicar el que los dos momentos separados del ser actúen entre sí y que, por tanto, los cambios producidos en uno se reflejen también en el otro, haciéndose ostensibles en él.

Esta fundamental concepción se manifiesta de un modo claro y preciso, sobre todo, en los filósofos alemanes de la naturaleza del siglo xvi. Dicho modo de concebir el problema imprime un sello individual y moderno, por ejemplo, a la obra de Agripa de Nettesheim sobre la filosofía oculta, por muy medieval que, a primera vista, pueda parecernos, con su física de las "cualidades ocultas". Si queremos conceder un *valor* al universo, nos dice Agripa, no tenemos más remedio que concebirlo como algo dotado de una entidad y una fuerza originarias, es decir, de un *alma* propia e independiente. Sería necio y contradictorio pensar que puedan considerarse dignos de poseer vida propia los corpúsculos y partículas más imperfectos del universo, los animales más inferiores y que, en cambio, carezca de ella el universo mismo, el más perfecto y noble de los cuerpos. La escala progresiva de la estructura de la materia, razona este pensador, no puede comprenderse sino como el símbolo de una estructura y una gradación correspondientes de la existencia anímica.

"Sería absurdo que el cielo, los astros y los elementos, que son la fuente de vida y los animadores de todos los seres concretos, careciesen por su parte de ella; que cualquier planta o cualquier árbol participasen de un destino más noble y más elevado que los astros y los elementos, creadores naturales de ellos"<sup>1</sup>.

Así como es evidente que el efecto no puede estar por encima de la causa, así también lo vivo no puede nacer ni nutrirse de lo inerte de vida. Y del mismo modo que esto nos obliga, queramos o no, a reconocer sentido y conciencia a las partes sueltas, el curso ordenado y la armonía de todos estos procesos parciales nos lleva a concebirlos subordinados a un gran todo dotado de vida.

"Existe, por tanto, un *alma universal*, una vida única y común que lo llena y lo invade todo, que todo lo une en sí y lo mantiene

<sup>1</sup> Agrippa de Nettesheim, De occulta philosophia, lib. II, cap. 56 (Henrici Cornelii Agrippae ab Nettesheim... Opera quaecumque hactenus vel in lucem prodierunt, vel inventiri potuerunt omnia. Lugduni, s. a., I, pp. 294 s.).

en cohesión, convirtiendo en unidad a la máquina del universo entero (*ut unam reddat totius mundi machinam*)".<sup>2</sup>

Por tanto, no es posible concebir el mecanismo mismo y su acción universal sino partiendo de la idea de un alma que da vida a todo. Esta idea —en la fase del pensamiento en que nos encontramos— no constituye una hipótesis metafísica especial que venga a añadirse desde fuera, como complemento, a la materia y al contenido de la experiencia, sino que es precisamente la *Premisa*, el punto de partida para la primera definición y la primera formulación del problema de la naturaleza. En la imagen del cosmos que ahora se despliega ante nosotros se expresa por vez primera, aunque sea bajo forma simbólica, el estricto postulado general de la absoluta *causalidad*, por virtud del cual toda acción ejercida sobre un punto cualquiera extiende sus consecuencias a la totalidad de los fenómenos.

"Así como en el cuerpo humano el movimiento de un miembro provoca el de otro y como, al pulsar una cuerda del laúd, vibran todas las demás, así también cualquier movimiento de una parte del universo es percibido e imitado por las otras"<sup>3</sup>.

El concepto del *organismo universal* a que aquí se llega es la primera forma que reviste la idea de la inmanencia y la autarquía de las leyes naturales. Ningún cambio puede producirse ya por obra de la voluntad ajena —ya sea la del hombre o la de cualquier "demonio"—, a menos que venga determinado e impuesto al mismo tiempo por las *propias* condiciones, las cuales radican en el estado momentáneo de las cosas y en las leyes internas que rigen su desarrollo.

Este criterio asigna, incluso, una nueva meta a la idea de la *magia*, que domina e informa toda la concepción de Agripa. Hemos visto cómo ya en la Edad Media la magia y la astrología sobrevivieron, en contraste con el subjetivismo religioso, para afirmar y fortalecer la concepción de la naturaleza como un poder objetivo, gobernado por leyes propias e independientes (cfr. *supra*, pp. 180 s.). Pues bien, esta concepción sigue ahora su curso, sustituyéndose la magia de los signos y los símbolos por una especie de

<sup>2</sup> Agrippa de Nettesheim, *De occulta philosophia*, II, p. 57. *Opera*, I, p. 296.

<sup>3</sup> Agrippa, *De occulta philosophia*, II, 60. *Opera*, I, 303.

"magia de la naturaleza", que cree poder trazar su rumbo a las cosas, no ya mediante la fuerza secreta de la palabra, sino mediante el dominio de sus dotes y capacidades internas, sujetas a ley. Este cambio, que encuentra su expresión y su remate en el siglo XVI, en la conocida obra de Giambattista Porta sobre la magia natural<sup>4</sup>, se contiene ya implícito en Agripa, aunque en éste siga todavía predominando en su conjunto, es cierto, el modo de pensar tradicional.

"El conocimiento de la dependencia de las cosas en su sucesión" —escribe Agripa en el mismo contexto— es "el fundamento de todos los efectos milagrosos, y sería erróneo pensar que rehúsan la naturaleza y se opone a ella lo que solamente con arreglo a ella y como efecto de sus causas puede llegar a producirse".

El rumbo *histórico* del pensamiento no parte de una imagen mecánica del universo, al que la fantasía se encargue de infundir luego vida y alma propias, sino que la concepción unitaria originaria y concreta que identifica el movimiento y la vida es la *condición previa* partiendo de la cual se llega, por el análisis científico, al concepto del mecanismo.

Y del mismo modo que la idea del *alma universal* precede aquí al nuevo concepto de naturaleza y lo prepara, sirve, por otra parte, para retener y expresar el criterio de la *conciencia* como algo peculiar e inderivable. La conciencia no puede derivarse como un elemento secundario de las cosas y de los elementos de la naturaleza, ni explicarse a base de estos factores: tiene que formar parte de ellos desde el primer momento, como condición primordial y necesaria. El "sentido" —expresa Campanella, resumiendo el resultado del movimiento en su conjunto, como el último en la serie de los filósofos de la naturaleza— no es una cualidad externa, un modo inherente a un ser concreto cualquiera y limitado a él, sino un atributo esencial y una *fuera activa*: "*sensus non videtur esse modus quidem existentiae, sed res essentialis visque activa*"<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Sobre Giambattista Porta y su *Magia naturalis*, publicada en Nápoles en 1589, v. el juicio de Goethe en su *Teoría de los Colores* (ed. Hempel, t. XXXVI, pp. 144 ss.

<sup>5</sup> Thomae Campanellae, *De sensu rerum et magia libri IV*, ed. por Tob. Adami, Frankfurt, 1620, lib. I, cap. 2.

Este entrelazamiento de *conciencia* y *fuerza* sitúa ante nosotros un motivo metafísico que sigue influyendo hasta una fase muy avanzada de la filosofía moderna y que apunta, sobre todo, hacia Leibniz. La filosofía renacentista de la naturaleza suministra los materiales que Leibniz toma como base para construir su concepción y su teoría del *organismo*. Tampoco en ella es la *fuerza* un producto del ser, sino la condición necesaria de éste: no podemos atribuir a ningún ser una determinada existencia si antes no lo dotamos de determinadas "capacidades". La existencia de toda cosa se halla condicionada por el hecho de poseer la tendencia a seguir desarrollándose desde el punto concreto de la existencia en que en un principio aparece situada, de extenderse y multiplicarse<sup>6</sup>.

La realidad de los cuerpos naturales encierra una variedad de desmembraciones en el espacio y una sucesión de fases de desarrollo en el tiempo, sin que podamos comprender ambas cosas más que retrayendo la pluralidad a una unidad que se desarrolla y manifiesta. Esta unidad en la variedad, que nosotros encontramos en el concepto de la *fuerza* simple y cualitativamente indivisible, en contraste con sus sucesivas manifestaciones, señala al mismo tiempo el carácter fundamental de lo que llamamos "vida": "vita dicitur a vi"<sup>7</sup>. No existe ser sin acción, ni acción sin un algo análogo a la conciencia: toda existencia es, por tanto, una vida consciente de sí misma<sup>8</sup>.

Ahora bien, dentro de esta teoría de la unicidad lo concreto no desaparece íntegramente en lo absoluto, sino que representa con respecto a éste un problema propio y una nueva exigencia. Es una vana tentativa la de pretender atribuir toda la acción de

<sup>6</sup> "Ens nullum videtur esse nisi quia potest esse... Entis quoque fundam. est potestas... Dicitur enim potens, quod in aliud sese ipsum diffundat, amplificare et multiplicare aptum est". Campanella, *Universalis philosophiae seu Metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes tres, libri 18*. Patavii 1638, pars. II, lib. VI, cap. V, art. 1 (parte II, p. 20).

<sup>7</sup> Campanella, *Metafísica*, p. III, lib. XVIII, cap. I, art. 1 (III, p. 249). "Vita dicitur a vi, hoc est essendi virtute potestateque; ea igitur ratione, quae vivunt Entia cuncta, vivunt."

<sup>8</sup> Campanella, *Metafísica*, parte II, lib. VI, cap. VII, art. 1 (II, p. 39). "Ecce videmus quidem ens esse, quia novit esse: et nullum ens reperiri aut inscium".

la naturaleza al Ser divino y primigenio, tratando de encontrar en él su razón de ser exhaustiva: el acaecer concreto requiere siempre, para su explicación, principios propios e individuales. Esta es Dios —como lo pretende determinada teoría metafísica— quien tira de la llama hacia arriba y resplandece en la luz del sol, sino la naturaleza propia y específica del fuego, en el primer caso, y de la luz en el segundo. Lo que demuestra la perfección de las cosas naturales es precisamente el hecho de que llevan en sí mismas el germen y la capacidad de su propia conservación.

El alma humana, en particular, no necesita de un apoyo sobrenatural que la sostenga: es ella misma, y no un poder ultraterreno, la que piensa nuestros pensamientos y gobierna nuestra voluntad y nuestros actos. Y los actos especiales del acaecer deben ser atribuidos siempre, para explicarlos y comprenderlos, a determinadas "fuerzas", lo que vale tanto como decir, en última instancia, a determinados centros de conciencia y a determinadas unidades<sup>9</sup>.

En estas manifestaciones de Campanella aparece claramente delineando el problema que más tarde se plasmará en la antítesis metafísica del ocasionalismo y de la armonía preestablecida<sup>10</sup>. El

<sup>9</sup> "Si enim omnia opera Dei perfecta sunt... fateri oportet eas rebus vires de se largitas esse, quae ipsarum conservationi sufficiant. Ergo est negare igni propriam naturam atque formam, cum asserunt Deum ire sursum cum igne et vivere in sole... Sequitur etiam non sentire nec intelligere animam humanam, sed Deum in illa; ipsumque adpetere et operari nostras operationes tam malas, quam bonas... Hae aliaeque alibi positae rationes ostendunt res a se vivere... et ad particulares actus particulares causas agentes requeri, ut calor quidem calefaciat et non Deus in illo, sed cum illo... Construxit sane Deus orbem et creavit res, viresque se conservandi ac mutandi se mutuo per tempus dedit; illae autem vires perseverant tanquam Natura, donec tota rerum machina ad suum magnum mutetur finem". Campanella, *De sensu rerum*, I, p. 17 ss. Cfr. Telesio, *De rerum natura juxta propria principia*, lib. IV, cap. XXIV (*Tractationum philosophicarum tomus unus*, 1588, p. 728): "At Dei sapientiam bonitatemque in reliquis contemplatus quivis illud etiam simul intueatur: posse quidem quaecumque velit facere Deum, qui mundum universum e nihilo condiderit, sed non eo illum pacto constituisse, ut entia ad proprias edendas operationes nova potentia operandi assidue indigeant, sed iuxta a Deo ipso propria natura propriasque operandi operationes facultate dotata juxta propria principia singula operari naturam..."

<sup>10</sup> Cfr. especialmente Leibniz, *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum*.

concepto de fuerza empieza a cobrar aquí, de un modo general, la forma más determinada y nítida que lo caracteriza en la época moderna.

El concepto aristotélico de la "potencia" lleva implícito desde el momento mismo en que nace, una dualidad de sentido: lo posible en el sentido de lo *δυνάμει ὄν* sólo expresa, lógicamente, la indeterminabilidad de algo, la capacidad general para convertirse en otra cosa, sin significar todavía, de por sí, el principio positivo del cambio y el impulso de él. La "materia" se enfrenta como algo totalmente indeterminado a las formas puras, que llevan en sí las raíces de toda determinabilidad, afirmando frente a ellas la pretensión de una realidad propia: en este dualismo, pierde su unívoca claridad el concepto del ser mismo.

Y es de nuevo Leibniz quien, con la interpretación monista del concepto de energía, que él contrapone expresamente a la "potencia escueta" de los escolásticos, se esfuerza por encontrar un fundamento al monismo del concepto del ser. La primera avanzada lógica de este intento volvemos a encontrarla en la crítica del sistema aristotélico por los filósofos modernos de la naturaleza, especialmente por Telesio y Patrizzi.

El modo como las cosas se contienen en su "siente" constituye —según exponen estos autores— una relación fundamental y objetiva que la tradicional distinción de potencia y acto más bien encubre que esclarece. El estado actual posee, al mismo tiempo, el ser "actual" más alto, en cuanto se lo conciba como germen y condición creadora de estados futuros; tiene un ser "real", porque es un factor peculiar y no necesario en el proceso mismo de la acción. No existe ni puede existir otra clase de ser: la naturaleza sólo nos revela "entidades" que se manifiestan en fuerzas y en actividades efectivas.

El concepto escolástico de potencia, la hipótesis de una capacidad que no lleva en sí misma la tendencia a su realización, sino que, como substrato indiferente, espera que toda determinación le venga de fuera, es una cosa híbrida, lógicamente insostenible. Convierte en un ser propio y sustantivo una relación y una comparación mental abstracta que establecemos entre un estado presente y otro futuro.

Por donde —como ahora se pone de manifiesto en detalle—

el dualismo que domina toda la teoría peripatética de la naturaleza descansa sobre una confusión ontológica. La consideración empírica de la naturaleza no da pie para semejante duplicación de los principios. En las cosas que se extienden en el espacio y en el tiempo ve solamente la forma extensiva y la manifestación de las mismas fuerzas que intensivamente se contienen ya en la "siente" y que constituyen su verdadera realidad"<sup>11</sup>.

Esta concepción encuentra una expresión nueva en el examen y en la crítica del concepto aristotélico de fin. Aunque la concepción de la naturaleza en Aristóteles exige que las "formas" de las cosas se entiendan como los fines immanentes hacia los que éstas tienden, lo cierto es que este punto de vista aparece de nuevo puesto en tela de juicio por la conclusión a que llega su metafísica. En ellas se nos presenta como el fundamento último y la meta final de todo acaecer el "motor inmóvil" que, situado fuera del mundo y sin que le afecte para nada el ser ni el devenir de éste, lleva una existencia propia e independiente. El fin de la evolución, según esto, no reside ya en la realización por sí misma de la esencia interior de las cosas, sino en un ser situado en el más allá: el concepto del universo pierde su independencia, sacrificada al concepto de Dios.

De esta contradicción interior del sistema parten la polémica y la reforma de Telesio. Si los cambios operados en los seres no llegan a su término en ellos mismos, si es una meta exterior a ellos la que tiene que marcarles el camino y el rumbo, es evidente que, considerados desde este punto de vista, los seres concretos pierden todo valor y toda independencia. Las formas, en cuanto consideradas como principios individuales de crecimiento y des-

<sup>11</sup> "At quo modo res in semine existunt? Dicam (si liceat ita fari) seminaliter. Eo scilicet modo, quo semini convenit. Quo semen ea capit, actu ne in potencia? Peripatus rogabit. Respondebimus actu... Agit enim nihil, nisi quod est actu... Valeat ergo Peripati potentia, quae nil nisi respectum futurae rei significat... Nihil agit, nisi quod agere potest. Posse hoc ab actu et essentia provenit. Essentia autem cujuscunque est existentia actu vires habens et a viribus actiones. Et vis est in essentia et ejus quedam extensio et actionis interna quedam praeparatio, prout actio est virium ipsarum ad extra protensio et proprii operis adimpletio..." Francisci Patrizii Fanarchia: de rerum principiis primis. Lib. III. (Nova de universis philosophia, Ferrariae 1591, parte I, p. 8).

arrollo, se convierten en ociosas invenciones: toda su eficacia se disuelve en la acción del Ser primigenio uno y universal.

Si las cosas de la naturaleza no poseen dentro de sí mismas, en último resultado, ninguna fuerza que las mueva, ningún impulso que las haga cambiar, si toda su aparente actividad no es, en realidad, otra cosa que una actitud pasiva, ¿cómo, por qué medio podemos distinguir las unas de las otras y afirmarlas como sustancias separadas? <sup>12</sup> Lo único que puede devolver al ser su independencia, su plenitud y su variedad organizada es la pura immanencia del fin. Todo género es creado en gracia a sí mismo y lleva en sí el centro de su existencia y de su acción, aunque todos ellos aparezcan entrelazados en sucesión continua y se reflejan los unos a los otros. De los metales a las plantas, de éstas a los animales inferiores y a los peces y las aves, hasta llegar a los mamíferos y al hombre, se despliega una gran organización corporal, constantemente progresiva, a la que nuestra mente tiene necesariamente que atribuir un correlativo y cada vez más rico desarrollo en cuanto al grado de conciencia <sup>13</sup>. El concepto del organismo universal nos veda concebir una especie, sea la que fuere, simplemente como medio para los fines de otra superior: nos lleva a ver totalmente encarnada en cada ser, por muy limitado que sea, la ley del todo.

La consideración externa del fin cede el puesto al conocimiento de la total armonía existente en la estructura y en el desarrollo de todos los seres vivos. De la transformación de unas especies vegetales en otras podemos, de este modo, inferir la existencia del

<sup>12</sup> "Quocirca summopere mirari Aristotelean licet, qui cum eorum, quae natura moventur ab alio ab ipsis separato distinctoque nullum prorsus in illis moveri declaraverit, sed fieri tantum ab alio: ex iis illa omnia ab alio moveri enunciare nihil veritus sit. Et propterea etiam mobilia, quae sunt entia, nequaquam efficiens motus sui nec faciendi omnino in seipsis principium habere, sed patiendi tantum. Desideras igitur stertentesque proprias rerum naturas formasque faciat: huiusmodi enim videantur et sint formae, si entia non efficiens sui motus nec faciendi principium in se ipsis habeant, sed patiendi tantum". Telesio, De rerum natura juxta propria principia, lib. IV, cap. 20 (Tractationum philosoph. tomus unus, p. 721). Sobre el conjunto del problema, v. Fiorentino, Bernardino Telesio, ossia Studi storici sull'idea della natura nel Risorgimento italiano, Florencia, 1872, 1 pp. 218 s.

<sup>13</sup> V. Cardano, De subtilitate, lib. X y XI: De rerum varietate, cap. VII.

mismo proceso en el campo total de lo orgánico; y así, ciertos fenómenos ontogenéticos, como por ejemplo la metamorfosis de la oruga en mariposa, nos permiten atisbar la posibilidad de principio de la transformación de las especies animales.

Estas ideas, con las que nos encontramos, por ejemplo, en Vanini <sup>14</sup>, aparecen todavía, es verdad, expuestas de un modo un tanto incoherente y entremezcladas con analogías y especulaciones aventuradas; pero detrás de ellas se vislumbra, a pesar de todo, un amplio movimiento espiritual. El concepto de naturaleza adquiere ahora, comparado con la concepción medieval, un sentido más profundo. El hombre no ha sido creado directamente a imagen y semejanza de Dios, sino calcado sobre el modelo del mundo, es decir —para emplear la expresión de Agripa de Nettesheim— como "imagen de una imagen"; por consiguiente, no puede llegar a conocerse ni a captar sus relaciones con lo "absoluto", directamente, sino sólo por mediación de la realidad orgánica en su conjunto <sup>15</sup>.

Ya el ocaso de la escolástica había apuntado, con Raimond de Sabonde, hacia este pensamiento, que en seguida habría de perfilar y desarrollar la escuela de Nicolás de Cusa. Es la concepción que ahora pasa a ocupar un lugar central en el sistema de la naturaleza de Paracelso.

### Paracelso

La concepción fundamental de Paracelso acerca de la interdependencia entre el microcosmo y el macrocosmo presupone una nueva relación entre lo espiritual y lo natural. Si consideramos aisladamente al hombre, nos veremos llevados necesariamente a la oscuridad y al error; sólo el conocimiento de la vida unitaria de la naturaleza en su conjunto irradia claridad y luz sobre el ser humano.

"El hombre es, pues, como una imagen proyectada sobre un espejo por los cuatro elementos... De aquí que la filosofía no sea

<sup>14</sup> Julii Caesaris Vanini, De admirandis naturae reginae deaeque mortuorum arcanis libri IV, Lutetiae, 1616. V. especialmente diálogo 30.

<sup>15</sup> Agrippa de Nettesheim, De occulta philosophia, lib. III, cap. 36, p. 406.

sino el saber y el conocimiento completos de la cosa que sobre el espejo proyecta la luz. Y, al mismo tiempo, la conciencia de que en el espejo nadie puede llegar a conocer su propia esencia, saber lo que realmente es, pues se proyecta en él como una imagen muerta. Por tanto, el hombre, en sí mismo, no es ni puede ser tampoco considerado sino como lo que revela el conocimiento de fuera, cuya figura se refleja en el espejo"<sup>16</sup>.

Se trata de llegar a comprender el microcosmo conociendo a los 'padres del microcosmo', de conocer a la especie y al individuo conociendo la ley total que ellos encarnan y reflejan. Con lo cual desaparece aquella contraposición dualista que hasta venía separando el mundo "celestial" y el mundo "terrenal". Es la misma regla que nos lleva al conocimiento de una esfera "inferior" y otra "superior", del cuerpo del hombre y del firmamento, haciéndonos ver, así, "cómo existen, separados bajo diversas formas, un firmamento, un astro, una naturaleza y un ser"<sup>17</sup>.

Es, una vez más, la idea del organismo universal, convertida en vehículo para el concepto unitario de la naturaleza y la experiencia. Y es interesante y curioso observar cómo, en Paracelso, este pensamiento metafísico va llenándose poco a poco de contenido empírico y cómo revela su fecundidad hasta en las formas concretas de su arte médica.

La medicina, nos dice Paracelso, sólo puede erigirse sobre la base de la *consideración teórica general de la naturaleza*; el "viaje" del mundo grande al mundo pequeño es lo que hace al médico. Lo que resulta invisible e incomprensible para nosotros en

<sup>16</sup> Paracelsus, *Das Buch Paragranum*, ed. por Franz Strunz, Leipzig 1903, pp. 27 s. Las citas del *Paragranum* se refieren a esta nueva edición; las de otras obras de Paracelso están tomadas de la gran edición de Basilea en cuatro tomos mayor, hecha por Johannes Huser, con este título: *Bücher und Schrifften*, des. . . Philippi Theophrasti Bombast von Hohenheim, Paracelsi gennant, 10 partes, Basilea 1589 ss. Dada la dificultad de distinguir las obras auténticas de las apócrifas, sólo hemos utilizado en nuestra exposición aquellos textos que Huser nos dice haber tenido a la vista en versión original del propio Paracelso. (Acerca del valor de esta edición, v. Schubert y Sudhoff, *Paracelsus-Forschungen*, t. I, Francfort del M. 1887, pp. 73 ss.). Cuando se citan otros textos, se hace constar expresamente.

<sup>17</sup> *Das Buch Paragranum*, p. 47.

la parte aislada, salta a la vista y se vuelve tangible cuando lo enfocamos en sus relaciones con el todo: el cielo exterior nos enseña el camino hacia el interior"<sup>18</sup>.

Pero la concepción que aquí nos formamos acerca del modo de actuar de la naturaleza orgánica requiere, al mismo tiempo, que concebamos todos los procesos que se operan en el cuerpo humano, no simplemente como producidos en él desde fuera, sino como condicionados por él mismo y por su propia contextura peculiar. Toda enfermedad es un proceso unitario, que debe ser considerado e investigado en íntima y necesaria relación con toda la estructura interior del ser individual de que se trata. Sólo así podremos comprender cómo ha nacido y se desarrolla la enfermedad y hacer todo lo posible por curarla.

"Ahí reside el origen de las enfermedades, el centro de toda dolencia en que reside cada morbo, y fuera del centro no se produce ninguna enfermedad. Es en vano hablar del aire viciado de la atmósfera, de las habitaciones o de la niebla: la constelación reside solamente en ti, y fuera de ella nada te causaría daño. Debes saber, por tanto, que la causa de estas cosas no debes buscarla fuera de ti, en la atmósfera o en otras causas, pues ello es como hablar de la claridad del sol sin ver el sol mismo. . . De ese origen manan y partiendo de él deben ser comprendidos los nacimientos y las enfermedades, y no como algo procedente de fuera"<sup>19</sup>.

Y en el mismo sentido debemos comprender también la eficacia de la medicación: "La naturaleza es el médico, y no tú; ella y no tú es la que cura; ella es la que mezcla los remedios, y no tú: procura, pues, aprender dónde están sus boticas y sus recetas. . . El médico debe surgir, por tanto, de la naturaleza y del pleno conocimiento de ella. *El entendimiento perfecto consiste en que la mano toque y los ojos vean lo que aparece oculto bajo la bóveda del cráneo.* Lo que estando oculto se comprende, nos lo da solamente la fe: la salida y lo perfecto nos lo dan las obras, y las obras son siempre visibles. Procura, pues, aprender y enseñar *lo visible y lo invisible unidos y no separados*, el conocimiento per-

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 53.

<sup>19</sup> *Paragranum*, p. 58.

fecto y tranquilizador, en el que reside la bienaventuranza y todo buen trabajo.”<sup>20</sup>

En las anteriores palabras proclama y esboza plásticamente Paracelso, con fuerza original, el ideal moderno de la concepción y la descripción empíricas de la naturaleza. La verdadera filosofía no tiene otra meta que el sacar a luz y elevar a conciencia el contenido que aparece recóndito en la naturaleza, pues “¿qué es la naturaleza sino la filosofía? ¿Qué es la filosofía sino la naturaleza invisible?”

Paso a paso, podemos seguir en Paracelso la trayectoria que va encauzando gradualmente la doctrina medieval hacia el sistema de las ciencias empíricas. Se emplean todavía, con frecuencia, los términos y las expresiones de la Edad Media, pero en ellas habita ya un sentido nuevo.

Vemos, sobre todo, cómo la “alquimia” se sustrae a toda conexión con los fines y las artes de la magia, para irse esclareciendo y elevando al concepto de la química teórica. Su función, ahora, sólo consiste en indagar las causas naturales de todos los cambios producidos en la materia, y la síntesis de las fuerzas naturales como fuentes de nuevos efectos. También el panadero que amasa el pan es un alquimista, como lo es el que pisa la uva en el lagar para hacer vino: “el alquimista es, pues, el que convierte en algo útil para el hombre lo que brota de la naturaleza, el que lo convierte en aquello que la naturaleza ha querido y ordenado que llegue a ser”.<sup>21</sup>

Paracelso insiste también, con igual energía, en la analogía total que existe entre el cuerpo humano y el firmamento, entre la estructuración orgánica del cuerpo del hombre y la ordenación del mundo de los astros.<sup>22</sup> Podrán sus comparaciones ser puramente fantásticas, pero lo importante es la idea de que cuanto acaece en la naturaleza es obra de causas especiales y de fuerzas específicas y de que así, y no de otro modo, debe explicarse y comprenderse. Esto hace que pierda toda su fuerza y todo su valor, para él, la astrología. Ya Agripa de Nettesheim —en el

<sup>20</sup> Paragranum, pp. 26 s., 41. Cfr. Das Buch Paramirum (2ª versión), ed. Husser, I, pp. 115 ss.

<sup>21</sup> Paragranum, p. 70.

<sup>22</sup> Paramirum, tratado III, caps. 4 y 7 (Obras, t. I, pp. 38 y 41).

último período de su pensamiento— había hecho suyas las objeciones fundamentales aducidas en contra de la astrología por Pico della Mirandola, tratando de extenderlas a las otras ramas de las ciencias ocultas.<sup>23</sup>

En Paracelso viene a añadirse un nuevo rasgo característico, por cuanto que este pensador enfoca el problema en sus dos aspectos: el que se refiere a la ciencia de la naturaleza y el moral, reforzándose por mantener y justificar, junto al valor biológico, el valor moral propio del individuo. “Las estrellas —dice— no gobiernan ni forman nada, no se apropian nada, ni inclinan nada a su influjo: son libres por sí mismas, como nosotros lo somos por nosotros mismos.”<sup>24</sup>

Paracelso sabe crear las imágenes más elocuentes de su lenguaje para expresar la repulsa de la coacción física y las nuevas relaciones entre el yo y la naturaleza con que la sustituye. “No hay nada que el cielo obligue a hacer al hombre, sino que es la estrella misma del hombre la que lo gobierna. . . La mano de Dios ha ordenado que el cielo se mueva por sus rutas y el hombre por las suyas propias.”<sup>25</sup> Así, pues, si bien el hombre, al igual que toda la naturaleza terrenal, necesita para desarrollarse la asistencia y la cooperación de las condiciones cósmicas, no es de ellas, sin embargo, de donde se deriva su verdadero e interior devenir.

“La simiente arrojada a la tierra da fruto por sí misma, pues lleva en sí el germen. No crecería, es verdad, si el sol no existiera, pero no por ello pensamos que es el sol quien lo hace, ni el firmamento ni nada parecido, aunque el calor del sol la ayude a germinar. . . De dos mellizos que se parezcan hasta confundirse, ¿podríamos decir que el uno haya recibido del otro el don de asemejarse a él? Claro que no. ¿Por qué, pues, hemos de llamarlos los unos hijos de Jove y los otros hijos de la Luna, si somos tan parecidos los unos a los otros como los mellizos?”

La mutua correspondencia armónica sustituye, como se ve, a la dependencia directa: la “influencia física” es desplazada por la “influencia ideal” ejercida por todas las partes del universo las

<sup>23</sup> V. especialmente Agripa de Nettesheim, De incertitudine et vanitate scientiarum, cap. XXXI.

<sup>24</sup> Paramirum, tratado I, cap. 4. Obras, I, p. 15.

<sup>25</sup> Paragranum, p. 54.



unas sobre las otras, como representantes todas ellas del mismo orden total.

Sin embargo, si en esta perfecta interdependencia, pudiera asignarse cierta primacía a alguno de los miembros sobre los demás, ella sólo podría corresponder al hombre: más justo sería decir que Marte se asemeja al hombre que no que el hombre se asemeja a Marte, "ya que el hombre es más que Marte y los otras planetas".

El pensamiento cobra, así, un rumbo nuevo; se opera en él un característico viraje. Para desarraigir la concepción finalista antropocéntrica y atribuir a la naturaleza los derechos que le corresponden, había que partir de la condicionalidad del microcosmos por el macrocosmos. Pues bien, ahora se abre paso la tendencia opuesta: el yo no debe sacrificarse incondicionalmente al curso de la naturaleza, sino destacar su propia sustantividad y contraponerse a ella. El hombre vuelve a ser el centro ideal de ser: "es tan noble en Dios y ocupa en él un lugar tan alto, que su imagen aparece copiada en la del cielo, en cuanto éste hace y deja de hacer, en lo bueno y en lo malo".<sup>26</sup>

La contradicción que aquí se pone de manifiesto no es, sin embargo, más que el preliminar de una nueva síntesis. El punto central que se le arrebató al hombre empírico es el que, en un sentido nuevo y más profundo, tienen que reconquistar la conciencia y el espíritu. El intento de aislar de un modo puro y objetivo el problema de la naturaleza conduce por sí mismo a una tendencia, abrazada, como en seguida veremos, por distintos pensadores.

Así, pues, la nueva imagen de la realidad claramente destacada en Paracelso no aparece razonada en detalle, de un modo abstracto y discursivo, sino más bien intuitiva con simplista regularidad. No cabe duda de que exagera un poco el más reciente de los biógrafos de Paracelso cuando se empeña en incluirlo, dentro de los marcos de la historia del método de las investigaciones naturales, entre "las más grandes figuras del Renacimiento".<sup>27</sup> En

<sup>26</sup> *Paramirum* (II), libro II, cap. 7; Obras, t. I, p. 136. *Paramirum* (II), libro I, cap. 3, Obras, t. I, pp. 14 s.

<sup>27</sup> F. Strunz, *Theophrastus Paracelsus, sein Leben und seine Persönlichkeit*, Leipzig, 1903, p. 115. Por lo demás, el propio Strunz, aunque señale que

apreciación hay que reservarla, en verdad, para los hombres que supieron descubrir y aplicar la *matemática* como el instrumento teórico fundamental para el conocimiento de la naturaleza.

Es evidente, sin embargo, que los grandes antagonismos metodológicos que agitan esta época y se orientan hacia una nueva fundamentación filosófica de la ciencia de la experiencia encuentran también en Paracelso su expresión y su reflejo. También él busca en la *experiencia sensible* directa la única protección y el único punto de apoyo contra la arbitrariedad de la tradición y de la especulación: el saber, nos dice, tiene que ser tal "que también los ojos puedan comprender al entendimiento y que retiene en los oídos como las cataratas del Rin y que el ruido de la filosofía retumbe con la misma claridad que los vientos huracanados sobre el mar... Fuera de éste, hay que considerar absurdo todo conocimiento atribuido a la naturaleza o que se le quiera atribuir".<sup>28</sup>

Por tanto, aunque se pugne por identificar totalmente en unidad lo "visible" y lo "invisible", por acreditar directamente todos y cada uno de los conceptos en la intuición sensible, se le reconoce, sin embargo, al entendimiento una función propia y peculiar en cuanto a la clasificación y ordenación de la materia empírica. Paracelso distingue entre la "especulación" y la "invención",<sup>29</sup> la cual "invención", aun teniendo su punto fijo de apoyo en la percepción, no se reduce, sin embargo, al aislamiento de ésta.

Quien se da por contento con la "experiencia" en el sentido corriente y usual de la palabra, contraponiéndola a la teoría, no se da con sus doctrinas más allá de los casos concretos por él observados. ¿Cómo podemos nosotros atribuir a los fenómenos concretos en cuanto tales alguna fuerza analógica obligada, si no estamos nunca seguros de que las condiciones fortuitas en las que surgen lleguen a reproducirse nunca exactamente del mismo modo?<sup>30</sup>

En Paracelso, "gira casi siempre en torno a la inducción metódica", como subraya este rasgo en la imagen de conjunto que traza de dicho pensador, limitándose casi exclusivamente a exponer la concepción religiosa de Paracelso.

<sup>28</sup> *Paragranum*, pp. 25 s.

<sup>29</sup> *Paragrani alterius Tract. I: De philosophia*, Obras, t. II, p. 106.

<sup>30</sup> Sobre la podagra. Libro I, Obras, t. IV, pp. 252 s.

Llegamos necesariamente, por este camino, a un concepto *doble* de la experiencia: "uno es el fundamento y el maestro del médico, el otro su fuente de errores y su perdición". El primero es el arte metódico del *análisis* químico, que nos lleva de nuevo al conocimiento de las tres sustancias fundamentales de Paracelso; la segunda, un simple amasijo de percepciones incoherentes. El mismo fenómeno de la naturaleza cambia según el ojo que lo contempla: por ejemplo, el proceso de la combustión, que sustrae un cuerpo a la percepción sensible y que para el ojo del campesino lo reduce a la nada, descubre al verdadero investigador, por el contrario, su verdadera esencia y su complejidad, convirtiéndose con ello en punto de partida para el "verdadero ojo médico".

Así como antes el pensamiento especulativo debía contrastarse con la experiencia sensible, ahora, por el contrario, todo lo "visible" debe examinarse y comprobarse a la luz de lo "invisible". "En esto consiste la verdadera experiencia filosófica y astronómica: en conocer las cosas en lo que tienen de invisibles. . . Conoce el ayer es la experiencia que aprovecha al hoy, como la de hoy sirve para el mañana." <sup>31</sup>

No basta, por tanto, con que los *sentidos* observen la naturaleza y traten de llenarse de su contenido: la auténtica experiencia requiere otra cosa: requiere el *experimento* consciente y metódicamente guiado.

"Todo experimento es como un arma, que debe manejarse en consonancia con su fuerza: la lanza es para clavarse, la maza para descargar golpes, así también los experimentos. . . Lo más importante de todo es, pues, conocer cuál es la fuerza de cada experimento, la forma en que debe emplearse. Para experimentar hacen falta hombres experimentados, que estén *seguros* del manejo y del golpe, es decir, que sepan dominar el experimento con arreglo a su clase y a su modo. . ." <sup>32</sup>

La historia de la medicina y de la ciencia de la naturaleza es la llamada a decidir hasta dónde el propio Paracelso supo realizar en su propia investigación el modelo que aquí traza. No cabe

<sup>31</sup> *Paramirum* (I) Libro I; Obras, t. I, pp. 72-74. Cfr. Sobre la podagra, Obras, IV, 293 s. (Ex impresso exemplari.)

<sup>32</sup> *Chirurgische Bücher und Schriften*, eds. por Johann Huser, Basilea, 1881, pp. 300 s. (Cit. por Strunz, *op. cit.*, pp. 20 s.).

duda de que en las anteriores palabras reconoce y señala de un modo general las dos grandes y fundamentales exigencias de toda ciencia teórica basada en la experiencia. Claro está que nadie podía esperar, en esta fase de la reflexión filosófica en que todavía nos encontramos, una *teoría* desarrollada de la inducción.

Nada demuestra con tanta claridad como el doble significado que atribuye al fundamental concepto de la "luz natural" lo difícil que aún resulta para el propio Paracelso el disociar, manteniéndolos sin embargo en equilibrio y en consonancia entre sí, el yo y la naturaleza, el mundo de los objetos y la función propia del espíritu.

La "luz de la naturaleza" es para él, de una parte, la ley de la realidad objetivamente real, por oposición al capricho especulativo: "es una gran ceguera y una gran seducción empeñarse en seguir el camino que nos marca nuestra propia cabeza, que no es nunca maestro ni doctor: el verdadero maestro es la luz de la naturaleza, no nuestro cerebro, ni nuestros cinco sentidos". <sup>33</sup>

Pero la naturaleza es, sin embargo, al mismo tiempo, el símbolo y el reflejo del espíritu divino; y, para poder comprenderla en esta peculiar entidad, es necesario que el sujeto cognoscente sepa depurar antes la claridad y la libertad interiores de su propia consideración. Mal podríamos recibir y albergar en nosotros la luz natural, si ésta no tuviese en nosotros mismos su fuente y su origen. Toda la riqueza del mundo exterior, los astros y el firmamento, se contienen y se cifran en el "espíritu" del hombre.

"El espíritu del hombre es, pues, algo tan grande, que nadie sería capaz de expresarlo, y así como Dios mismo y la primera materia y el cielo son los tres eternos e imperecederos, así también lo es el espíritu humano. . . Y si nosotros, los hombres, fuésemos capaces de conocer bien nuestro propio espíritu, nada habría imposible para nosotros sobre la tierra." <sup>34</sup>

Como se ve, el concepto de la experiencia linda aquí muy de cerca todavía, en su modo de desarrollarse y de perseguirse, con la *mística*. Aunque las frases últimamente citadas pertenezcan a una obra cuya autenticidad no es segura, no cabe duda de que

<sup>33</sup> Sobre la podagra, libro I, Obras, IV, p. 263. Cfr. *Labyrinthus medicorum*, VIII, Obras, II, pp. 225 s.

<sup>34</sup> *Liber de imaginibus*, cap. XII, Obras, IX, p. 389 (Ex Manuscr. alterius).

reflejan con bastante fidelidad el pensamiento central de Paracelso y aparecen, además, confirmadas y complementadas por las ideas que se expresan en círculos de pensadores muy afines a Paracelso, por un Agrippa de Nettesheim y un Fracastoro. Quien verdaderamente conoce su propio yo, capta en él, al mismo tiempo, la totalidad de las cosas: "cognoscet in primis Deum, ad cuius imaginem factus est, cognoscet mundum, cuius simulacrum gerit, cognoscet creaturas omnes, cum quibus symbolum habet. . . et quo modo singula singulis suo loco, tempore, ordine, mensura, proportione et harmonia aptare queat et *ad se trahere atque deducere non secus atque magnes ferrum*".<sup>35</sup>

Se nos revela aquí uno de los rasgos fundamentales y característicos comunes a los pensadores de esta época y de esta tendencia. Todos ellos invocan la realidad sensible externa en la que aspiran a penetrar y a la que quieren entregarse plenamente, pero todos ellos reconocen, al mismo tiempo, en la imagen con que aquí se encuentran el reflejo de su propio "espíritu". Se postula y se intuye, con oscuro presentimiento, la identidad de lo "subjetivo" y lo "objetivo". Pero como la ciencia no ha alcanzado todavía el grado de madurez necesario para poder apoyar o guiar este postulado, es la mística la única que, en última instancia, puede aplacar la sed de unidad del conocimiento.

## B) LA PSICOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

Los comienzos de la *filosofía italiana de la naturaleza* nos sitúan ya en una fase superior de la abstracción. En ellos —en Telesio y en su escuela— predomina también la tendencia a la observación directa y a la experiencia concreta; pero, al mismo tiempo, vemos cómo apuntan ya las primeras reflexiones acerca del proceso y de las condiciones de nacimiento de la experiencia

<sup>35</sup> Agrippa de Nettesheim, *De occulta philosophia*, lib. III, cap. 36, p. 408. Cfr. Fracastoro, *De intellectione*, lib. I (*Opera omnia*, Venecia, 1555, p. 166). "Intellectus autem divina certe et sacra quaedam res est. . . qua sola Deum ipsi similes videmur fieri ipsisque associari, qua homo denique universi huius quem mundum dicimus, speciem quandam et similitudinem prae se fert qui unus quodam modo mundus est, in quo res omnes, quae ubique sunt, caelum, aedera, inane, maria, terrae, montes, silvae, animalia et reliqua omnia reposita sunt."

misma. Se esboza ahora, en sus rasgos más generales, una teoría psicológica del conocer. Esta teoría no es aún, ciertamente, el fundamento sobre que descansa la concepción de conjunto, sino que es todavía, comparada con ésta, un aditamento puramente externo; constituye, sin embargo, y así debemos verla, un eslabón histórico que va guiándonos poco a poco hacia un nuevo planteamiento del problema.

Recordemos que las luchas psicológicas del siglo xv habían sido provocadas y estaban condicionadas por el dualismo en cuanto al concepto aristotélico del alma. De una parte, se reconocían los sentidos como fuente exclusiva e inexcusable de conocimiento; de otra parte, seguía reconociéndose en la "razón activa" una forma de conciencia capaz de existir de por sí, por su propia virtud, aparte de las sensaciones y desglosada de la existencia del cuerpo (v. *supra*, pp. 134 ss.).

Ahora, habiéndose demostrado fallidos todos los intentos conciliadores, no quedaba más que una solución radical para sustraerse a este dualismo: asegurar y desarrollar consecuentemente en todas direcciones el fundamento a que se había remitido el propio Aristóteles; dicho en otros términos, circunscribir totalmente el conocimiento dentro de los límites de la *percepción* directa. La invocación de otras instancias, tales como la supuesta función propia de los conceptos y de la inducción, no hacía sino poner al descubierto la pretensión engañosa que aquí se esconde y revelar de nuevo en las impresiones sensibles todo el contenido que estos factores parecen encerrar. La *unidad* del saber sólo puede alcanzarse y mantenerse mediante su total reducción al *objeto concreto* que las sensaciones nos transmiten.

## I

### Girolamo Fracastoro

El primer representante de la filosofía italiana de la naturaleza sobre quien debemos parar la atención es Girolamo Fracastoro, médico y naturalista. En él aparece ya bien delineado este pensamiento general a que nos referimos, aunque claramente mezclado todavía, es verdad, con elementos de la tradición escolástica.

La historia de la filosofía parece haber olvidado por completo el diálogo de Fracastoro sobre el conocimiento (*De intellectualibus*) y, sin embargo, esta obra constituye un importante nexo de unión y una acusada línea divisoria entre la escolástica y el pensamiento moderno. Es cierto que la nueva concepción va destacándose aquí poco a poco y aparece todavía, a primera vista, envuelta en el ropaje conceptual de la Edad Media, pero esto no debe desorientar a nuestra mirada en cuanto al verdadero contenido de la obra de referencia.

Fracastoro, para explicar el proceso de la percepción, recurre, sobre todo, a la teoría medieval de la "species", sin detenerse a analizar (v. acerca de esto, *supra*, pp. 57 ss.). ¿Cómo podemos nosotros llegar a tener conciencia de los objetos que no afectan directamente a nuestro yo en la proximidad del espacio; cómo podemos evocarlos en el recuerdo, cuando ya su impresión directa se ha borrado? Para Fracastoro, este hecho sólo puede explicarse mediante la intercalación de un ser intermedio que pasa a nosotros de las cosas y que se incorpora a nosotros y en nosotros permanece como un fondo fijo.

Todo conocimiento, así concebido, no es, por tanto, la captación del objeto en su propia entidad, sino simplemente su representación indirecta por medio de un símbolo sensible. Fracastoro niega expresamente que el alma ejerza, en esta representación, una actividad propia e independiente, ya que, si así fuera, tendría que adoptar frente al mismo contenido una actitud a un tiempo creadora y receptiva, activa y pasiva.<sup>86</sup>

Sin embargo, de este planteamiento del problema se desprende enseguida una dificultad interior. Al determinarse la realidad

<sup>86</sup> "In primis autem constare inter nos debet, cognitionem omnem per rerum simulachra fieri, quae aliqui spectra vocavere: nos in scholis nostra species rerum appellamus. . . Necesse igitur est demitti aliquid ab objecto, quod proxime attingat animam, atque illam mutet: tale autem non aliud esse potest, quam simulachrum et species rerum, quae extra sunt. . . Intellectio igitur non aliud certe videtur esse, quam repraesentatio objecti, quae animae interiori sit per receptam objecti speciem. . . Habet autem dubitationem quaedam, utrum quod dicimus intelligere, sit actio quaedam animae, an passio tantum. mihi autem videtur, nisi fallor, tantum pati animam intelligendo, et nihil praeterea agere" (Fracastoro, Turrinus sive de intellectione. Liber primus, *Opera*, Venecia, 1555, pp. 166 s.).

externa como una suma de cosas concretas fijas y de sus estados, el alma se convierte, a su vez, en conglomerado de imágenes representativas, cada una de las cuales se refiere a un original objetivo propio. Pero no es difícil darse cuenta en seguida de que no se agota con ello el concepto de la conciencia, pues, ahora carecen de representación psicológica suficiente todos los conceptos abstractos de relación y todos los nexos abstractos. Ninguno de ellos podría encontrar su expresión adecuada y completa por medio de una imagen completa ni por medio de una suma de imágenes de este tipo. Se plantea, por tanto, la necesidad de expresar y hacer comprender, por lo menos, indirectamente ese contenido, mediante la introducción de nuevos "órganos" y actividades del alma, en cuanto ese contenido se concede y reconoce.

Toda la psicología del conocimiento desarrollada por Fracastoro se orienta hacia esta dificultad y hacia este problema: ¿cómo de la muchedumbre de los contenidos sensibles concretos que llenan nuestro yo puede surgir, destacarse y cobrar propia sustantividad de idea de lo general, el concepto universal?

Para contestar gradualmente a esta pregunta y tratar de ir resolviendo paso a paso esta dificultad, el pensador italiano introduce una gradación de capacidades y formas de actividad del alma. Al grado inferior de la escala, consistente en la simple asimilación de las impresiones y en la combinación de las sensaciones de los diversos sentidos para formar con ellas una unidad, se enlaza aquella actividad por medio de la cual vamos *analizando en sus elementos parciales* un contenido que a primera vista se nos ofrece como un todo complejo e indiscernible. En el yo palpita, por así decirlo, un movimiento propio y un impulso interior, que lo empuja a sobreponerse a las impresiones del primer momento y a desarrollar, modelar y esclarecer la imagen confusa de conjunto con que al principio se encuentra.

Esta capacidad analítica de la conciencia —para la que Fracastoro acuña un nuevo término propio, con el concepto de la "subnotio"— se distingue de la receptividad de los sentidos en que presupone una participación *activa* del yo; y se distingue, a su vez, de los modos superiores de articulación del pensamiento en que no gira en torno al problema de lo verdadero y lo falso, es decir, en torno a un *enjuiciamiento* lógico, sino que versa simple-

mente sobre un tránsito simple y, por así decirlo, instintivo de un contenido a otro. La nueva función psicológica que Fracastoro introduce presenta, por esta su función intermedia, cierta afinidad con el concepto moderno de la asociación: es digno de notar, sin embargo, el que no se le atribuya el papel de reproducir sensaciones previamente dadas, sino que se presuponga ya su cooperación en la aparición misma del contenido de las percepciones. Sin esta capacidad de disociación, sin las operaciones sucesivas de aprehender e ir destacando los momentos especiales de un complejo, no podría llegar a comprenderse siquiera la primera materia prima de la "representación"<sup>37</sup>.

La combinación y la separación forman, en general, los rasgos fundamentales y esenciales del pensamiento, que es posible retener y poner de manifiesto hasta en sus formas y funciones más altas. Es aquí, por tanto, donde hay que encontrar la explicación del nacimiento de los conceptos generales. Al ir encontrando sucesivamente un determinado contenido concreto en una serie de combinaciones múltiples y cambiantes, aprendemos poco a poco a ir destacándolo como elemento independiente y a atribuirle una entidad propia y sustantiva, independientemente de las circunstancias accesorias y fortuitas con las que siempre aparece entremezclado.

El concepto no es, por tanto, sino la "semejanza" entre distintos complejos afines de percepciones: semejanza que podemos, sin duda, representarnos aislada del espíritu que la considera, pero no como algo real dotado de una existencia propia e independiente.

<sup>37</sup> "Voco autem subnotionem nunc eam cognitionem, qua sub uno quodam apprehenso multa aliud simul confuso quodam ordine sese offerunt, ad quae consequenter movetur anima, unum post aliud inspectura. Constat enim in animali esse motum hunc, qui non est compositio, aut ratiocinatio, in quo veritas aut falsitas sit, sed simplex et sola representatio unius sensibilis post aliud. Sed neque etiam memoria est haec operatio, tamen si memoriae assimiletur, sed natura et tempore et ratione prior memoria est... Quapropter et de ipsa diligenter quaerendum est, quoniam nihil aliud de illa haecenus determinatum video, ut par erat et oportebat. Propter quod et novo uti vocabulo coacti fuimus, cum nullum aliud huic operationi impositum videremus nomen, unde subnotionem appellavimus... Nos fecit autem motiorem hanc sensum ipse per se, sed interior anima, quae simul cum sensu actu fit et potentiam majorem habet." *Op. cit.*, lib. II, p. 179, A v B.

te. Queda explicada así su relación con la impresión sensible determinada y concreta: la "species" de que se trata, aunque no pueda, ciertamente, reproducir de un modo directo el contenido del concepto, si puede representarlo simbólicamente, por cuanto que, al pensarlo, pensamos al mismo tiempo, en él, una relación con todas las demás percepciones análogas. De por sí y en cuanto a sus cualidades psíquicas peculiares, todo contenido de conciencia es un contenido singular: sólo el punto de vista subjetivo de nuestras consideraciones puede convertirlo en "universal", cuando nosotros mismos tratemos de encontrar en él el signo de toda la clase de contenidos de que forma parte<sup>38</sup>.

Esta solución, que en la época moderna se mantiene todavía en pie en la teoría del concepto de Berkeley, desemboca, si la perseguimos retroactivamente, en el "nominalismo" escolástico.

Coincidiendo con Guillermo de Occam, Fracastoro distingue ahora entre conceptos de orden *primario* y *secundario* (intentiones primae et secundae), los primeros de los cuales versan directamente sobre objetos exteriores, mientras que los segundos se refieren simplemente a nuestros predicados acerca de los objetos, naciendo por tanto de una reflexión del entendimiento sobre sí mismo. La separación en especies y géneros pertenece exclusivamente a este segundo tipo de pensamiento: las clases que así se establecen no tienen más valor que el de otros tantos nombres y términos convencionales, cuyo tratamiento interesa más bien a la gramática y a la retórica que a la teoría del conocimiento.

Sin embargo, también esta explicación y esta distinción se revelan enseguida como demasiado estrechas para abarcar y medir la totalidad de la conciencia. Las modalidades propias de actividad del espíritu, la fantasía y el razonamiento lógico, el pensamiento abstracto y las combinaciones asociativas, no pueden encuadrarse claramente en ninguno de los dos términos de la antítesis. No podemos incluirlos totalmente en los conceptos de la primera clase, puesto que no pertenecen al mundo exterior, sino única y exclusivamente al yo: pero, dentro de éste, poseen a su vez una realidad y una verdad propias e inmutables, que las distingue de los nombres variables y arbitrarios con que se los designa. No tie-

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 177, A-D.

nen en el alma solamente su *morada*, como formas subjetivas cualesquiera, sino que tienen en ella, además, su *origen* necesario, siempre igual: es propio de ellos, no sólo un "esse in anima", sino además un "esse ab anima". Las operaciones del espíritu "son en el alma como si fuesen exteriormente": presentan el carácter de la determinabilidad objetiva y deben, por tanto, en este sentido, incluirse entre los conceptos de orden primario, aun no poseyendo existencia objetiva<sup>39</sup>.

Vemos, pues —y más adelante podremos seguir aún más claramente esta trayectoria—, cómo es precisamente el problema central de la *conciencia de sí mismo* el que, en último resultado, viene a romper el marco y el esquema trazados por una psicología sensualista del conocimiento. En realidad, para conceder al alma su "realidad" propia y peculiar, Fracastoro se ve empujado a abrazar la misma doctrina averroísta del intelecto uno y universal, lo que vale tanto como admitir de nuevo la hipótesis de un alma "general", en contradicción con su propia teoría del conocimiento.

Hay, además, otro problema que en este punto se abre paso y se impone. Cuando Fracastoro se proponía demostrar el nacimiento de lo general partiendo de lo particular, su interés iba dirigido exclusivamente a los *conceptos genéricos*, no a las *relaciones* o universales del espíritu y a su validez. Ahora bien, ¿se agota con ello el problema? ¿Acaso es admisible equiparar directamente conceptos como los de espacio y figura, magnitud y número, al concepto de "lo blanco", por ejemplo, que abstraemos de percepciones concretas como las de la nieve y la leche? <sup>40</sup>

<sup>39</sup> "Dubitabitur autem fortasse de ipsismet operationibus animae ut intelligere, abstrahere, imaginari, caticinari, subnoscere... utrum primi vel secundi conceptus dici debeant, quando esse in anima omnia haec habent. Ad quod... licendum est operationes hasce animae debere dici potius esse ab anima, quam in anima esse habere, sicut accipimus nunc esse in anima, ut distinguitur ab esse extra animam. Quae enim concipiuntur secundum esse, quod habent in anima, duplex esse habent, alterum extra animam, alterum in anima, et operationes praedictae intelligere, abstrahere, et alia non habent hoc esse duplex, sed solum ab anima et in anima sunt. Sunt autem in anima, ac si extra essent, quare primi conceptus sunt, super quibus et secundi fieri possunt." *Op. cit.*, lib. II, p. 192.

<sup>40</sup> "Sicut autem e lacte et nive universale albedinis fit, ita et conjunctum sua universalia et ideae extrahuntur; quare et universale loci, et figurae, et quantitatis, et numeri, et aliorum conficitur." *Op. cit.*, lib. I, p. 177 B.

Hemos de ver cómo todavía entre los filósofos de la naturaleza se plantea esta dificultad, aunque sólo llegará a cobrar, ciertamente, claridad completa una vez que el progreso mismo de la ciencia afirme, eleve a conciencia y haga que sea reconocido el postulado de una lógica de las relaciones.

## 2

## Telesio

Fracastoro, como hemos visto, recogió el concepto escolástico de la "species", aunque aspirando a conciliar y superar la antítesis entre las especies "sensibles" y las "inteligibles". El mismo camino sigue la doctrina de Telesio. Aquí no se trata ya, sin embargo, de indagaciones psicológicas aisladas, sino que el problema del conocimiento se erige ahora sobre la infraestructura creada entre tanto por toda la *teoría de la naturaleza*.

El proceso del conocimiento se encuadra dentro de la conexión general de los problemas biológicos y se supedita a ella: se proyecta sobre el problema de saber cómo la *vida del todo*, que es la misma y existe por igual en cada una de sus partes, se trueca y se convierte bajo especiales condiciones en una serie de *sensaciones* individuales. "Conocer" significa "padecer": significa renunciar a la propia vida, para asimilarse y reproducir una vida ajena. Pero no se trata de expresar esta transformación de un modo abstracto, sino que, con arreglo al modo de pensar y de exponer de la filosofía de la naturaleza, encarna y se representa en una intuición inmediata.

Toda vida es el resultado de la acción de dos potencias en pugna, del juego mutuo desarrollado sobre la materia de por sí inerte y que se conserva siempre en una cantidad constante, por las dos fuerzas fundamentales del *calor* y el *frío*. La variedad de las formas de la naturaleza brota del variable y diverso grado de participación en estos dos términos antagónicos.

De este modo, todas las diferencias cualitativas, y con ellas todas las diferenciaciones individuales del ser, se retrotraen a una sola forma fundamental originaria de la acción. Todas las cualidades perceptibles por los sentidos se reducen a diferentes clases

de movimiento, todas las diferencias de la materia una a los diferentes grados de condensación, según la acción ejercida, en múltiple gradación, por el calor y el frío.

Así también las *sensaciones* son posibles solamente por el hecho de que se conecte con la "sustancia" anímica y se transfiera a ella un movimiento de determinadas características y velocidad existente en el exterior. Aristóteles había descrito el pensamiento en general como el "contacto" del *voûs* con lo pensado: este concepto se enfoca ahora con mayor amplitud, dándole una interpretación más seria y plenamente sensible.

Todos los tipos de conocimiento son simplemente modalidades especiales de la *percepción del tacto* y se hallan condicionadas por la mayor o menor proximidad en el espacio entre el objeto y el "espíritu". Este debe concebirse, por tanto, como algo absolutamente corpóreo, puesto que asume en sí directamente los movimientos corporales: Telesio lo describe, en efecto, como una sustancia fina y sutil, a manera de un medio elástico, que percibe, imita y trasplanta cuantas vibraciones le llegan de fuera.

Contribuyeron principalmente a perfilar esta concepción fundamental las influencias de los estoicos y su teoría del *pneuma*. Las cosas actúan sobre nosotros según el grado en que en ellas se mezclan el calor y el frío, mediante la extensión y la condensación de esta materia sutil ("spiritus"), que, aunque invisible, debe concebirse como continuamente extendida a través de todo el sistema nervioso. No se plantea a este propósito la cuestión de saber cómo los diferentes movimientos de la materia anímica fundamental penetran como tales en la conciencia, cómo se relacionan entre sí y se entrelazan en unidad. La hipótesis simplista de la animación general de la materia descarta de antemano toda reflexión relacionada con estos puntos.

La concepción que Telesio toma como fundamento no puede, por tanto, ser calificada de "materialismo", en el sentido estricto de la palabra: cuando la *función* de la conciencia no aparece todavía lógicamente destacada como algo propio e independiente, cuando se funde todavía directamente con las cosas corpóreas, falta la primera premisa para poder hablar, no ya de la peculiaridad de lo anímico, sino ni siquiera del concepto puro de la materia, entendido en un sentido científico.

Ahora bien, la primacía de la sustancia espiritual se expresa solamente en el hecho de que se halla en condiciones de retener por mucho tiempo los movimientos en ella producidos y de provocarlos en sí misma, por su propia voluntad o respondiendo a un impulso exterior. Sobre esta capacidad de producción, que viene a añadirse a la capacidad originaria de percepción, descansa toda la actividad intermedia del razonamiento y todas las combinaciones pensantes del espíritu.

El "entendimiento" no es otra cosa que la aplicación en todos y cada uno de sus aspectos de aquella actividad primitiva a la que llamamos "memoria" psicológica. Nuestra penetración en la esencia de las cosas se basa siempre en la posibilidad de reconocer como tales semejantes impresiones y de pasar de las percepciones parciales que nos son dadas directamente al complejo total en el que con anterioridad se nos han presentado en la experiencia. Así, por ejemplo, partiendo de unas cuantas cualidades conocidas de un objeto dado —de su dureza, supongamos, de su maleabilidad, de su color— llegamos directamente a la representación de ese todo empírico que caracterizamos con el nombre y el concepto de "oro".

Toda vida y todo progreso del conocimiento tienen su fuente en este tipo de *conclusiones analógicas*, en una simple conjetura basada en el recuerdo asociativo. El "intelecto" no es de por sí, en cierto modo, más que un órgano sensorial específico por medio del cual podemos captar lo lejano, lo que no ejerce ninguna influencia directa sobre nosotros. Claro está que semejante concepción, comparada con la percepción del objeto mismo, resulta siempre necesariamente imperfecta y llena de lagunas. El pensamiento no brinda ninguna crítica, ningún control de los sentidos, sino solamente un expediente al que se recurre cuando nos falta una sensación directa. Ponerlo por encima de los sentidos equivaldría a colocar el medio más alto que el fin, el único que puede infundir a aquél su significación; equivaldría a perder de vista la auténtica meta del conocimiento, para no ver más que su instrumento fortuito y externo<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> "At non modo res sensu perceptas motusque, quibus ad iis commotus est, absentes itidem cessantesque recolere et quodam sentire pacto... spiritui latum videtur, sed rerum itidem, quarum conditio quaequam manifesta, reli-

Se ha querido ver en Telesio, a la luz de estas afirmaciones, un precursor del *sensualismo*, sin dar con ello, pese a toda la coincidencia exterior que pueda apreciarse en cuanto a las tesis centrales, en el blanco de lo que constituye el centro y la peculiaridad histórica de su doctrina. En el *sensualismo*, aunque sea de un modo incompleto, predomina sin embargo el interés del *conocimiento*: lo que se propone es encontrar el camino que lleva de las sensaciones y las impresiones a los datos objetivos. La *psicología* es, para él, el punto de partida y la instancia suprema llamada a esclarecer también los conceptos fundamentales de la *física*.

Pues bien, la doctrina de Telesio procede en sentido inverso: parte de un determinado dogma fundamental de la *física*, buscando luego el tránsito a la *fisiología*, que para Telesio coincide siempre con la *psicología*. Las cosas son lo evidente por sí mismas y lo dado; la sensación y la conciencia solamente un problema parcial dentro del mundo de los objetos. No se plantea para nada la cuestión de saber cómo es posible que los objetos rígidos y definitivos se transformen en el flujo y el proceso de la conciencia. El proceso del conocimiento se concibe y describe simplemente como el paso de *una cosa a otra cosa*.

Esto se destaca claramente, sobre todo, en la *teoría de la visión* de Telesio. Basta compararla, por ejemplo, con la teoría de la última época de Berkeley, para ver claramente qué separa a aquélla del *sensualismo* filosófico. Sólo admitiendo la existencia de un *medio* corpóreo especial entre ambas puede darse la posibilidad de que las cosas exteriores se reflejen en nosotros en sus diversas formas y en sus diferentes colores, que el espíritu las con-

quae occultae sunt, has itidem iis intueri in rebus, quibus illa inesse concepta sit et quae totae perceptae ei sunt: quod intelligere vulgo dicitur, quod quae... existimari vel potius commemorari dicendum est... Siquidem conclusio omnis alicui innotuit et ab aliquo pendeat et contineatur in aliquo recessu est, quod admiserit vel statim admittat spiritus, huiusmodi sensu perceptum sit, summe est necessarium. Itaque intellectionis cuiusvis principium similitudo est sensu percepta, intellectio vero ipsa (quae vere intellectio non est sed... existimatio vel potius commemoratio quaedam) sensus quidam, imperfectus nimirum et per similitudinem, non scilicet a re, quae intelligitur... sed a sensu factus, quem similibus a rebus fieri percepit spiritus... Itaque huiusmodi intellectio longe est sensu imperfectior". Telesio, *De rerum natura*, VII 3; pp. 878 s.

tinga y reproduzca con sus movimientos correspondientes y adecuados. La luz, que baña y penetra los objetos, asume en sí todas sus propiedades y formas, para transmitir las a la sustancia animada. Ésta, al experimentar por la acción de los diversos objetos un cambio en su *estado de movimiento*, reviste, por decirlo así, todas sus cualidades, lo que le permite seguir determinando, a su vez, el movimiento del espíritu de múltiples modos y en una sucesión de cambios incesantes.

En este proceso, no son las cosas mismas, sino que son, al mismo tiempo, sus múltiples *relaciones* las que así cambian: no "vemos" directamente tan sólo la claridad y los colores, sino que "vemos" también los espacios que median entre los objetos, y nos representamos, de este modo, su situación y su ordenación. Todas estas determinaciones se truecan sin más en "afecciones" de la luz, para convertirse luego en otras tantas "afecciones" del espíritu<sup>42</sup>.

La concepción psicológica aquí preconizada encontrará luego su desarrollo metafísico en Patrizzi. La luz, en él, como algo necesariamente inherente a los cuerpos, pero que, por su misma esencia, escapa de otra parte a lo corporal, es concebida a modo de un elemento "mediador" entre la materia y lo inmaterial, entre lo material y lo divino<sup>43</sup>.

El punto de vista en que estas doctrinas se sitúan difiere mucho, como se ve, de toda teoría psicológica del conocer, cualquiera que sea la tendencia que ésta abraza. Cuando se parte del conocimiento, surge necesariamente el problema de demostrar las diversas relaciones posibles entre las cosas y sobre todo, por tanto, su magnitud y la distancia que las separa, como relaciones complejas que deben derivarse de elementos originarios; relaciones que, por tanto, no deben presuponerse como factores preexistentes, sino reducirse a las condiciones que les dan vida. La *coordinación* entre las mismas sensaciones simples y la *ordenación* bajo la que se presentan ante nosotros queda, aquí, incondicionalmente descartada, sea cual fuere, entre estos dos, el factor que se considere como objetivamente primario.

<sup>42</sup> Telesio, *De rerum natura*, lib. VII, caps. 17 ss.; pp. 853 ss.

<sup>43</sup> V. Patrizzi, *Nova de universis philosophia*, Panaguglia, p. 2.



El modo como Telesio concibe y enjuicia la *matemática* revela de un modo especialmente claro que la separación a que nos referimos no se da en este pensador. No sólo destaca el carácter intuitivo de sus rasgos fundamentales, sino que los axiomas geométricos se funden, para él, directamente, con los testimonios empíricos acerca de los objetos concretos de las percepciones. La asociatividad de la "semejanza", la inducción y la analogía son en uno y otro campo el principio gobernante. "Definimos" un círculo o un triángulo cuando atribuímos a estas figuras todas aquellas cualidades que los "sentidos" descubren en ellas.

Sin embargo, hasta ahora, los sentidos se referían solamente a los objetos físicos: según los principios del sistema, sólo podía afectarles aquello que participara en las fuerzas del calor y del frío. Bien mirada la cosa, su función tiene que fallar, por tanto, ante la nueva clase de contenidos. No cabe tampoco la salida de que estos contenidos deben seleccionarse y derivarse de los objetos de la experiencia por vía de *abstracción*, ya que para demostrar las formas matemáticas puras de la materia abigarrada de las sensaciones sería necesario recurrir siempre a un punto de vista propio del pensamiento, es decir, a una *actividad* del espíritu que, partiendo de este criterio, no podría ni comprenderse ni razonarse.

Esta contradicción se pone al descubierto con especial claridad en el concepto del "espacio puro", al que Telesio se atiene expresamente, más aún, que se ve obligado a tolerar y reconocer como necesaria premisa de su *concepto del cuerpo* (v. *infra*, C). ¿Cómo podría sernos "dado" o asequible nunca por medio de los sentidos el contenido de este concepto que Telesio postula?

En términos generales, puede afirmarse que toda concepción que parta de las cosas como de existencias cerradas y preexistentes, no puede ya asignar ningún lugar ni significación alguna a las relaciones puramente conceptuales: para este criterio, el pensamiento y el espíritu mismo acaban convirtiéndose necesariamente en cosas y hasta diríamos, en última instancia, que en *cuerpos*. Esta consecuencia, que la mayoría de las doctrinas posteriores intentarán velar y atenuar, se nos revela aquí, en esta fase simplísima de los comienzos, con toda su crudeza y sinceridad, como en un ejemplo típico.

Así, pues, Telesio, en fin de cuentas, aparece divorciado del *nuevo pensamiento*, en que radica la ciencia moderna de la naturaleza, aun allí donde más se acerca a sus resultados. La contradicción que queda flotando en su doctrina podría caracterizarse desde el punto de vista histórico, en las siguientes palabras precisas: el concepto aristotélico de la *forma*, superado en la física, sigue imperando en la *psicología*. Sobrevive en el concepto platónico de la *species* y en la concepción según la cual las cosas humanas, en el proceso del conocer se transfieren al espíritu con una parte de su esencia y se transforman en él. Pues bien, esta concepción no puede desarraigarse del suelo de la metafísica aristotélica, del que ha brotado (cfr. *supra*, pp. 57 ss., 103 s.). El ser potencial "espiritual" que esta metafísica atribuía a las cosas naturales, ha desaparecido; pero si, a pesar de ello, el proceso del conocer sigue interpretándose y describiéndose desde el punto de vista tradicional, necesariamente tiene que convertirse en un tránsito puramente *material* entre los objetos y la conciencia.

Estos problemas y estas dificultades siguen haciéndose sentir entre los sucesores de Telesio. La Academia de Cosenza, fundada por él, se convierte en el primer centro fijo de investigadores dedicados a acopiar y describir de un modo exacto los hechos físicos concretos; pero la muchedumbre de observaciones que va acumulándose queda, por el momento, sin ordenar ni clasificar, sin plasmarse en formas metódicas seguras.

Con Patrizzi, cuya *Nueva Filosofía* representa, a la par de la obra principal de Telesio, el ensayo más importante de explicación unitaria e independiente de la naturaleza, vuelve a encausarse totalmente el problema de los orígenes del conocimiento por los derroteros del *neoplatonismo*. Aunque el "logos" se distingue del Ser divino primigenio, no puede, sin embargo, llegar a perder nunca totalmente la conciencia de su origen. El "apercibirse" de sus conexiones con el Ser supremo y el amor que brota de este conocimiento forman la esencia interior y el impulso fundamental del intelecto, el cual debe retornar a la consideración de sí mismo y de su causa, para redescubrir y comprender en ello, indirectamente, todas las demás cosas.

Todo saber no quiere ni persigue otra cosa que la unión con el objeto, es decir, en último término, la disolución en el ser ab-

sóluto: la palabra "cognitio" —se nos dice, jugando con la etimología— es sinónimo de "coitio cum suo cognobili".<sup>44</sup>

Una vez más comprobamos cuán cerca se halla de la "mística" especulariva el "empirismo" de la época. La combinación y la amalgama de estos dos rasgos volverán a presentarse ante nosotros, una vez más, con sello individual muy característico, en el hombre que pone fin a la trayectoria de la filosofía de la naturaleza. En la metafísica de Campanella se condensan de nuevo todos los motivos discursivos de la época y se compendian en una unidad todos sus antagonismos.

## 3

## Campanella

La teoría del conocimiento de Campanella está informada de un extremo a otro por la misma profunda contradicción característica de toda su filosofía, de su naturaleza y de su personalidad. Vuelven a manifestarse en este pensador, con toda energía y brusquedad, las mismas tendencias en pugna que agitan a la época del Renacimiento. Este hombre, cuyo nombre ha quedado en la historia como el de un profeta y un mártir de sus ideas políticas y sociales, preconiza y defiende en su escrito sobre la monarquía española, una vez más, el riguroso ideal de la jerarquía heredado de la Edad Media. Y habiendo abogado en su apología de Galileo por la libertad de la investigación científica, se mantiene, sin embargo, por razones internas y externas, sujeto a la disciplina del fallo condenatorio emitido por la Iglesia contra el nuevo sistema cósmico. La misma obra que traza el bosquejo de la psicología sensualista sigue marchando todavía, a pesar de ello,

<sup>44</sup> V. Patrizi, *op. cit.*, *Panarchia*, lib. XV, pp. 31 s. "Dum a patre emanans verbum eam sui emanationem sentit ipsum; est enim et ipsum patris sapientia... Persentit ergo se a primo emanare et in essentiam venire et vitam. Et persentiscentia (ut ita vocem) in se vertitur et in patrem amore ardentissimo convertitur. Ea versione et conversione et se et patrem agnoscit et cognoscit... Intellectio haec intuitus quidam est in patrem... Haec est propria intellectus operatio in se et in causam suam conversio. Et per suam essentiam intueri alta".

sobre las huellas de los primeros rudimentos de la magia y de sus influencias. Sobre una concepción de la naturaleza basada en los principios de Telesio y en la que se invoca constantemente la experiencia y la observación, se erige una metafísica que, por su estructura y su construcción interior, recuerda todavía de lleno a Tomás de Aquino.

Todas estas contradicciones de la concepción del mundo y de la vida de Campanella encuentran su reflejo y su expresión en su teoría del conocimiento, en la que, de una parte, se supedita la conciencia a las cosas, considerándolas como resultado de ella, mientras que, de otro lado, se la presenta, en un nuevo conato de interpretación, como el *punto de partida* y el fundamento de toda certeza.

La obra peculiar de Campanella consiste precisamente en haber desarrollado hasta en sus últimas y más radicales consecuencias los principios establecidos por la filosofía de la naturaleza en cuanto al modo de concebir el conocimiento, llevándolos con ellos, inmensurablemente, hasta un punto en que estos principios tienen necesariamente que abolirse por sí mismos.

El espíritu sólo puede percibirse del mundo exterior convirtiéndose en él y repitiendo su ser en sí mismo. Para que el yo pueda llegar a comprender la multiplicidad de las cosas, tiene él mismo que trocarse en la diversidad de éstas: "*cognoscere est fieri rem cognitam*". Es cierto que la "forma" del objeto conocido —reserva que Campanella intenta hacer a la concepción de Aristóteles y a la de Telesio— no puede transferirse directamente a la conciencia, pues ello significaría tanto como que sujeto y objeto perdieran su propia naturaleza en el proceso del conocer. En estas condiciones, el espíritu sería incapaz de asumir un nuevo contenido y de referirlo comparativamente al primero, mientras se hallase ocupado en éste y absorbido en cierto modo por él.

En vez del *tránsito* total de la forma, se afirma solamente, ahora, la determinabilidad por medio de ella, en la que el yo experimenta un cambio que afecta solamente a su estado externo, pero no a su esencia. El concepto de la "informatio" es complementado y sustituido, así, por el de la "inmutatio", aunque se retiene como nota común el criterio de que todo conocer implica un "padecer" bajo la acción del objeto exterior. Sin embargo, basta

con que éste actúe sobre nosotros con cualquiera de sus cualidades concretas y especiales, para que inmediatamente podamos construirlo en la totalidad de sus características por medio de la inferencia analógica y de la combinación asociativa<sup>45</sup>.

Campanella expone esta idea con los conocidos símiles filosóficos y en el consabido lenguaje figurado: cada impresión deja en nuestro espíritu una huella y una "cicatriz", por así decirlo, que permite evocar, en determinadas condiciones, el contenido originario y representárselo de nuevo en la conexión en que primero apareció. Y como todo efecto se reduce, en último resultado, a un movimiento, y el movimiento sólo puede ser recibido y transmitido por los cuerpos, se sigue de aquí que el alma sensible se halla dotada de facultades y fuerzas corpóreas que se asemejan y corresponden simbólicamente a las de la materia exterior. Sólo por ser en sí mismo susceptible de movimiento puede el espíritu captar las vibraciones de los sonidos, del mismo modo que por ser en sí luminoso puede captar la luz y todas las variadas determinabilidades que en ella se reflejan.

Pero las percepciones de los sentidos, serían, por otra parte, inexplicables si mediase una absoluta identidad por ambos lados, pues todo efecto presupone una tensión entre estados desiguales y un equilibrio que entre ellos se establece. De aquí que la luz "innata" del alma difiera de la luz exterior, no en cuanto a la materia, pero sí en cuanto al estado de movimiento. La acción mutua entre ambos se ejerce a la manera como el agua corriente agita el espejo terso de un estanque, al derramarse sobre él<sup>46</sup>. El alma sensible no retiene las impresiones como las imágenes pintadas sobre un lienzo, sino al modo como los movimientos se conservan en el aire, infiriendo de ellos la causa que los produce.

Huelga, por tanto, admitir una especial capacidad psicológica de reproducción, del mismo modo que no es necesaria una función especial del espíritu para explicar la combinación de las impresiones concretas. Son, en uno y otro caso, los movimientos

<sup>45</sup> V. Campanella, *De sensu rerum et magia*, I, 4, p. 12; II, 15, pp. 101-102. *Realis philosophiae epilogisticae partes quattuor*, ed. Tob. Adami, Frankfurt, 1623. Pars prima: Physiologica, cap. XVI, arts. 2 ss., p. 176; cfr. *Metafisica*, parte II, lib. VI, cap. VIII (parte II, pp. 58 ss.).

<sup>46</sup> *Metafisica*, parte I, lib. I, caps. V y VI (parte I, pp. 44 ss.).

correspondientes los que directamente se renuevan o se funden entre sí<sup>47</sup>.

En toda esta exposición se manifiesta de nuevo la tendencia a mantenerse fiel a la concepción peripatética general acerca de las relaciones entre el pensar y el ser, a la par que a traducir los resultados a que Aristóteles llegaba desde el punto de vista de la metafísica al lenguaje de la filosofía y de la teoría empírica de la naturaleza (cfr. *supra*, p. 259). Pero este pasaje nos revela, al mismo tiempo, claramente que esta transmutación constituye un esfuerzo vano y que lo primero que hay que hacer, para poder encontrar el verdadero paso de la escolástica a la ciencia exacta, es proceder a una crítica interior, lógica de la posición de conjunto que la filosofía peripatética adopta ante el problema del conocimiento.

Campanella, en cambio, se limita a ofrecernos una nueva descripción del viejo y tradicional contenido, la cual es, además, en sí misma, insuficiente y contradictoria. Pueden dos movimientos enlazarse y fundirse en un nuevo movimiento concreto, de dirección y velocidad únicas; pero, cuando tal ocurra, no podremos ya distinguir en el resultado total de los dos factores componentes, que se disolverán y desaparecerán en él. Lo característico de la "síntesis" espiritual es, por el contrario, el hecho de que los elementos que en ella se combinan para formar una unidad conservan, en cuanto tales, su fisonomía propia y su determinabilidad individual. También las analogías de la mecánica se detienen ante el límite que marca la capacidad de la conciencia de "representarse" lo pasado por lo presente: el alma sensible, tal como Campanella la describe, sólo podría, en el mejor de los casos, percibirse de su estado momentáneo de movimiento, pero nunca separar y distinguir en él la "huella" del pasado de la impresión directa del objeto.

Y partiendo de la equiparación entre las percepciones de los sentidos y las representaciones reproductivas, la nivelación va aún más allá, puesto que, sobre la base de la concepción filosófica de la unidad, se inscriben el pensamiento y el concepto en el mismo círculo delimitado y cerrado por la sensación.

<sup>47</sup> *Metafisica*, parte I, lib. I, cap. VI, art. VI (parte I, pp. 53 r.).

No hemos de seguir en detalle toda esta línea de razonamiento, ya que no hace más que repetir fielmente los argumentos de Telesio. El *razonamiento* discursivo no posee ninguna significación propia junto a la percepción y por sobre ella: su función se reduce a completar, con arreglo al principio de la analogía y la anticipación asociativa las lagunas de nuestra experiencia que no puede llenar directamente la observación de los sentidos. A esta clase de proceso se reducen todas las relaciones y categorías de la ciencia pura, los conceptos del tiempo y el espacio, del hacer y el padecer, de la forma y la materia.

Cuando Aristóteles reduce la función de los sentidos a darnos a conocer el "qué", no el "porqué" de un objeto, establece también un criterio inaceptable. *Fundamentar* y derivar un contenido equivale a apoyar en un origen seguro lo que de por sí es incierto e insuficiente. Las impresiones de los sentidos, por el contrario, descansan sobre sí mismas y llevan en sí, directamente, la garantía de su certeza; es precisamente esta ventaja y este privilegio que las caracteriza lo que las sustrae a la necesidad de seguir investigando hasta encontrar "fundamentos" más remotos en que se apoyen. Si la necesidad de la deducción "racional" se mantiene en pie, ello es precisamente prueba de que aún no se ha alcanzado la suprema meta de la evidencia, de que se echa de menos todavía un último punto de apoyo, que sólo la percepción inmediata nos puede ofrecer. De aquí que la razón, que se encarga de destacar las características comunes de un grupo de objetos, no puede compartir en punto a determinabilidad con las sensaciones, en las que se nos revela la concreción total de un objeto: es un "sentido imperfecto", que capta el objeto, no en su propia naturaleza, sino en su semejanza genérica con otras cosas de la misma clase<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> "Reddere causam est declarare, unde sit, quod incertum est; sensus autem certus est nec probationem quaerit, ipse enim probatio est. Ratio autem est incerta notitia ideoque indiget probatione et quidem, quando probatio adducitur ex causa, ex illa sensatione petitur certa... Ratio est sensus quidem imperfectus, extraneus et non proprius, sed in simili; nihilominus per illam licet Deus, ut omnia indagare et scire possimus, licet non perfecte." *De sensu rerum et magia*, II, 30; pp. 174 ss., p. 183. Cfr. *Realis philosophiae epilogisticae pars I: Physiologica*, cap. XVI, arts. V y VI, pp. 184 ss.

Ahora bien, todas estas manifestaciones encuentran en la metafísica de Campanella, desde el primer momento, una contrapartida característica, que las corrige y las complementa. La obra de Campanella comienza con el desarrollo de una *teoría del escepticismo*, que, aun no llegando a afirmarse nunca como una teoría propia y definitiva, se acredita, sin embargo, por la minuciosidad y la precisión con que su autor la expone, como un factor condicionante de importancia en la trayectoria lógica general.

Y, bien mirada la cosa, vemos que el escepticismo es, en efecto, el término correlativo natural y el reverso necesario del *ideal de conocimiento* propugnado por Campanella. Se nos dice que las cosas exteriores sólo son captadas por nosotros en los movimientos propios de nuestro espíritu, pero ¿por qué medio podemos aprender a distinguir los movimientos fortuitos de los esenciales, es decir, los adiramentos extraños del verdadero ser del objeto?

Jamás escapamos del círculo de la subjetividad, pues "cada cual posee su propia filosofía, según el distinto modo como las cosas actúan sobre sus sentidos". Y no se crea que podemos llegar a sobreponernos a esta limitación individual recurriendo a otro medio, a un medio superior, de la conciencia, ya que todos ellos se hallan, como hemos visto, circunscritos e imbricados en la condicionalidad de los "sentidos".

El concepto general abstracto, al que se suele encomendar la misión de penetrar en la "esencia" de las cosas, es incapaz de ello, por su origen. Quien sólo conoce la "esencia" del hombre, es decir, los rasgos y características generales que se dan por igual en todos los individuos de la especie humana, no puede llegar a penetrar en las variedades y diferenciaciones que forman el ser real de este o aquel individuo.

Se nos revela aquí una antinomia interior, a la que necesariamente nos retrotrae, una y otra vez, todo conocer humano. "Conocer" significa para nosotros compendiar en una fórmula abreviada una variedad infinita de impresiones y de casos concretos; pero ¿quién nos asegura que en esta labor de "abstracción", evidentemente necesaria, no pasamos por alto y sacrificamos precisamente los elementos esenciales del caso? Creemos ir ascendiendo a una generalidad cada vez más alta a medida que vamos prescindiendo de más y más características particulares, pero lo

que con ello hacemos, en realidad, es perder cada vez más de vista los contornos claros y nítidos de lo concreto, trocando paulatinamente tanto la amplitud de la imagen con su confusión.<sup>49</sup>

La tradicional antítesis lógica entre el contenido y el alcance de los conceptos entraña, en realidad, una dificultad interior y un problema que no es posible resolver partiendo de las premisas de Campanella. Si al conocimiento se le asigna de veras, seriamente la función de reproducir directamente y una por una las cosas existentes, los mismos conceptos genéricos se convertirán en formas rígidas y reales, en copias de los objetos, que no tendrán, sin embargo, la lozanía originaria de éstos, sino que los calcularán solamente de un modo superficial y apagado. Cada nuevo paso en cada nueva realización del pensamiento van desviando la imagen cada vez más de la esencia originaria de la realidad.

Esta objeción y esta dificultad sólo pueden llegar a esclarecerse y eliminarse de verdad con la nueva forma de la *lógica*, que nace a la par con la ciencia moderna. La auténtica *generalidad* que esta *lógica* postula y garantiza no corresponde ya a las cosas genéricas, sino a los *juicios* y *relaciones* fundamentales que dominan y gobiernan el proceso de la experiencia.

Se parte, aquí, de *leyes* y *relaciones* a las que, como a las formas matemáticas puras, no corresponde directamente, de momento, ninguna imagen empírica concreta. Si luego se formula el postulado de una determinación más concreta, sólo se le podrá dar satisfacción descubriéndose, a su vez, una nueva relación que venga a completar la anterior y a entrelazarse con ella. Pero el caso particular considerado no será nunca, desde este punto de vista, más que el punto de intersección en que se cruzan varias leyes: lo general se revela siempre, aquí, como el medio y el motivo eternamente fecundo que nos enseña a *descubrir* lo concreto. Solamente por este camino podemos llegar a comprender el conocimiento, en efecto, como un acto gradual y progresivo de *determinación*, mientras que cuando se lo aborda por el camino de la "abstracción" se nos revela, por el contrario, como un proceso creciente de *indeterminabilidad*.

Campanella se vuelve de espaldas a esta solución porque por

<sup>49</sup> V. Campanella, *Metafísica*, pars. I, lib. I, cap. I, arts. 1-14. Véase especialmente parte I, pp. 7 ss., p. 11.

se de un concepto de la *experiencia* distinto del de la nueva ciencia. Para él, la *inducción*, que pretende constituir también el fundamento de los axiomas y principios universales, no es otra cosa que un simple acopio, una mera acumulación de observaciones concretas: "experimentorum multorum coacervatio". Con esta sola frase, se aparta Campanella del ideal de la experiencia profesado por Galileo. Gusta de repetir, como éste, que la filosofía se halla escrita única y exclusivamente en el libro de la naturaleza, que se halla abierto ante los ojos de todos; pero las letras, los signos con ayuda de los cuales podemos descifrar sus secretos no son, según él, "las líneas, los triángulos y los círculos" sino las cualidades y las percepciones subjetivas de los sentidos.

Es evidente que, desde este punto de vista en que se sitúa, no pueden llegar a despejarse, en el plano de los principios, las objeciones escépticas que él mismo se pone, las cuales descansan sobre la base de su concepto del conocimiento y se hallan ya implícitas en él. Precisamente por ello son algo más que simples aditamentos retóricos de su metafísica, como a primera vista podría creerse: encierran, al mismo tiempo, una actitud de introspección, que lleva a nuevos problemas.

No es sólo el objeto, es también el sujeto mismo del conocimiento el que ahora se ve en el trance de perder su verdad y su entidad. El yo se enajena a sí mismo en el acto del conocimiento: pierde su propio ser, para trocarlo por un ser extraño. "Comprender" las cosas equivale a dejarse captar por ellas y a desaparecer en ellas. No existe, pues, ninguna barrera que separe el saber de la locura: "scire est alienari, alienari est insanire et perdere proprium esse et acquirere alienum: ergo non est sapere res, prout sunt, sed fieri res et alienatio. Sed alienatio est furor et insaniam, tunc enim insanit homo, cum in aliud esse convertitur".<sup>50</sup>

La reflexión se detiene ante esta extrema paradoja, la cual, sin embargo, debemos reconocerlo, se desprende necesaria y consecuentemente de esta dirección del pensamiento, una vez adoptada. Nos vemos remitidos ahora a dos caminos distintos para la solución del problema, por cuanto que se aplica un nuevo criterio de una parte al concepto del *ser* y de otra parte al concepto del

<sup>50</sup> L. c., art. IX (parte I, p. 20).

sujeto, es decir, de un lado a la metafísica y de otro lado a la psicología.

El yo y su objeto no son dos potencias extrañas la una a la otra, por cuanto que ambas brotan del mismo fundamento primero de las cosas y apuntan siempre hacia él. Recordemos cómo era precisamente el encuadramiento del yo en la conexión ordenada de la naturaleza del universo la que encerraba el germen y el impulso para el escepticismo moderno, pues ¿cómo era posible —se preguntaba— que la parte dominara conceptualmente al todo, al que en el plano causal se hallaba sometida? (cfr. *supra*, pp. 119 s.).

Campanella repite esta pregunta;<sup>51</sup> pero la respuesta, para él, va ya implícita en la concepción metafísica de que parte. La transformación del yo en las cosas sólo aparentemente hace que aquél se desvíe de su propia naturaleza, en cuanto que todos los objetos son partes y revelaciones de la *divinidad*, por lo cual, en última instancia, nos retrotraen a la verdadera fuente del yo.

De este modo, viene la *teología especulativa* a taponar el vacío que no acierta a llenar la *lógica*. El ser concreto sólo posee firmeza y consistencia cuando contiene en sí las determinaciones originarias del ser absoluto, las tres “primariedades” del poder, la sabiduría y el amor, compartiéndolas en la medida de su perfección.

El modo como desarrolla Campanella este pensamiento combina en peculiar amalgama los nuevos principios de la filosofía de la naturaleza con la psicología metafísica del amor, tal como la había expuesto Santo Tomás de Aquino y como, en la época moderna, volverá a presentársenos, con sentido poderoso y profundo, en el Dante. El amor, en que todo ser se envuelve a sí mismo y envuelve todos los objetos exteriores que apetece, tiende siempre directamente al ser divino: el individuo perdería necesariamente su existencia tan pronto como pudiera despojarse de este su íntimo impulso fundamental.<sup>52</sup> Y como toda aspiración tiende inconscientemente a esta suprema y última unidad, tenemos que el acto

<sup>51</sup> L. c., art. I (parte I, p. 6).

<sup>52</sup> Cfr. *Metafísica*, parte III, lib. XVII, cap. II, art. I (parte III, pp. 244 ss.). De sensu rerum et magia, II, 30, pp. 184 ss. Cfr. con esto Dante, *Purgatorio*, 17.

del *conocer* no es sino la fusión con la razón suprema y universal: en Campanella encontramos, como en San Agustín y en Ficino, la tesis de que todo saber puro y “apriorístico” que no se apega a los ejemplos concretos suministrados por los sentidos es una intuición de las cosas en Dios.<sup>53</sup>

Pero aún nos lleva a penetrar más hondo en el verdadero centro del problema la segunda dirección del pensamiento, que nos acerca de un modo inmediato a los comienzos de la filosofía moderna. La duda misma implica ya una certeza: quien duda proclama con ello que sabe lo que significa la “verdad” y el “saber”, ya que de otro modo no podría emplear estos dos conceptos como pauta ni siquiera en un sentido negativo. Por tanto, la afirmación del no saber, aunque descarte una determinada posesión supuesta del conocimiento, no descarta sin embargo el conocimiento mismo como *concepto*. Por sobre este concepto abstracto, la duda nos descubre, al mismo tiempo, el hecho fundamental sobre el que en adelante hay que fundar toda evidencia: “podemos pensar que no existen las cosas, pero no que no existimos nosotros mismos, pues ¿cómo podríamos pensar sin ser?”<sup>54</sup>

Estas tesis hacen de Campanella el mediador entre San Agustín, a quien expresamente se remite, y Descartes. Ya en la escuela de Telesio se revelaba el problema del conocimiento de sí mismo como la verdadera frontera interior puesta al desarrollo de los principios de la filosofía de la naturaleza. Con arreglo a estos principios, todo saber presupone una acción del objeto sobre nuestros órganos, presupone, por tanto, una diferencia originaria de dos elementos del ser y su transacción final (cfr. *supra*, pp. 262 s.). Pero donde, como en la conciencia de sí mismo, media una perfecta *identidad* entre el acto del conocimiento y su contenido, por fuerza tiene que desaparecer, consecuentemente, toda posibilidad de conocimiento. La receptividad pasiva del yo tiene, pues, que complementarse y corregirse necesariamente —como ya reconocían los sucesores inmediatos de Telesio— mediante la hipótesis de una forma propia y autárquica de “movimiento” y de un im-

<sup>53</sup> *Metafísica*, cap. IX, parte I, p. 80.

<sup>54</sup> *Metafísica*, parte II, lib. VI, cap. III, art. V (parte II, p. 15). Sobre el conjunto del problema, v. parte I, lib. I, caps. II y III (parte I, pp. 30 ss.).

pulso originario.<sup>55</sup> Desde el momento en que a todo ser es innato el instinto de su propia conservación, tiene que haber en nosotros una capacidad latente por virtud de la cual nos comprendemos interiormente a nosotros mismos. Todo el ser del alma, lo mismo que el de todo sujeto cognoscente, es absorbido por este acto de *saber*: "esse animae et cujuslibet cognoscentis est cognitio sui".<sup>56</sup>

La barrera entre el concepto y la existencia cae por tierra en este punto: sólo de un modo "formal" cabe distinguir aquí el conocimiento y el ser, que en lo "real" y en lo "fundamental" coinciden y se confunden.<sup>57</sup> Todas las disputas acerca de la "esencia" del alma nacen simplemente del hecho de que una falsa concepción reflexiva viene a substituirse a la certeza originaria de que tratamos de razonar "discursiva" y silogísticamente lo que sólo es posible comprender de un modo intuitivo.<sup>58</sup> Todo desdoblamiento del proceso del conocer, toda bifurcación en un "sujeto" y un "objeto" cae, así, por tierra, como carente de base. En el acto de la autoconciencia queda superada la condicionalidad con que, en la captación del mundo exterior, el intelecto se comporta de un modo *pasivo* cuando experimenta una *transformación* interior de su entidad. Este acto es, para nosotros, a un tiempo mismo "oculto" y "cierto": lo primero, porque el contenido que en él captamos no puede proyectarse directamente ante nuestros sentidos, al modo de las cosas sensibles; lo segundo, porque no es sino la expresión de nuestro propio ser, la cual debe necesariamente preceder a todo conocimiento objetivo.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Agostino Donio, *De natura hominis*. V. acerca de esto, Fiorentino, *op. cit.*, I, 324 ss.; cfr. II, 143 s.

<sup>56</sup> Campanella, *Metafísica*, parte II, lib. VI, cap. VIII, art. V (parte II, p. 64).

<sup>57</sup> *Ibid.*, art. II, parte II, p. 61: "Constare ergo seipsa omnia entia sentire quoniam seipsa sunt absque eo quod fiant; realiter ergo et fundamentaliter cognoscere est esse: formaliter vero distinguitur."

<sup>58</sup> V. *De sensu rerum et magia*, II, 30. Pp. 178 s., 184.

<sup>59</sup> *Metafísica*, parte II, lib. VI, cap. VI, art. 9 (parte II, p. 36). "Unaquamque res intelligit se ipsam in reflectione abdita per suam essentiam: quoniam intelligere exteriora est pati ab illis et fieri illa: intelligens enim fit ipsum intelligibile: ut autem intelligit se intellectus, non indiget pati a se, neque fieri ipsemet; est enim; quod autem est, non fit, ergo seipsum novit per essentiam et notio et intellectio est sua essentia."

Por donde el nuevo planteamiento del problema —y esto lo hace remontarse por encima de su significación exclusivamente metafísica— conduce a una transformación interior en cuanto a la *arquitectura del conocimiento*. Elementos de esta transmutación se encuentran ya en las primeras determinaciones del sistema. De momento, sólo se entiende en un sentido totalmente nominalista la tesis de que todo pensamiento abstracto debe reducirse a la percepción de la  *semejanza*  entre los contenidos sensibles: el espíritu da el mismo nombre a los movimientos que le afectan por igual, sintetizándolos así, exteriormente, bajo un esquema común.

Pero la metafísica tomista de Campanella no puede detenerse en esta concepción, sino que, al mismo tiempo, busca una garantía y una justificación más altas de los conceptos genéricos en el reino de las "ideas". Las coincidencias que descubrimos al comparar unas sensaciones con otras apuntan a unidades originarias en el *entendimiento divino* y encuentran en ellas su correlación y confirmación.<sup>60</sup> El espíritu puede llegar a comprender el universo en cuanto que él mismo participa de estas imágenes creadoras primigenias que lo engendraron.<sup>61</sup>

Es cierto que el *platonismo* profesado por Campanella en esta tesis revela todavía, de lleno, los rasgos de la concepción medieval; es interesante observar, sin embargo, cómo, aún disfrazado bajo este ropaje, se orienta de nuevo hacia el sentido *lógico* de la teoría de las ideas. Las cosas exteriores no son más que las *causas ocasionales* del saber, cuyo verdadero fundamento causal debe buscarse en la propia capacidad cognoscitiva del espíritu.

Los objetos no hacen al hombre sabio ni gobiernan su voluntad y sus actos; trazan tan sólo la dirección y la "especificación" que en nosotros experimenta la capacidad discursiva y volitiva.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Nihilominus correspondet hujusmodi communitas uni Ideae divinae sentis, unde omnis rerum communitas emanat in gradu propriae participationis, etc. *Physiologica*, cap. XVI, art. VI, pp. 186 s.

<sup>61</sup> Cfr. *Metafísica*, parte I, lib. I, cap. VIII (parte I, p. 63).

<sup>62</sup> "Putamus enim objecta sciendi occasionem praebere, nos scientiam. Potestativum suscipere ex parte motionem objecti, cognoscitivum ex illa passione judicare, quid sit objectum occasionaliter, ex se ipso vero causaliter." *Metafísica*, parte I, lib. I, cap. IV, art. I (parte I, p. 33). "Non enim lapis objectus sensui atque intellectui docet nos, quid sit lapis neque facit nos scire, neque scire hoc, cum sit ipse stupidus, nedum longe nobis in sua notitia igno-

La percepción misma no debe concebirse exclusivamente como un padecer, sino también y al mismo tiempo como un hacer, ya que entraña una operación lógica y un *acto del juicio*, aunque no se presente por separado ante nuestra conciencia por la rapidez con que se efectúa. La captación receptiva de un contenido no puede separarse de su consideración "discursiva".<sup>62</sup>

Campanella trata de salvar la unidad del razonamiento incluyendo esta misma actividad intelectual bajo el nombre genérico de "sensación", pero la endeblez de este expediente salta a la vista, pues ¿cómo podemos seguir calificando al intelecto de "sentido imperfecto" si lo reconocemos, a pesar de todo, como condición de todo acto de percepción determinado y perfecto de por sí?

Donde más claramente podemos seguir el camino por el que hasta aquí ha venido marchando Campanella es en su definición del concepto de "razón". El nominalismo rechaza los conceptos generales porque los considera como ficciones, como "entia rationis", pero este juicio, como ahora se expresa, no afecta a la razón misma, cuyas operaciones y potencias deben considerarse, por el contrario, en absoluto como *realidades*. Los actos fundamentales del conocer no son meras formas e invenciones de la abstracción, sino auténticas potencias activas: "*ratio non est Ens rationis*".<sup>63</sup> Esta sutileza epigramática acusa nítida y certeramente la antiteña entre dos modos de pensar, que aparecen también entrelazados y confundidos en la propia doctrina de Campanella. En la estructura de su doctrina, este pensador no logra sustraerse nunca a las condiciones y los factores *racionales* que, sin embargo, los principios de su teoría del conocimiento le impiden aceptar. No tendríamos más remedio que considerar su sistema como una amalg-

*rantior: sed occasionem offert, ut sciamus hoc, non autem ut sciamus, neque enim movet animam ad exercitium actus, sed ad specificationem actus.*" Parte I, lib. II, cap. V, art. VII (parte I, p. 160). V. además parte I, lib. I, cap. 18, art. IX (parte I, p. 73), y parte II, lib. VI, cap. XI, art. VIII (parte II, p. 81).

<sup>63</sup> "*Sensus non solum passio est, sed fit simul cum discursu tam celestis quod non percipitur.*" De sensu rerum et magia, I, 4. Cfr. *ibid.* II, 21, p. 130. "*Nec enim sensus aut intellectus est passio, nec scire est pati: sed iudicare est passione ipsum agens quoniam per eam factum est ipsum aliquo pacto.*" *Metafísica*, parte II, lib. VI, cap. XII, art. V (parte II, p. 89).

<sup>64</sup> *Metafísica*, I, lib. V, cap. I, art. IV. Parte I, p. 344.

gama puramente ecléctica, si no debiéramos ver en él más bien el reflejo y la *lucha* de dos motivos que sólo habrán de encontrar su verdadera reconciliación en los fundamentos de la ciencia exacta, de la que aún está muy lejos Campanella.

De aquí que las limitaciones de la filosofía de Campanella no se revelen en ningún otro aspecto con tanta claridad como en su enjuiciamiento de la *matemática*, que es en todas partes y también aquí el más seguro reflejo y el barómetro más certero de la teoría del conocimiento.

También en este punto se mantiene en pie el valor criteriológico incondicional de la *percepción*: Campanella ensalza como mérito decisivo de su doctrina el haber logrado dar a la matemática el fundamento sensualista riguroso que Aristóteles no había conseguido alcanzar. Ni la matemática ni la lógica pueden cumplir la función más alta de la ciencia; que es la de reproducir la realidad y sus relaciones. Ninguna de ellas puede considerarse como un conocimiento en el verdadero sentido de la palabra, sino solamente como un fragmento y un asidero del saber, ya que no poseen de por sí un "objeto" propio y peculiar, sino que tienen que tomarlo indirectamente de otras ramas del saber.

En efecto, ¿qué valor podría atribuirse a un sistema de relaciones que se reducen, en fin de cuentas, a *identidades* vacías, a una teoría de meros *signos* y combinaciones de signos, que no penetran jamás en las verdaderas causas físicas de las cosas? Si es indudable que todo verdadero conocimiento tiene que reducirse a fundamentos y que los fundamentos del acontecer real residen siempre en los efectos y las fuerzas reales, no puede caber duda de que el método físico de exposición y de prueba es superior al geométrico. Los epiciclos, los movimientos excéntricos, la rotación de la tierra y otras "formas ideales" semejantes que el matemático traza no nos dan a conocer, evidentemente, las verdaderas causas astronómicas y la constitución real y efectiva del cosmos: en estos casos y en todos, la matemática tiene que resignarse a ser la "criada de la física". Cuando el geómetra prescinde de las cualidades fortuitas y particulares de los cuerpos para fijarse solamente en sus relaciones fundamentales cuantitativas más generales, no demuestra con ello la superioridad de su arte metodo-



lógico, sino por el contrario, su inferioridad, "pues el sabio lo toma en cuenta *todo*".<sup>65</sup>

Es, de nuevo, aquel ideal absoluto y exhaustivo de la *extensión* o el *alcance* del conocimiento, el que sirve de criterio para menospreciar el *contenido* de la lógica y la matemática. Kepler, que distingue clara y nitidamente como ningún otro el campo de la física del de la matemática, el simple recurso auxiliar del cálculo y la medida de las "verdaderas causas", se enfrenta en todos y cada uno de los puntos a Campanella en su concepción fundamental acerca de las relaciones entre ambas ciencias. La cual demuestra que no era simplemente una barrera externa, sino, al mismo tiempo, una barrera *metodológica* la que en última instancia hacía que Campanella se aferrara a la imagen astronómica del cosmos de la Edad Media.<sup>66</sup>

Y, sin embargo, también en este problema vemos iniciarse aquel movimiento y aquella trayectoria generales que, en su conjunto, hemos podido seguir en la metafísica de Campanella. No importa que los conceptos de la geometría no lleguen a realizarse nunca en el mundo *empírico* que nos rodea: si a ellos no correspondiese un *modo cualquiera de ser*, ni siquiera podríamos llegar a trazarlos espiritualmente. Nuestras construcciones mentales requieren un *substrato* real en que puedan apoyarse. Esta base nos la da el *espacio absoluto* puro, que, como existencia originaria, es anterior a todo el mundo de los cuerpos, los cuales sólo pueden nacer en él y partiendo de él. El "lugar" es como el receptáculo inmóvil e incorpóreo en que toda existencia material debe verse, la "primera sustancia" y la "base de toda existencia". Con lo cual se establece también un nuevo punto de apoyo y de empuje para todas las proposiciones de la geometría: éstas tienen validez real en cuanto se refieren a este primitivo ser que, por su naturaleza y por su origen, precede a todas las cosas empíricas concretas.<sup>67</sup>

<sup>65</sup> *Ibid.*, arts. II y III. Parte I, pp. 347-49.

<sup>66</sup> Acerca de la inspiración de Campanella en el sistema copernicano, véase *Metafísica*, parte III, lib. XI, cap. VI, art. 2 y cap. XV, art. IV (parte III, pp. 34 y 66).

<sup>67</sup> "Locus ergo est substantia prima aut sedes aut capacitas immobilis et incorporea, apta ad receptandum omne corpus." *Physiologica*, cap. I, art. 1.

Surge, así, una nueva y peculiar adecuación y penetración entre lo "ideal" y lo "real". Cuando decimos, por ejemplo, que la línea nace por el movimiento de un punto y la superficie por el movimiento de una línea, no interpretamos todas estas denominaciones en un sentido físico, sino, a la par en un sentido ideal y real, como expresión de cosas físicas (non physice, sed idealiter et realiter ad significanda Physica).<sup>68</sup>

Toda la verdad de las formas matemáticas puras se basa en el hecho de que a ellas corresponden otras contraimágenes reales en el mundo del espacio puro. Se mantiene, por tanto, en pie para todas nuestras ideas el postulado de una correspondencia real: pero si antes desconfiábamos del valor de los conceptos matemáticos, porque no se ajustaban a esta exigencia, ahora se cavila un nuevo ser encargado de devolverles su firmeza y consistencia.<sup>69</sup> Se obtiene como resultado una gradación de formas existenciales entre las que ocupa el lugar más bajo la realidad material y temporal: sobre ellas se levanta el espacio, como el mundo matemático eterno, que, a su vez, apunta como mediador hacia el mundo metafísico del espíritu.

Con ello, entramos en un nuevo círculo del pensamiento que tiene también, desde el punto de vista histórico, sus propias premissas. Pasan a adquirir ahora influencia decisiva la teoría del espacio de Patrizzi y sus motivos neoplatónicos. El problema de la validez de la matemática aparece involucrado en el problema metafísico de la esencia del espacio.

Nos encontramos por vez primera con una conexión que a partir de ahora se manifestará constantemente en la historia de la filosofía y de la ciencia matemática de la naturaleza y que todavía habrá de mantenerse indemne en Newton. Para poder comprender la caracterización que ahora se da de la geometría y de su

p. 4. "At agnosco spatium esse basin omnis esse creati omniaque præcedere saltem origine et natura." *De sensu rerum*, I, p. 12; p. 40.

<sup>68</sup> *Metafísica*, parte III, lib. XIII, cap. II, art. VI. Parte III, p. 125.

<sup>69</sup> *Ibid.* "Facit autem hæc intellectus in spatio, quoniam in luce ideali arena ipsa novit: abscondito quodam modo excitatus a sensibilibus similitudinibus... Etenim mundus Physicus et Mathematicus in mentali præeunte functione. Ideæ ergo sunt ut signum in nobis... Sic quæ ponuntur ad significandum, se habent in Mathematicis: possunt autem poni, quia idea in nobis est et spatium in natura, in quo ideantur", etc.

evidencia, tenemos que enderezar la atención, ante todo, al desarrollo de aquel problema metafísico.

### C) LOS CONCEPTOS DE ESPACIO Y TIEMPO. LA MATEMÁTICA

En la filosofía italiana de la naturaleza, la concepción del espacio va desprendiéndose de la tradición aristotélica paso a paso y lentamente. En Cardano, que abre la serie, se mantiene todavía intacto el punto de vista escolástico: el "lugar" de cada cuerpo es sinónimo de la superficie que lo rodea y lo deslinda de su realidad material. El lugar uno y permanente del mundo es, por tanto, la órbita última y extrema del universo, que, como el límite que circunscribe la inmóvil esfera celeste, es de por sí invariable y eterna.<sup>70</sup>

La abstracción lógica da un paso hacia adelante cuando Julio César Escalígero, en su polémica contra la obra de Cardano, destaca especialmente este concepto para remitirse frente a él a la teoría del espacio de la atomística antigua, no refutada por los razonamientos aristotélicos. Escalígero vuelve a identificar el espacio con el "vacío", el cual debe concebirse, ciertamente, como una existencia separada y concreta junto a los cuerpos y al margen de ellos, pero sí como el recipiente que existe siempre y en todas partes con los cuerpos y necesaria e indisolublemente unido a ellos. El lugar de una forma material no se halla ya, por tanto, determinado y dado por esta superficie delimitadora, sino que es sinónimo del contenido geométrico tridimensional circunscrito por aquellos límites.

Así, pues, el espacio y los cuerpos, de una parte, presentan ahora una mayor afinidad entre sí, ya que existe una adecuación y coincidencia en todas sus relaciones y medidas, al paso que, por otra parte, se establece una distinción pura y de principio entre sus respectivos contenidos conceptuales.

Hay que decir, sin embargo, que la ordenación lógica de valores que aquí se establece no trasciende todavía, en principio, de la concepción escolástica. La categoría de la sustancia sigue siendo "por su naturaleza", anterior a toda clase de relación; el cuerpo

<sup>70</sup> V. Cardanus, *De subtilitate*, lib. I (*Opera*, Lugduni, 1663 (tomo II), pp. 367 s.).

concreto es, por tanto, lo originario con respecto al orden en el espacio, que sólo puede darse y realizarse entre cosas concretas ya existentes. Es decir, que el espacio, en cuanto a su significación fundamental como concepto, viene después de la materia, aunque únicamente sólo puedan existir el uno y la otra coordinados y correlacionados.

Este punto de vista se destaca con especial claridad en la concepción y la apreciación del concepto correlativo del tiempo. Tampoco el tiempo representa, para Escalígero, un contenido elemental de conocimiento, sino una abstracción del movimiento, que precisamente tiene que darse en la realidad empírica. Habría, por tanto, que invertir la tesis de que el tiempo es la medida y, por ende, la condición del movimiento, formulando la tesis metafísica de que, para que el concepto del tiempo pueda formarse, tiene que preceder el hecho del desplazamiento de lugar, el hecho de la rotación de la esfera celeste.<sup>71</sup>

Esta última barrera no desaparece hasta llegar a la filosofía de Fiesio. El espacio, según ella, no debe concebirse como una cualidad de los contenidos materiales, sino como la existencia originaria que permanece en inmutable identidad frente a todos los cambios que puedan operarse en las situaciones y los movimientos de las cosas concretas, dispuesto siempre a asumir en sí las más diversas formas y medidas corporales, pero permanentemente distinto de cada una de ellas por su naturaleza y su entidad. El tiempo constituye un ser propio, existente de por sí y contrapuesto a la "medida" corporal. Hallándose desprovisto de toda capacidad operativa, no ofrece nunca tampoco la posibilidad de una distinción cualitativa interna, sino que debe concebirse como algo estrictamente uniforme en todas y cada una de sus partes.

Carece, por tanto, de todo fundamento la concepción aristotélica según la cual se explican los sucesos de la naturaleza atribuyendo a los distintos elementos concretos la tendencia a buscar su "lugar natural", ya que, según ella, todas las partes del espacio son absolutamente indiferentes frente a cualquier materia.

<sup>71</sup> Julius Caesar Scaliger, *Exotericarum exercitationum Liber: ad Hieronymum Cardanum*. Lutet. 1557: Exerc. 5 y 352, pp. 7 y 459.

El nuevo concepto del espacio requiere y condiciona una nueva física.<sup>72</sup>

Esta teoría rechaza también, en especial, las razones aducidas por la escuela peripatética en contra de la existencia del "vacío". Donde quiera que vemos cómo los cuerpos se acercan unos a otros y aspiran a establecer contacto mutuo, debemos atribuirlos exclusivamente a determinadas fuerzas inmanentes que en ellos actúan, y no a la tendencia a evitar o suprimir el vacío.

También el tiempo es, como el espacio, una existencia independiente, a cuyo conocimiento nos lleva primeramente, en realidad, la percepción del movimiento, pero cuya esencia puede concebirse y determinarse sin parar la atención en éste. No se destruiría el mismo fluir constante del tiempo porque nosotros considerásemos abolidos todos los contenidos que en él se suceden; todas las peculiaridades y características lógicas del tiempo pueden, en efecto, mantenerse y definirse sin atender para nada a estos contenidos y a sus cambios. El hecho psicológico de que sólo podamos representarnos la duración con ayuda del movimiento, no quita al tiempo nada de la peculiaridad y sustancialidad esenciales a su concepto.<sup>73</sup>

Aunque estas tesis señalen, sin duda alguna, un cierto progreso en cuanto a distinguir los principios puros de ordenación de la materia de las percepciones representadas en ellos, es cierto que la teoría del conocimiento mantenida por el profeta

<sup>72</sup> Telesio, *De rerum natura*, lib. I, caps. XXV-XXVIII. Cfr. especialmente cap. XXV (p. 590): "Itaque locus entium quorumvis receptor fieri quoad in-existentibus entibus recedentibus expulsive nihil ipse recedat expellens, sed idem perpetuo remaneat et succedentia entia promptissime suscipiat, amantissimeque assidue ipse sit, quanta quae in ipso locantur sunt entia; propterea nimirum iis, quae in ea locata sunt, aequalis, ac eorum nulli idem sit nec in unquam, sed penitus ab omnibus diversum sit."

<sup>73</sup> *Op. cit.*, cap. XXIX, p. 598: "Non recte propterea quod nec tempus seorsum a motu, nec motum seorsum a tempore unquam, sed perpetuo unum altero et alterum apprehendimus, tempus conditionem affectionemque accipiam et motus quid esse decernit... Nihil enim a motu cum per se ipso tempus sed per se (ut dictum est) existat, quas habeat conditiones a se ipso habet omnes, a motu nullam prorsus." Cfr. el desarrollo de este mismo pensamiento en Campanella, *Metafísica*, parte II, lib. VI, cap. 12, art. 2 (parte II, p. 98) y *Physiologica*, cap. II, art. 3.

Telesio no acierta a ahondar en los fundamentos de esta diferenciación: los "sentidos", a cuyo testimonio directo nos vemos también remitidos aquí, no nos ofrecen ningún medio para cerciorarnos del "espacio puro" ni del "tiempo puro" (cfr. *supra*, pp. 258 s.).

El problema registra una nueva fase en el sistema de Patrizzi, en el que se encuentra ya con premisas lógicas y metafísicas distintas. Ciertamente que también aquí son las simples percepciones las que, a primera vista, encierran en sí y tienen que garantizar la verdad de las relaciones del espacio y la existencia del vacío, "¿pues acaso el sentido de la vista no se apercibe de la distancia entre la tierra y el cielo de un modo tan directo como de estos objetos mismos?" Para quien niegue este hecho fundamental de la sensación, de nada servirá cualquier investigación dialéctica: "vermentibus enim et mente praeditis nostra scribimus".

Y, sin embargo, esta seguridad tan simplista empieza a vacilar cuando nos proponemos plasmar la esencia del espacio en conceptos fijos y atribuirlos a una de las clases en las que solemos clasificar todo ser. Todas las ordenaciones y divisiones usuales fallan, en efecto, cuando se trata de caracterizar este dato peculiar de los sentidos. ¿Qué es aquel espacio que precede al mundo, que lo abarca y que posee más allá de él su propia longitud y extensión? ¿Es la simple capacidad (aptitud) de asumir contenidos corporales? ¿O posee una especie de entidad real? ¿Debe ser, por tanto, concebido como sustancia o como accidente, como algo corporal o como algo incorporeal?

Ninguno de estos criterios nos sirve para este caso, pues todos ellos son simplemente medios para designar las cosas en el mundo y no se prestan, por consiguiente, para caracterizar el espacio, el cual no va adherido como característica o como cualidad a ningún objeto, ya sea éste material o inmaterial. Debe postularse, por tanto, un nuevo punto de vista para considerar este problema: un enjuiciamiento filosófico que no se limite y circunscriba a las categorías lógicas tradicionales.

Podemos atribuir al tiempo, por ejemplo, "magnitud", pero solamente si con ello no lo subordinamos a la categoría de la cantidad, sino que tratamos con ello de presentarlo como fuente y origen de ésta. Podemos decir que es una sustancia, en el más verdadero y profundo sentido de este concepto, teniendo en cuen-

ta que el espacio, sin apoyarse de por sí en otro ser, es el que sirve de base de sustentación a todo el mundo de los cuerpos pero cuidándonos mucho de tener presente también en este punto que para él pierden su validez las consabidas distinciones que nuestra mente suele incluir en la categoría de la sustancia. En efecto, el tiempo no es un individuo, a la manera de un ser real concreto, compuesto de materia y forma, ni es tampoco un concepto genérico, puesto que no incluye o encierra diversas especies o variedades de las que puede predicarse como criterio general. No es algo material ni algo inmaterial, puesto que, de una parte, carece de la capacidad de resistencia, es decir, de la cualidad fundamental de las naturalezas corpóreas, mientras que, de otra parte, presenta la característica de la extensión, que lo distingue de todo ser puramente espiritual.

Por donde quiera que lo miremos descubrimos en el tiempo, por tanto, un concepto "intermedio" entre términos antagónicos que estamos acostumbrados a considerar como excluyentes y contradictorios: "corpus incorporeum est et non corpus corporeum".<sup>74</sup> En este Oxymoron culmina la caracterización que del tiempo hace Patrizzi, en la que el concepto del tiempo de la ciencia de la naturaleza cobra por vez primera su propia sustantividad frente al sistema escolástico de los conceptos y las categorías.

Los problemas aquí planteados volverán a presentársenos, en perfecta coincidencia con estas ideas, en uno de los puntos cul-

<sup>74</sup> "Nulla ergo categoriarum spatium complectitur; ante eas omnes res extra eas omnes est... Suntu categoriae in mundanis bene positae; spatium de mundanis non est, aliud quam mundus est; nulli mundanae rei accidit, sive ea corpus sit, sive non corpus, sive substantia, sive accidens, omnia hanc antecedit... Itaque aliter de eo philosophandum, quam ex categoriis. Spatium ergo extensio est hypostatica per se substans, nulli inhaerens. Non est quantitas. Et si quantitas est, non est illa categoriarum, sed ante eam est ipsa fons et origo... (Patet) spatium maxime omnium substantiam esse, sed non est categoriae substantia illa. Neque enim individua substantia est, quia non est ex materia et forma composita. Neque est genus, neque enim de speciebus neque de singularibus praedicatur. Sed alia quaedam extra categoriam substantia est. Quid igitur, corpusne est an incorporea substantia? Neutrum, sed medium utriusque... corpus incorporeum est et non corpus corporeum. Atque utrumque per se substans, per se existens, in se existens." Patrizzi, *Panocosmia. De spatio physico*, pp. 65 s.

minantes de la ciencia matemática de la naturaleza: en las obras de Leonardo Euler. Se ha querido establecer un paralelismo entre ellos y el planteamiento del problema que Kant presenta en la disertación inaugural, del que, sin embargo, difieren en principio por el encuadramiento metafísico en que aparecen situados. Pero, a pesar de ello, también aquí podemos descubrir una línea constante de conciliación histórica entre los extremos, por cuanto que la doctrina de Patrizzi sigue influyendo sobre el espiritualismo escolástico de Henry More, llamado a convertirse, a su vez, en el núcleo de la teoría del espacio de Newton.

El análisis lógico ha puesto de manifiesto la completa diferencia esencial que media entre el espacio y los cuerpos. Se trata, ahora, de encontrar desde el punto de vista de la metafísica la conciliación de este antagonismo y su superación en una unidad superior. Esta misión conciliadora y unificadora se atribuye, de nuevo, al concepto de la evolución: los dos momentos deben considerarse como dos fases contrapuestas del mismo proceso del devenir, en el que el proceso primigenio va desplegándose sucesivamente y determinándose en realidad concreta.

En este proceso, el primer lugar corresponde necesariamente al espacio, cuyo postulado hace posibles todos los demás contenidos y cuya abolición reduciría todos los demás elementos a la nada.<sup>75</sup> Siendo el espacio la premisa de todas las cosas materiales, todas las determinaciones físicas en general, y especialmente todas las cualidades que penetran los cuerpos o se adhieren a su superficie —tales como el calor y el frío, la luz y la oscuridad— deben concebirse como dependientes de él. Es cierto que todas esas características cualitativas no pueden considerarse de por sí como cantidades en el espacio, pero no cabe duda de que, indirectamente, por su relación con los cuerpos, participan de la naturaleza del espacio y de la posibilidad de una determinación fija de la magnitud.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> "Quid autem debuit aut expedit prius produci, quam id, quo omnia alia ut essent egerunt et sine quo non esse potuerunt, ipsum autem sine aliis non poterat et aliorum nullo eguit, ut esset. Id enim ante alia omnia necesse est esse, quo posito alia poni possunt omnia: quo ablato alia omnia tollantur. Id autem ipsum spatium est." *Ibid.*, p. 61.

<sup>76</sup> "Qualitates namque non sunt quantae aut magnae aut longae, aut latae

Entre las mismas cualidades fundamentales reina, además, una jerarquía fija y natural: la primera fase de la realización tiene la forma la luz, que se derrama por todas partes sobre el espacio y de la que luego se desarrollan el "calor" y la "fluidéz", como grados progresivos de la condensación. Todo cuerpo empírico participa en determinada medida de estos cuatro elementos (*spatium, lumen, calor, fluor*).<sup>77</sup>

La barrera con que tropieza toda esta concepción resalta claramente aquí: el espacio no constituye ya un eslabón en la cadena de las condiciones lógicas que preceden al ser concreto, sino que se ha convertido, a su vez, en un determinado estado físico y es una materia fundamental. Y esto explica también, en último resultado, que ciertos criterios fundamentales de la extensión absoluta —como, por ejemplo, su "inmovilidad", que se deriva necesariamente de su concepto— se expresen simplemente como cualidades físicas especiales y concretas, coordinándose directamente con los estados empíricos de determinados cuerpos: no existe nada simplemente quieto, fuera del espacio y de la tierra, que permanezca fija en el centro mismo del universo.<sup>78</sup>

Los rasgos positivos y peculiares de esta doctrina y sus limitaciones se acusan más nítidamente si recurrimos también en este caso a la piedra de toque de la matemática y de sus principios. Patrizzi es el único pensador que descuella por sobre la concepción fundamental de la filosofía italiana de la naturaleza, al invertir la relación lógica de valores entre la matemática y la física que esta filosofía profesa de un modo general. Así como el espacio precede a la materia, así también la ciencia del espacio es más originaria y más cierta que la de los cuerpos naturales. El concepto de la extensión, que sentamos como base de la geometría, no se saca por abstracción de los objetos materiales concretos ni es el resultado de una selección hecha sobre ellos, sino que forma, por el contrario, la condición bajo la cual tenemos necesariamente que postular y considerar los objetos finitos especiales.

Las formas concretas surgen ante nosotros cuando nuestro

aut profundae per se et sui natura, sed sunt tales ex accidenti, quia nimirum per corpora quae et quanta sunt." *Ibid.*, p. 62.

<sup>77</sup> V. *Pancosmia*, pp. 79 y 120.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 66.

espíritu establece determinados límites e introduce ciertas clasificaciones fijas dentro de la totalidad unitaria y continua del espacio.<sup>79</sup> Al nacimiento de los conceptos matemáticos cooperan, por tanto, dos factores: un ser absoluto y una función subjetiva del pensamiento y de la "imaginación". El concepto del "continuum" se deriva del primer momento; el segundo, en cambio, crea los conceptos del número y de la pluralidad y, con ellos, la posibilidad de la medida.<sup>80</sup> Toda operación de medir y, por tanto, toda fijación matemática de un contenido presupone una unidad fija, cuya indagación y deducción constituye la función primera de nuestra consideración. Acerca del carácter y de las características especiales de esta unidad fundamental decide en cada caso la peculiaridad del campo de problemas de que se trata: la teoría del conocimiento sólo puede afirmar el postulado general de que, para poder hablar de una verdadera comprensión, es necesario que el pensamiento se remonte a esos elementos últimos y encuentre su punto de apoyo en ellos. La teoría de la divisibilidad infinita de la extensión obedece, pues, a una apariencia falaz: desde el punto de vista lógico, también aquí debe exigirse un límite, que es el *minimum* absoluto del espacio.

En los razonamientos y en el desarrollo de esta teoría, lo mismo que en la obra de Giordano Bruno *De triplici minimo et men-*

<sup>79</sup> "Mentemque nostram finita sibi in opus sumere, quae spatiis mundanorum corporum possint accommodari. A quibus corporibus non per abstractionem mens ea separat, ut quidam contenderunt. Quoniam ea spatia non sunt primo et per se in mundanis corporibus, sed sunt ante corpora actu in primo spatio... Sed mens e spatio illo primo vi sua eas partes desecat, quae sibi sunt vel contemplationi vel operi usui futura." "Cumque spatium sit rerum naturae omnium primum ejus Scientiam utramque et continui et discreti ante materiam esse est manifestum. Eandem hanc rationem consequitur, ut mathematica anterior sit, quam physiologia. Media quoque est inter incorporeum omnino et corporeum omnino, non qua ratione veteres dixerunt per abstractionem a rebus naturalibus incorpoream quasi fieri... (Est ergo) manifestum naturae rerum contemplationem ingredienti spatii scientiam prius et habendam et tradendam esse, quam naturalem. Recteque foribus scholae divini Platonis fuit praefixum: Geometriae nescius ingredietur nemo." *Ibid.*, "De spatio mathematico", p. 68.

<sup>80</sup> *Ibid.*: "Continui divisio ac desectio humanae cogitationis vi facta numerum procreat. Patet quoque continuum quantitatem a natura esse, ad numerum vero humanae mentis esse opus."

*sura*, publicada por los mismos años, se manifiesta claramente la influencia de Nicolás de Cusa. Del mismo modo que existe un "maximum" del espacio que es su extensión infinita, necesariamente tiene que existir también un "minimum": los dos términos antagónicos se condicionan mutuamente, razón por la cual no pueden postularse ni pensarse el uno sin el otro.

Llegamos así al concepto del punto como el reverso lógico de la extensión absoluta pura: ésta abarca todas las dimensiones, aquél no incluye ninguna; la extensión absoluta lleva dentro de sí todas las partes, mientras que el punto excluye toda idea de división. Unidad y punto son conceptos interdependientes: expresan el mismo problema, sólo que desde distintos puntos de vista y bajo diferentes nombres. Es cierto que también se señala como indivisible el momento del tiempo y del movimiento, pero ambos quedan por debajo del elemento espacio en cuanto a originalidad, ya que el tiempo sólo puede pensarse en el movimiento y con él, y éste presupone, a su vez, los cuerpos materiales, que vale tanto como decir el espacio. De aquí que se le rechace también como punto de partida para la derivación de las otras formas geométricas fundamentales: cuando se explica la línea por el "fluir" del punto, se invierte en realidad la verdadera relación lógica de rango. La línea es un postulado discursivo propio, que reclama, por tanto, la invocación de una nueva unidad, de un nuevo "minimum" de determinada peculiaridad cualitativa. Su magnitud finita tiene necesariamente que reducirse a elementos lineales indivisibles y componerse a base de ellos: el hecho de que lo divisible y lo extenso surja así de lo "indivisible" no tiene más de extraño que el hecho de que el cuerpo concreto se componga (según la doctrina aristotélica) de forma y materia, a pesar de que ambos elementos son distintos de él. Así como de elementos que no son de suyo pesados ni ligeros resulta la materia ligera o pesada, así también los cuerpos grandes o pequeños se obtienen como el resultado de elementos que de por sí carecen de magnitud.<sup>81</sup>

En el paso a las dimensiones superiores y en la construcción de todo el contenido de la geometría que de aquí nace no se trata, por tanto, de una acumulación de partes, sino —así podríamos

<sup>81</sup> *Pancosmia, De spatio mathematico*, pp. 66 s.

resumir y transcribir el pensamiento de Patrizzi— de una síntesis de principios para formar una unidad conceptual superior. En la afirmación de elementos que poseen la naturaleza y la entidad características de la forma total sin poseer, en cambio, su forma extensiva y su extensión, se contiene un motivo fecundo e importante del futuro cálculo diferencial; pero, al mismo tiempo, se revela que las dificultades dialécticas con que tropieza este concepto apenas se advierten aquí, con lo cual mucho menos podrían, naturalmente, resolverse.

La relación entre lo continuo y lo discreto no aparece esclarecida en parte alguna. Patrizzi rechaza en su generalidad el problema de qué sea objetivamente lo primero, si el concepto del "continuum" o el del número: es ésa, nos dice, una pregunta ociosa, ya que ambos momentos se refieren el uno al otro y sólo pueden existir entrelazados. Sin embargo, cuando aborda más de cerca este problema, vemos que la magnitud infinita y constante es, para él, la base de la que luego destacamos lo limitado mediante un acto especial del espíritu. Lo continuo constituye, por tanto, el concepto fundamental y la condición de lo discreto: la aritmética se halla subordinada a la geometría.<sup>82</sup>

Por consiguiente, el principio de la unidad aritmética tendría que llevarse a cabo de modo que no contradijese nunca a los postulados fundamentales de la continuidad, sobre todo al de la divisibilidad absoluta. Pero vemos cómo, en vez de eso, se abraza la dirección inversa: el concepto del "minimum" es el intento de ordenar y manejar la cantidad continua con arreglo a las exigencias de la concepción discreta.

Patrizzi, por tanto, no logra marchar por el "camino real de la geometría", que su método recomienda y proclama, según él mismo nos dice,<sup>83</sup> ya que este camino tiende al concepto y al análisis de lo infinito. Y la razón profunda de ello está en que, aunque reconozca y determine el número como una forma del pensamiento, afirma, sin embargo, la extensión continua como un ser absoluto independiente, sin buscar su fundamento en su propio principio.

<sup>82</sup> "Clarum quoque evasit continuum antiquius esse discreto. Quoniam discretio nulla fieri posset a vi ulla nisi continuum antecederet", *op. cit.*

<sup>83</sup> *Pancosmia, De physici ac mathematici spatii affectionibus*, p. 73.

En Campanella, que continúa y lleva adelante la teoría de Patrizzi, se consume más tarde la *hipóstasis* del espacio en una entidad espiritual propia, a la que se atribuye no sólo la conciencia de sí misma y el impulso de la propia conservación, sino incluso la *inmortalidad*. Tenemos ya aquí ante nosotros, directamente, aquel entronque entre la teoría del espacio y la teoría especulativa de Dios que más tarde habrá de ser desarrollado por Henry More. No hay por qué concebir a Dios en el espacio, pero sí debe concebirse el espacio en Dios, como en el principio que lo conserva y le da vida.<sup>84</sup>

Vemos, pues, cómo la reflexión, por mucho que aspire a llegar a comprender la naturaleza con arreglo a "principios propios", vuelve a desembocar constantemente en el concepto de Dios. Sería falso, sin embargo, empeñarse en ver en esta conexión, que tenía, por supuesto, que ser desanudada para que pudiese nacer el concepto científico de la naturaleza, simplemente un obstáculo opuesto al desarrollo.

Es sobre todo el mismo problema religioso el que ahora, y gracias a los nuevos problemas con que entra en contacto, experimenta un cambio y una profundización. El humanismo y la filosofía de la naturaleza se orientan a partir de ahora hacia la misma meta unitaria y superior de una religión ética universal. Ya la concepción de la naturaleza en Paracelso se enlaza íntimamente, como veíamos, con sus fundamentales ideas religiosas, en las que actuamos puntos de contacto, sobre todo, con la variante más libre del pensamiento protestante de Sebastián Franck (v. *supra*, p. 193). La unicidad y la constancia de la naturaleza nos garantizan la unidad de la auténtica idea de Dios, que ningún culto, ningún dogma especial pueden agotar o alcanzar.

La teoría del conocimiento de Campanella distingue el sentido "innato" en el que originariamente captamos el ser propio, de las percepciones y los conocimientos que vienen a sumarse desde el exterior; del mismo modo, su filosofía de la religión separa la adoración natural de Dios, una y única, de los aditamentos extraños que a ella se adhieren en el curso de la historia y a través

<sup>84</sup> Campanella, *De sensu rerum et magia*, I, 12, p. 40; II, 26, p. 157.

de los cambios de los tiempos y los pueblos. El meollo originario se mantiene invariable a través de las distintas y cambiantes formas en que se manifiesta: "diversitas nulla est intus, nisi sicut in scientia et modo". El mundo se nos revela como el ser "en el que vemos la anchura de la divinidad": es la estatua y el templo en que se depositan los pensamientos divinos y se encarnan en símbolos vivientes. "Bienaventurado quien sepa leer en este libro y aprenda de él las esencias de las cosas, sin inventarlas cavilando y su capricho o según el buen parecer de otros".<sup>85</sup>

Cierto es que para representarnos la concepción religiosa de Campanella, no debemos buscarla solamente en su *metafísica*, en la que las reminiscencias de la escolástica y los miramientos que cree deber a la autoridad eclesiástica coartan la libertad y la amplitud de las ideas. Aquella concepción cobra su expresión pura y conmovedora, sobre todo, en sus poemas, en los que se penetra del nuevo ideal social, traduciendo además las trágicas vicisitudes de su vida personal.

En el plano de los *conceptos*, el tránsito al campo de la religión se opera por medio de la idea de lo infinito, que se convierte aquí, como se convertirá más tarde para Descartes en el medio para salir del círculo trazado por el principio de la conciencia de sí mismo a los dominios del ser absoluto. El intelecto humano, obligado por la necesidad de su propia naturaleza a remontarse por sobre los datos concretos, por sobre el "aquí" y el "ahora", hasta los mundos infinitos en el espacio y en el tiempo, demuestra con ello, directamente, su origen divino. No podría sobreponerse ni siquiera en el pensamiento a la realidad empírica si descendiese

<sup>85</sup> *De sensu rerum et magia*. Epilogus, p. 370. *Metafísica*, parte III, lib. XVI, ep. V, arts. 1 y 2 (parte III, pp. 207 s.). Cfr. *Poesie filosofiche di Tomaso Campanella*, publ. da Giov. Gasp. Orelli, Lugano, 1834, p. 11:

"Il mondo è il libro, dove il senno eterno  
Scrisse i propri concetti: e vivo tempio  
Dove pingendo i gesti e'l proprio esempio  
Di statue vive ornò l'imo e'l superno.  
Perch'ogni spirito qui l'arte e'l governo  
Leggere, e contemplar per non farsi empio,  
Debba e dir possa: Io l'universo adempio  
Dio contemplando a tutte cose interno."

única y exclusivamente de ella y encontrarse en ella los fundamentos suficientes de su existencia.

“¡Qué maravilla tan grande, que la imaginación, sin tener alas pueda volar hasta el cielo y someter a su gobierno toda la estructura de las cosas, que pueda, si las órbitas de los astros no se ajustan a sus denominaciones, inventar nuevos epiciclos y nuevos círculos por medio de los cuales determina los fenómenos con la precisión que parece como si el cielo se plegase a nuestros cálculos como si, más que comprenderlo, lo que hiciésemos fuese crearlo.”

El impulso hacia lo infinito es algo innato a cada uno de nosotros: la frase de Alejandro Magno de que quería poder abandonar la tierra para conquistar los mundos infinitos de Demócrito es la expresión y el símbolo de toda aspiración humana en general.<sup>86</sup> El concepto de lo infinito puede, en general, ser enjuiciado lógicamente desde dos puntos de vista, según que lo concibamos como *principio* o como *objeto* del pensamiento. La época de la filosofía de la naturaleza nos ofrece ejemplos de estas dos maneras de enjuiciar el problema. En Cardano encontramos la afirmación de que cuanto ha de ser comprendido por un espíritu limitado tiene necesariamente que ser algo limitado de por sí, pues no pudiendo mediar *proporción* alguna entre lo finito y lo infinito, no puede existir tampoco conocimiento.<sup>87</sup> Todo conocimiento vuelve a concebirse y a describirse, por tanto, como en el Casano, a la manera de un “medir”. Ahora bien, en cuanto al problema de que aquí se trata, este pensamiento contiene un doble sentido, en cuanto que lo infinito puede ser considerado, de una parte, como el *objeto* que se trata de medir y, de otro lado, en cambio, como la *medida* misma que llevamos en nosotros. Campanella trató de restablecer este segundo significado, partiendo de premisas metafísicas; pero tampoco en este punto logró llevar a término su pensamiento por haber desdeñado la ayuda y la mediación de la *metafísica*, cuyo concepto de lo infinito combatía.

<sup>86</sup> *De sensu rerum*, II, 25; pp. 146 ss. *Metafísica*, parte III, lib. XIV, cap. II, art. 1 (parte III, p. 132).

<sup>87</sup> Cardanus, *Tractatus de arcanis aeternitatis*, cap. IV. “Quicquid finitum comprehenditur, finitum est, nam comprehensio proportione quadam fit, infiniti autem ad finitum nulla est proportio” (cita tomada de Florentino, *op. cit.*, t. I, p. 211).

## Capítulo II

### EL NACIMIENTO DE LA CIENCIA EXACTA

EN EL relato que Sócrates nos hace, en el *Fedón*, acerca de su trayectoria filosófica, se contrastan con toda nitidez y toda fuerza dos modos fundamentales distintos de considerar y enjuiciar la naturaleza.

El uno se orienta directamente hacia las cosas, tratando de captarlas en toda su determinabilidad sensible y de agotarlas en cuanto a sus características y cualidades de hecho, “de apoderarse de los objetos, escrutiñándolos con los ojos y dirigiendo sobre ellos todos los sentidos”.

Ahora bien, por este procedimiento no alcanzaremos nunca la meta del saber: el alma se ciega ante la estampa abigarrada y multiforme del mundo, si intenta contemplarla directamente. Se trata, por tanto, ante todo, de forjar el instrumento que permita al espíritu soportar de un modo sostenido el espectáculo de esta pléthora y esta variedad de las cosas: el camino le conduce nuevamente de los objetos a los *conceptos*, en los que tenemos que esforzarnos por intuir la *verdad* de lo que es, antes de que intentemos llegar a comprender su forma y su concreción empíricas. O, dicho de otro modo: tenemos que recurrir a los postulados primeros y originarios del pensamiento, para poder decidir, según que coincidan o no con ellos, acerca del valor o carencia de valor, de la verdad y la realidad de los objetos.

Tal es, según Sócrates, la relación fundamental existente entre los *lógoi* y las *πράγματα*, sobre la que constantemente hay que volver. Platón —cuyo pensamiento se identifica aquí, más claramente que nunca a través de la imagen de Sócrates— no sólo pone de manifiesto en esta fórmula la trayectoria del pensamiento que le llevó a descubrir la *teoría de las ideas*, sino que con ella señala al mismo tiempo el camino por el que tantas veces habrá de progresar la cultura espiritual de la humanidad hacia el descubrimiento de la ciencia deductiva.

Esta relación histórica aporta la prueba indirecta convincente



de la fuerza interior y la profundidad objetiva que sostiene los pensamientos fundamentales del idealismo. La bifurcación de los dos caminos que Platón señala por boca de Sócrates caracteriza con una gran fidelidad histórica la pugna que desde el primer momento se abre entre la *investigación metodológica* moderna y la filosofía renacentista de la naturaleza.

El "sentido" —el exterior y el interior—, al llegar a esta época, se esfuerza de nuevo en fundirse con la esencia de las cosas para descifrar el misterio de éstas. Y volvemos a encontrarnos con que, por este camino, no logra captar la *experiencia*, la ordenación y la estructuración del ser con arreglo a leyes, sino solamente la sombra de la realidad, un fantasma de ella. No es la observación exacta, sino una vaga *analogía* basada en las impresiones de los sentidos, lo que decide acerca de las conexiones entre los fenómenos.

Tratábase de desplazar el concepto de fin por el *concepto de fuerza*, pero el contenido objetivo de éste se mantenía por entero dentro de los límites de la concepción antropomórfica. Un ejemplo típico de esta relación y de las limitaciones de esta manera de pensar lo tenemos en el modo como explica Telesio la aceleración de la velocidad de los cuerpos en la caída: así como el hombre procura desembarazarse rápidamente de una necesidad desagradable, así también los cuerpos tienden a acelerar su movimiento hacia el centro de la tierra, que sienten como una gravosa acción.<sup>1</sup>

La sensación se transporta directamente al objeto; solamente penetrando en la esencia de las cosas con nuestros propios impulsos y nuestras propias apetencias, podemos confiar en llegar a comprenderlas. La ciencia comienza por la solución de este problema: la aceleración se convierte en objeto para ella en cuanto que no se la enfoca como un estado interior de los cuerpos, sino como una relación y una ley puramente numérica que cabe comprender y exponer independientemente de las "sustancias" en que se manifiesta. El camino hacia la naturaleza pasa por los *lógos* en un doble sentido, ya que éstos significan tanto los fundamentos racionales como las relaciones matemáticas. La trama confusa

<sup>1</sup> Telesio, *De sensuum natura*, II, 12.

de las sensaciones no puede ser directamente objeto de investigación; el problema de que arranca la ciencia nace con la elaboración mental de aquéllas, es decir, con la reducción de las cosas existentes a funciones y procesos matemáticos.

Claro está que, en sus comienzos, este resultado no podía manifestarse inmediatamente con la claridad y la nitidez con que ahora se nos revela a nosotros, teniendo ya delante la ciencia matemática de la naturaleza en su forma acabada. Los rasgos simples de la imagen se complican y hacen cambiar la fisonomía de ésta por la acción de una serie de influencias de distinto carácter nacidas de la especial situación histórica de los problemas de la época.

El pensamiento no se enfrenta ya directamente, como en Platón, a la naturaleza misma, sino que se encuentra con un *sistema de conceptos* fijo y plasmado, que pretende contener y circunscribir de antemano dentro de sus límites toda futura observación. Frente a este imperio del concepto escolástico se invocan los datos de los sentidos y de las percepciones. Es la *experiencia* y sólo ella la que permite al pensamiento llegar a la conciencia y a la comprensión de sí mismo; sin ella no podría éste nunca cerciorarse de cuál es su misión de principio ni de su carácter inagotable. Vistos a la luz de esta auténtica realidad, que sin cesar se renueva a sí misma, los conceptos ontológicos quedan reducidos a simples "nombres".

Por todas partes, del escepticismo y de la filosofía de la naturaleza, del humanismo y de la física matemática, vemos alzarse la misma exigencia: hay que volver de las palabras a las cosas, de las relaciones entre los silogismos a los nexos mismos de la naturaleza. Todo el valor y toda la responsabilidad del saber se transfiere, así, a las *sensaciones* como al testimonio más originario y más verídico.

En la fijación del contenido mismo de las sensaciones, en la comprobación y la delimitación de las observaciones descubre ahora el pensamiento su nueva fuerza y su nueva función metodológicas. Ya ventilada y decidida la lucha, se ve claro que la divisa levantada por los partidos contendientes no ha valorado plenamente ni agotado la verdadera significación del problema. Lo que se debatía era la razón de ser de las *percepciones* pero el resultado

a que se llega es una nueva concepción y una nueva sistemática del concepto. La nueva manera de apreciar la realidad ha conducido, pues —llevada de una necesaria concatenación, con la que ya nos hemos encontrado en las diferentes etapas históricas—, a una reforma de la lógica.

Podemos también comprobar esto a la luz del problema concreto y fundamental que aparece en el centro de todo lo relacionado con el nacimiento y el desarrollo de la nueva concepción de la naturaleza. La lucha en torno a los nuevos principios de la investigación coincide en el tiempo y en cuanto al contenido con la lucha por la moderna concepción astronómica del universo. Ambos problemas se condicionan entre sí, necesaria e interiormente en Galileo, sobre todo, podemos observar cómo la defensa del sistema copernicano se convierte para él en el centro y la palanca de todos los puntos de vista abstractos a que va llegando en el campo de la mecánica y en el de la filosofía.

Y el primero que expone de un modo claro e inequívoco los fundamentos de la ciencia empírica, se adelanta también a la nueva concepción de la estructura del universo: Leonardo da Vinci señala la importancia relativa de la tierra como un astro entre otros y sitúa al sol en el centro inmóvil del cosmos.<sup>2</sup>

El entronque entre ambos problemas tiene su raíz en el fundamento lógico común. Ya Galileo consideraba como la verdadera gloria del descubrimiento copernicano, más que el resultado mismo, el camino que con él se abría al pensamiento: la fuerza y la vitalidad con que el espíritu afirma y sostiene los fundamentos de la razón, sin dejarse engañar por las apariencias falaces de los sentidos.<sup>3</sup> En la imagen moderna del mundo se ha conquistado un nuevo lugar y un nuevo derecho para la razón. La intuición viva de la naturaleza como un todo, su unificación en un "cosmos" armónico: tal es la meta fundamental de todas las nuevas consideraciones.

Pero, al mismo tiempo, se ve claro ahora que esta concepción

<sup>2</sup> Sobre las concepciones astronómicas de Leonardo da Vinci, v. *Scritti letterari di L. da V. cavati dagli Autografi e pubblicati da Jean Paul Richter*. Dos partes, Londres, 1883. Parte II, pp. 135-72.

<sup>3</sup> Galilei, *Dialogo intorno ai due massimi sistemi del mondo*, *Opere di Galilei*, ed. Albèri, Florencia, 1842 ss., t. I, p. 357.

unitaria no se alcanza directamente por los sentidos, sino que tiene que elaborarse mediante los recursos racionales y matemáticos del conocimiento: la aprehensión de la realidad se logra por medio de una serie de eslabones que sólo puede acreditar el pensamiento, nunca la percepción directa.

La teoría astronómica se da la mano, así, con la metodología general de la ciencia moderna en la misma nota característica: se orienta hacia una profunda interdependencia de lo racional y lo sensible, la cual no conduce, sin embargo, a la confusión de ambos factores, sino, por el contrario, a la afirmación de cada uno de ellos por separado.

### 1. LEONARDO DA VINCI

Para poner de manifiesto la mentalidad científica de Leonardo da Vinci no basta con señalar una por una las nuevas y abundantes concepciones teóricas que su espíritu proclamó en una serie de campos: en la matemática y en la ciencia descriptiva de la naturaleza, en la astronomía y en la historia de la evolución, en la teoría general de la ciencia y en todo un conjunto de aplicaciones técnicas especiales. El quattrocento dió al mundo figuras comparables a la de Leonardo por la universalidad de sus intereses y de sus afanes, aunque no por la profundidad y la libertad del pensamiento.

Pero lo que hace de Leonardo un heraldo del futuro de la filosofía y de la ciencia es la unidad del pensamiento metodológico fundamental que sirve de hilo de engarce a esta variedad de intereses y la circunscribe y domina. Los apuntes y fragmentos de Leonardo pertenecen por igual a la historia de la ciencia y a la historia del problema del conocimiento, ya que, a la par que nuevos resultados, traen y acusan una nueva conciencia de la forma y el fundamento del saber.

La concepción leonardiana de la naturaleza, en sus comienzos y en sus primeros atisbos, aparece todavía claramente enlazada a las especulaciones de los filósofos de la naturaleza de su tiempo. Y sólo teniendo presente estos nexos podemos medir el camino que el pensamiento hubo de recorrer, en Leonardo, antes de llegar a sus últimos y más altos resultados.

El alma de este gran artista capta intuitivamente la naturaleza como un gran organismo vivo y la plasma y desarrolla en imágenes de gran claridad plástica. La tierra es, para él, un ser animado cuyo aliento y cuyas pulsaciones percibimos en el flujo y el refluxo de las mareas y cuyo calor vital se desborda en las explosiones volcánicas<sup>4</sup>. El impulso vital y amoroso del hombre es la clave y la quintaesencia de la naturaleza toda: lo mismo que el hombre arde continuamente en el ansia de la nueva primavera y vive impacientemente espoleado por la esperanza del porvenir, así sabiendo que no hace más que empujarle a su propia muerte, así también los elementos pugnan todos ellos por salir de la sujeción y del aislamiento a que se ven condenados, para retornar al todo y reintegrarse en él<sup>5</sup>. Nuestro espíritu es el "modelo", el trasunto en que se nos revela la acción de la naturaleza. Toda fuerza es, por su concepto y por su origen, una entidad espiritual, "la hija del movimiento material y la nieta del movimiento del espíritu"<sup>6</sup>. Pero todas estas imágenes, que empiezan dominando la consideración de la realidad en su conjunto, quedan inmediatamente relegadas a segundo plano cuando se trata de explicar o derivar los fenómenos concretos. El único postulado que aquí prevalece, para Leonardo, es el de la *necesidad*. "La necesidad" —nos dice— "es la maestra y tutora, el pensamiento central y la descubridora de la naturaleza, su eterno lazo y su perpetua ley"<sup>7</sup>. La necesidad aparece su sencillo y riguroso rasero a todas las cavilaciones de la fantasía, a cuantas explicaciones se apoyan en el juego caprichoso de las causas espirituales.

Y el único medio por el que puede aplicarse y ponerse en práctica este rasero son los conceptos de la matemática. Lo decisivo en la concepción leonardiana de la matemática, es que esta disciplina no sólo empuña el cerro por razón de su certidumbre interior e inmanente, de su "certeza" subjetiva, sino que es, además, la premisa obligada para fijar el concepto de las reglas y las leyes de la *naturaleza*. Si nuestro pensamiento se fija en ésta por sí sola, sólo verá en ella un confuso conglomerado de fuerzas ocul-

<sup>4</sup> Leonardo da Vinci, ed. J. P. Richter, núm. 1000, vol. II, pp. 220 s.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, núms. 1142 y 1162; vol. II, pp. 287 y 291.

<sup>6</sup> Núm. 859, vol. II, p. 137.

<sup>7</sup> Núm. 1135; vol. II, p. 285.

tas y de efectos maravillosos. Es el criterio de lo matemático el que deslinda la ordenación inquebrantable y sujeta a ley, sin margen para la menor excepción quimérica, de cualquier clase de formas de la fantasía o del antojo, levantando por tanto una barrera entre la *sofística* y la *ciencia*.

"Quien rehuse la suprema certeza de la matemática, nutrirá su espíritu de la confusión y jamás podrá imponer silencio a los sofismas, los cuales sólo conducen a interminables disputas en torno a palabras"<sup>8</sup>.

Leonardo destruye con unas cuantas frases el fundamento de las artes y las doctrinas mágicas, sobre las que seguía descansando por entero el conocimiento de la naturaleza de los hombres del quattrocento y el cinquecento. Todos los fenómenos físicos estriban, según Leonardo, en un conjunto de cambios físicos, que, por serlo, tienen necesariamente que ponerse de manifiesto ante nuestra intuición y poder observarse en sus detalles. Desaparecerá, así, toda acción de las fuerzas espirituales sobre el acontecer material, toda influencia directa de las fuerzas del espíritu sobre la materia: las fuerzas, para poder ser objeto de estudio matemático, tienen que aparecer vinculadas necesariamente a los órganos de la materia y a las condiciones materiales.<sup>9</sup> Ahora bien, en la materia ningún movimiento puede engendrarse de la nada: Leonardo equipara expresamente con los alquimistas y buscadores de la piedra filosofal a quienes se empeñan en descubrir un "perpetuum mobile"<sup>10</sup>.

La influencia de los métodos *matemáticos* se revela primordialmente, por tanto, en el hecho de que conduce a una nítida determinación, y a un claro análisis del *concepto de causa*. Rige también en este sentido puramente lógico el juicio que Leonardo emite acerca de la mecánica, cuando dice que es el paraíso de las ciencias matemáticas, por ser en ella donde la matemática "da sus frutos"<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Núm. 1157; vol. II, p. 289.

<sup>9</sup> Núms. 1211-1213; vol. II, pp. 303 s. Cfr. acerca de esto, Prantl, "Leon. da Vinci in philosophischer Beziehung", p. 13, en *Sitzungsberichte der königlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische Klasse*, 1885.

<sup>10</sup> Núm. 1206; vol. II, p. 301.

<sup>11</sup> Núm. 1155; vol. II, p. 289.

No hace falta que nos detengamos, pues son sobradamente conocidos, en los diversos descubrimientos mecánicos de Leonardo, tales como la formulación de la ley de la gravedad en el plano inclinado y su anticipo del principio de las velocidades virtuales<sup>12</sup>. Pero, además de esto, Leonardo perfila y formula con gran nitidez y claridad, en el plano de los principios, los *conceptos fundamentales* puros de la mecánica. Discute, ante todo, el *concepto del tiempo*, que, aun siendo un ejemplo y una modalidad de la magnitud constante, no entra de lleno, sin embargo, en el campo de la geometría (sotto la *geometrica potentia*). Ciertamente es el mismo tipo de relación el que existe entre el punto y la línea, de un lado, y el momento indivisible y la extensión infinita del tiempo, de otro; la misma ley fundamental de la divisibilidad infinita la que domina por igual el espacio y el tiempo y todas las cantidades continuas. Pero el hecho de que pertenezcan a un género común y superior, no debe llevarnos a perder de vista y a esfumar las particularidades específicas que entre estos diversos fenómenos existen. Leonardo postula expresamente la necesidad de describir lo que el tiempo tiene de propio y peculiar, desgajándolo de los criterios de la geometría<sup>13</sup>.

Y con esta afirmación específica del contenido propio del tiempo guarda una relación íntima el significado que, dentro de la concepción total de Leonardo, se atribuye al concepto de la *evolución*. El conocimiento de la historia evolutiva constituye, según él, el ornato y el alimento del espíritu humano.

Vemos ahora, de un modo general, cómo el mismo concepto de la matemática se ensancha y cómo, saltando por encima de la simple geometría, incorpora a sus dominios nuevos campos de problemas. Con ello y al mismo tiempo, cambia la pauta del valor del conocimiento: la valoración del saber no depende ya de su *objeto*, sino del grado de *certeza* objetiva que encierra.

Para darse cuenta de cuán esencial y decisivo es el cambio operado, basta fijarse en la literatura de la época: así, por ejemplo, Fracastoro, coetáneo de Leonardo más joven que él, pone en

<sup>12</sup> V. Orothe, *Leon. da Vinci als Ingenieur und Philosoph*, Berlin, 1874; Dühring, *Kritische Geschichte der allgemeinen Prinzipien der Mechanik*, 3ª ed., pp. 12 ss.

<sup>13</sup> Núms. 916 y 917; vol. II, pp. 171 s

rela de juicio el valor de la matemática, porque ésta, aun conteniendo "cierta seguridad" en cuanto a su argumentación, versa sobre objetos de rango inferior y poco estimables<sup>14</sup>. Las siguientes palabras de Leonardo parecen la respuesta a tales ideas:

"Tan despreciable es la mentira, que aunque diga cosas buenas acerca de las cosas divinas, quita todo valor a lo divino, como excelente la verdad, que ennoblece las cosas más pequeñas que ensalza. Por eso la verdad, aun cuando trate de lo pequeño y lo inferior, está infinitamente por encima de todas las opiniones vacilantes y falsas acerca de los problemas discursivos (*discorsi*) más altos y sublimes... Pero tú, que vives de sueños, te complaces más en las razones y argucias sofisticas sobre cosas grandes e inciertas que en las conclusiones seguras y naturales, aunque no se remonten a tales alturas"<sup>15</sup>.

Leonardo cifra, pues, su concepto ideal de la verdad y de la razón en el fecundo "pathos de la experiencia", a la par que, en sentido inverso, el concepto mismo de la experiencia deriva su valor de su necesario entronque con la matemática.

La invocación de la *experiencia* es, ante todo, la expresión viva de la rebeldía contra la autoridad y la tradición. La *experiencia* es la grande y eterna maestra: la maestra de todos los maestros de la escuela a la que constantemente tenemos que volver los ojos. Si queremos aprehender la naturaleza y comprenderla, tenemos que nutrirnos, no de los pálidos y tergiversados resúmenes que de ella nos ofrecen los libros y los autores, sino en su fuerza y en su vida originales<sup>16</sup>.

Cuanto más nos adentramos en esta realidad originaria, más van esfumándose en ella todas las apariencias de lo arbitrario y lo fortuito: más profundamente se revela ante nosotros la trama de los engarces y los fundamentos necesarios. La *experiencia* no es otra cosa que la forma exterior de manifestarse las relaciones y las leyes de la razón.

La *experiencia* "nos enseña, como intérprete y mediador entre la naturaleza creadora y el género humano, el modo como aquélla

<sup>14</sup> Fracastoro, *De intellectu*, lib. I (*Opera*, Venecia, 1555, p. 165).

<sup>15</sup> Núm. 1168; vol. II, p. 292.

<sup>16</sup> Núms. 11, 12, 18; vol. I, pp. 15, 18 ss.

actúa entre los mortales; y nos revela, al mismo tiempo, cómo esa acción, gobernada por la necesidad, sólo puede desarrollarse así y cómo se lo ordena la razón, su timonel" 17.

Toda ciencia nos es descrita, por tanto, como la interdependencia entre estos dos factores fundamentales que son la observación y la razón. El experimento rompe la marcha; pero él mismo no es, de momento, sino un problema que nos empuja a descubrir los fundamentos necesarios de los fenómenos. El pensamiento tiene que invertir la relación de causa a efecto establecida por la naturaleza: mientras que ésta procede de lo simple a lo complejo de las condiciones al efecto, aquél debe comenzar por el fenómeno complejo que la observación pone ante nosotros, para reducirlo analíticamente a sus elementos fundamentales 18.

Con estos criterios, se adelanta Leonardo al "método resolutivo" de Galileo y a la ciencia natural moderna. Se revela claramente, además, que el problema aquí planteado jamás puede llegar a resolverse de un modo completo y definitivo: el número de "ragioni" que jamás se hayan presentado en la experiencia es infinito, sin que pueda, por tanto, llegar a agotarse en ninguna de las futuras etapas del saber 19.

No existe, a la vista de todo este contexto del pensamiento de Leonardo, ninguna contradicción entre el hecho de que, por un lado, se insista en que todo saber arranca de la sensación y el de que, por otra parte, se atribuya a la razón una función propia, por encima de la percepción y al margen de ella. La tendencia va claramente dirigida a encontrar un concepto intermedio entre estos dos factores fundamentales. No debemos perdernos en la consideración de lo concreto, sino, por el contrario, esforzarnos en llegar a comprender la ley general que planea por sobre ello y la domina. Pero, al mismo tiempo, no basta con expresar esta ley simplemente en una fórmula abstracta, sino que debemos aspirar a captarla en su acción viva y en sus manifestaciones intuitivas y concretas. La geometría nos señala el camino para conseguir este doble

17 Núm. 1149; vol. II, p. 288.

18 V. *Leonardo da Vinci, der Denker, Forscher und Poet*, ed. de Maria Herzfeld, Leipzig, 1904, parte I, núm. XI. Acerca de las relaciones entre la razón y la experiencia, v. Prantl, *op. cit.*, pp. 7 ss.

19 Núm. 1151; vol. II, p. 288.

objetivo: encarna, por así decirlo, y pone plásticamente ante nuestros ojos el imperio de las leyes generales de la razón. Y también, y en no menor medida, son un medio para llegar a idéntico resultado y un campo analógico al de la auténtica "filosofía" las artes plásticas, en las que vemos cómo se plasma plenamente el mundo geométrico de las formas del espacio, dominándolas hasta en sus últimos detalles. "Quien desprecia la pintura es también enemigo de la filosofía y de la naturaleza" 20.

Vemos, pues, cómo los diversos rasgos que informan la naturaleza espiritual de Leonardo convergen hacia una meta armónica y última. La fuerza creadora de la fantasía es para él, al mismo tiempo, un recurso fundamental y una condición de la investigación teórica: sólo podemos gloriarnos de comprender aquello que nosotros mismos sabemos proyectar y bosquejar en nuestro espíritu, y no lo que la naturaleza misma nos ofrece espontáneamente y sin darnos a elegir 21. Pero esta potencia interior de configuración y de creación, con la que nos adelantamos a la observación de los hechos, tiene al mismo tiempo sus reglas y sus límites en el modelo ideal trazado por la matemática. La auténtica intuición y las verdaderas especulaciones del investigador se diferencian de una vez para siempre de la vaga y voluble fantasía de los "espíritus soñadores" (*vagabondi ingegni*) 22. También en el descubrimiento del concepto de la naturaleza se hace valer aquel idealismo estético de Leonardo expresado por él en el principio de que *idola* es duradera y estable la belleza que el espíritu del artista traslada a la materia, y no la que aparece adherida a ésta en cuanto tal 23.

El destacar y deslindar la función y el valor especiales de la "imaginación" dentro del conjunto del conocimiento humano, constituye un empeño general del Renacimiento, que podemos seguir paso a paso hasta llegar a Descartes. En su clasificación de las

20 Núm. 652; vol. I, p. 326.

21 "O speculatore delle cose, non ti laudare di conoscere le cose che ordinariamente per se medesima la natura conduce; ma rallegrati di conoscere il fine di quelle cose che son disegnate dalla mente tua", núm. 1205; vol. II, p. 301.

22 Núm. 1168; vol. II, p. 293.

23 Núm. 651; vol. I, p. 326: "Cosa bella mortal passa e non d'arte".

"potencias del alma", Campanella coloca en último lugar, junto al entendimiento discursivo y por encima de la mera reproducción de los sentidos, la actividad propia de la "imaginación". Esta, según él, no aspira simplemente a entrelazar los elementos suministrados por la representación para formar nuevas combinaciones hasta ahora desconocidas, sino, conjuntamente con esto, a algo más: a hacer brotar y a modelar las ciencias mediante el establecimiento de principios y el desarrollo de conclusiones. Y este rango descolante de la "imaginación espiritual", que expresamente se distingue de lo que es la fantasía de los sentidos, no se manifiesta tan sólo en el campo del pensamiento, sino también en los dominios de la voluntad y de los actos. Y no deja de ser significativo el hecho de que Campanella reivindique el papel de la imaginación, sobre todo, en el campo de la política, es decir, en aquél en que con mayor pureza hubo de acusarse la capacidad ideal de plasmación de este pensador<sup>24</sup>. En cambio, no creía que esta nueva función espiritual que él se esforzaba en situar sobre fundamentos generales pudiera llegar a ser fecunda en cuanto al problema del conocimiento de la naturaleza.

Será Képler quien hará brotar el nuevo concepto de la *experiencia* por la fusión de los dos elementos fundamentales que caracterizan también el pensamiento de Leonardo: la libertad y la vitalidad de la fantasía estética y la profundidad y la pureza de la especulación matemática.

<sup>24</sup> Septima est imaginatio... et hujus est scientias ideare proponendo principia, educendo conclusiones, formando syllogismos, et artes invenire... Quae propter imaginatio mentalis, non sensualis est inventrix scientiarum per ideationem...; ideatio autem ex Politicis ut Physicis rerum ordinibus oritur et usui accomodatur". Campanella, *Metafisica*, parte I, lib. V, cap. I, art. 3. *Ch. Physiologica*, cap. 16, art. 8, especialmente pp. 194 s.

## 2. KÉPLER

### a) El concepto de la armonía

Si el interés esencial que para la filosofía tiene la historia de los orígenes de la ciencia reside en determinar y estudiar por separado los motivos "subjetivos" y "objetivos", la parte que corresponde al objeto y al intelecto, no cabe duda de que la personalidad de Képler plantea directamente ante nosotros un sugestivo y relevante problema filosófico.

En ella vemos cómo se entrelazan directamente dos momentos, formando una unidad y proyectándose sobre una función determinada y concreta, pero sin llegar a entremezclarse de un modo uniforme y a confundirse en sus contenidos objetivos y en sus valores.

El punto primero de partida lo ofrece la entrega a la realidad exterior, el postulado de que esta realidad debe captarse objetivamente en toda su pureza y sin arrancar de premisa alguna. Todos y cada uno de los pasos de la deducción son contrastados a la luz de los hechos; la observación exacta se encarga de examinar y justipreciar todas y cada una de las piedras empleadas para construir el nuevo edificio del pensamiento.

La "experiencia", que hasta aquí era un tópico dialéctico empleado lo mismo por el escéptico que por el místico, así por la ciencia como por la filosofía especulativa de la naturaleza, empieza a llenarse ahora de contenido real y vivo.

En las observaciones de Képler sobre los movimientos del planeta Marte, el nuevo ideal de la inducción aparece realizado ya con una claridad y una pureza lógicas que apenas si llegarán más tarde a sobrepujarse. El propio Képler nos dice, al relatar la trayectoria de sus investigaciones, cómo había llegado a establecer una hipótesis que confirmaba todas sus observaciones con una diferencia de sólo ocho minutos y cómo fué el hecho de no pasar por alto y desleñar esta diferencia, insignificante según la pauta y los juicios de su tiempo, lo que le llevó precisamente a la reforma de toda la astronomía.

Esta rigurosa proyección del pensamiento sobre las observaciones, en la que aquél encuentra su necesaria e inexcusable contrastación, constituye el postulado fundamental de la ciencia de Képler. Los epiciclos y los círculos de la astronomía Tolemaica, introducidos y afirmados simplemente como invenciones caprichosas y como recursos auxiliares para el cálculo, ceden el puesto a la imperiosa necesidad de poner de manifiesto las verdaderas causas objetivas de los movimientos celestes. El orden objetivo e inmutable de las cosas, que el pensamiento tiene que reproducir no a su antojo, sino de un modo único y necesario: tal es, ahora, la meta y el prototipo de la investigación.

Esta reproducción, sin embargo, no puede consistir simplemente —en esto estriba el nuevo motivo que aquí entra en acción— en una mera aceptación de lo dado. Es la actividad independiente del espíritu la que tiene que descubrir la imagen pura y tersa de la realidad. Del propio interior del hombre manan los descubrimientos más profundos en que se nos revelan los secretos de la naturaleza.

“No es la influencia del cielo la que determina en mí aquellos conocimientos, sino que éstos descansaban ya, con arreglo a la teoría platónica, en la entraña soterrada de mi alma, y la contemplación de la realidad no ha hecho más que sacarlos a la superficie. Las estrellas han atizado el fuego de mi propio espíritu y de mi propio juicio, espoleándolos a un trabajo incansable y a un afán inextinguible de saber: lo que ellas nos dan no es la inspiración, sino el primer impulso que sirve de acicate a nuestras fuerzas espirituales”<sup>23</sup>.

Por tanto, en Képler lo mismo que, más tarde, en Galileo, domina la teoría del origen y la adquisición del conocimiento la idea platónica de la reminiscencia; en ambos podemos observar cómo esta idea va despojándose poco a poco de sus elementos míticos, para cobrar un significado puramente lógico. Y así como Sócrates, que descubre el “concepto” ético y con él, frente a los “postulados” de los sofistas, la objetividad de lo moral, sigue confiándose, sin embargo, a la guía de su demonio moral, así también Képler, contraponiendo la ley de la naturaleza a todas las

<sup>23</sup> Kepler, *Harmonices mundi* Lib. IV, cap. VII. *Opera omnia*, ed. Ch. Frisch, Francfort y Erlangen, 1857 ss., t. V, pp. 262 s.

hipótesis y opiniones vacilantes, nos habla del propio *genio*, que le conduce en todas sus consideraciones e investigaciones. Refiriéndose con ello, no simplemente al modo personal de ser de su espíritu —aunque también éste contribuya decisivamente a la estructura y la conformación de sus conocimientos—, sino también a los puntos de vista e intereses generales que actúan como máximas y fuerzas orientadoras de la investigación objetiva.

Esto nos ayuda a comprender, al mismo tiempo, el concepto filosófico fundamental que informa todas y cada una de las partes del sistema científico de Képler, trabándolas en unidad: el concepto de la *armonía*.

La armonía aparece ante nosotros, primeramente, bajo un giro y una significación objetivos: designa la intuición del mundo como un cosmos ordenado y organizado con arreglo a leyes geométricas. No se circunscribe, por tanto, a la estructura de los astros, sino que abarca y domina por igual todos los objetos y todos los efectos de la naturaleza: podemos observarlo, lo mismo en la formación de los cristales que en la estructura de los cuerpos orgánicos, así en las formas creadas por la naturaleza como en las que nacen del instinto de los seres animados. Las proporciones fijas existentes entre los cuerpos cósmicos y entre sus distancias y tiempos de rotación, son solamente el ejemplo más señalado de la ley general.

Y lo que aquí se ofrece a nuestra intuición como un todo en la coexistencia en el espacio encuentra su exacta correspondencia en las relaciones del tiempo y de la sucesión en él. Los acordes armónicos de los sonidos nos revelan el plan estructural y el modelo de la realidad toda: la condicionalidad geométrica consistente en que las *distancias* entre los planetas se determinen según el esquema de los cinco cuerpos regulares aparece hermanada con la ley musical que regula y pone en consonancia sus *movimientos*. Entre las velocidades variables de un determinado astro, lo mismo que entre los valores medios de la velocidad de los distintos planetas tiene que mediar necesariamente una relación análoga a la que media entre el número de vibraciones de unos y otros sonidos armónicos. La investigación especulativa de estas analogías y el intento de reducirlas a una fórmula numérica fija lleva a Képler a descubrir su *tercera ley*, la que determina el

tiempo de rotación de un planeta como función de su distancia con respecto al sol<sup>26</sup>.

Pero, aun prescindiendo de este resultado empírico fundamental, cabe desentrañar un meollo puramente lógico del concepto de la armonía. El pensamiento abraza, de momento, una nueva dirección, al volverse de las relaciones imperantes entre los objetos a su origen; es decir, al esforzarse por comprender y desarrollar la armonía, no como un atributo de las cosas, sino como una función del espíritu. Las relaciones armónicas entre los objetos son el complemento correlativo que el espíritu necesita para completarse y perfeccionarse: las proporciones numéricas que observamos en el firmamento apaciguan y nutren al alma, que, sin ellas, necesariamente se empequeñecería. El mundo ha sido creado según el modelo de la proporción geométrica, para que el yo pueda encontrar constantemente en él nuevos problemas y nuevo material para ejercitarse incansablemente a sí mismo<sup>27</sup>.

En esta imagen, tomada del *Mysterium Cosmographicum*, la obra primeriza de Képler, pese a toda la fuerza idealista del pensamiento, la armonía aparece todavía descrita como algo exterior que se apodera del espíritu para dominarlo y adaptarlo a la propia naturaleza. Entre el intelecto y los sentidos humanos y la organización de los cuerpos celestes y sus movimientos existe, como se expone con mayor detalle en el comentario sobre los movimientos del planeta Marte, un nexo interior y una interior "adecuación": ambos se acomodan entre sí y pueden medirse los unos por los otros<sup>28</sup>.

En este paralelismo, vemos que los dos términos de la relación, el orden y la conexión de las ideas y los de las cosas, aunque referidos entre sí, difieren sin embargo en cuanto a su esencia. De aquí que la obra de Képler sobre la armonía universal

<sup>26</sup> No hay para qué entrar aquí en la historia de los distintos descubrimientos de Képler; nos remitimos en este punto al magnífico estudio de Apelt, *Die Epochen der Geschichte der Menschheit*, 2 vols., Jena, 1845, y a las obras del mismo autor, *Johann Keplers astronomische Weltansicht*, Leipzig 1849, y *Die Reformation der Sternkunde*, Jena 1852.

<sup>27</sup> *Mysterium Cosmographicum* de admirabili proportione orbium coelestium (1596), Dedicatio, *Opera*, I, 98.

<sup>28</sup> *Astronomia nova αἰτιολόγητος seu Physica Coelestis tradita commentariis de motibus Stellae Martis* (1609), cap. VII, *Opera*, III, 209.

porque un nuevo progreso en este camino. Desaparece aquí hasta el último resto del dualismo anterior. El espíritu no se limita ya a tomar del exterior, para asimilárselas, las proporciones armónicas, sino que se convierte en su prototipo y creador. Sin admitir una actividad del espíritu como necesario término correlativo, no podemos llegar a comprender lo que es una proporción geométrica, en qué consiste y cuál es su esencia<sup>29</sup>.

Cierto que también aquí sigue pensándose la conciencia, ante todo, bajo su forma mítica de "alma del universo": la vida unitaria que domina el universo informa el orden matemático y la interdependencia que existen entre todas sus partes.

Recordemos, sin embargo, que ya la filosofía de la naturaleza aportaba con el concepto del alma del universo una preparación para la idea de la total interdependencia immanente y causal de las cosas. Este carácter lógico del concepto se afianza y profundiza ahora, puesto que el alma ya no se describe como una fuerza propulsora, concebida por analogía con el impulso y el movimiento muscular, sino como una pura relación funcional entre los diferentes miembros del universo.

No se trata de descifrar las fuerzas de lo divino, el misterio de la creación del universo, ya que esto equivaldría a plantearse un problema imposible e insoluble, como expresamente señala Képler, enfrentándose de un modo ostensible al punto de vista teológico. Lo único que podemos llegar a comprender es la organización racional del universo, cuyos rasgos fundamentales encontramos esbozados en nosotros mismos, en el concepto de la *magnitud*<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> "Proportio vero quid sit sine mentis actione, id vero intelligi nullatenus potest". *Harmonice mundi* (1619), lib. I, *Opera*, V, 81.

<sup>30</sup> *Mysterium Cosmographicum* (1596), cap. XI (*Opera*, I, 135): "Quod... ad imperscrutabiles Conditricis Sapientiae vires confugiunt: habeant sibi suam hanc inquirendi temperantiam... nos vero pariantur causas ex quantitatibus verisimiles reddere". En la segunda edición de esta obra, preparada por Képler en el año 1621, pone la siguiente glosa al pasaje citado: "Ecce ut loquereretur mihi per hos 25 annos principium jam tunc firmissime persuasum: ideo et mathematica causas fieri naturalium, quod dogma Aristoteles tot locis vallicavit, quia Creator Deus mathematica ut archetypus secum ab aeterno habuit in abstractione simplicissima et divina ab ipsis etiam quantitativis materialiter consideratis" (*Op.* I, 136).



Por donde la investigación nos lleva de nuevo, en último resultado, al espíritu humano, como la auténtica base de la armonía. Este concepto se engarza, sobre todo, a las manifestaciones de orden estético. Así como para Platón es la idea de lo bello la que facilita y guía el ascenso de lo sensible a lo conceptual, el placer que en nosotros suscita la consonancia musical constituye para Képler un "nexo" entre el simple goce de los sentidos y la satisfacción intelectual de orden superior que el espíritu experimenta en la conciencia de sus propias creaciones. Esta misma ordenación que por medio de un oscuro don innato percibimos en los sonidos cobra forma y claridad completas en el progreso de la investigación. El mismo impulso fundamental que se manifiesta en el goce artístico se exterioriza en las investigaciones del astrónomo<sup>31</sup>. Sólo en apariencia permanece pasivo el espíritu en el goce que en él suscitan el ritmo y la consonancia; en realidad, también aquí lo vemos, si nos fijamos bien, desplegar un movimiento y una actividad propios e independientes. La exaltación y la excitación que siente son, en el fondo, obra suya, aunque no se vea empujado a ella de un modo consciente y deliberado, sino por una especie de instinto "natural"<sup>32</sup>.

Este modo de concebir la impresión estética adquiere fundamental importancia para la concepción filosófica de Képler en su conjunto, pues en ella se contienen ya los motivos y los gérmenes generales de la teoría de la percepción sensible. Es cierto que, exteriormente, la doctrina sostenida por Képler parece seguir siendo una copia fiel del punto de vista tradicional: el conocimiento de las cosas nos es suministrado por las "species" sensibles que se insinúan en nuestro espíritu. Se trata, como antes, de una influencia física directa, de una interdependencia causal entre lo "interior" y lo "exterior", en la que los diferentes sentidos se distinguen los unos de los otros solamente por el papel y la cooperación del medio.

Conocemos por la historia de la teoría de los colores trazada por Goethe "las audaces y raras expresiones" con que Képler trata de describir la esencia del color: "color est lux in potentia, lux sepulta in pellucidi materia, si jam extra visionem consideretur

<sup>31</sup> Harmonice mundi, lib. III; Opera, V, 128; V. 136 ss. y passim.

<sup>32</sup> Harmonice mundi, lib. IV, cap. 2. Opera, V, 226.

et diversi gradus in dispositione materiae, causa raritatis et densitatis, seu pellucidi et tenebrarum efficiunt discrimina colorum". Esta explicación se mantiene todavía de lleno dentro de los marcos de la definición aristotélica de la luz como "la energía de lo transparente" y de la concepción escolástica de la antítesis entre la luz y la oscuridad absoluta de la materia. No se llega todavía a una representación física exacta de la luz: ésta sigue siendo una entidad inmaterial a la que sólo en sentido figurado podemos atribuir un movimiento local, ya que en realidad se difunde y perpetúa al margen del tiempo<sup>33</sup>. Y lo mismo en este caso que en todos, las percepciones de los sentidos se conciben siempre como condicionadas por las "emanaciones" de los objetos, expresando por tanto un estado puramente receptivo y pasivo por parte del órgano sensible<sup>34</sup>.

Sin embargo, aunque la materia de las percepciones y con ella la base primera para cualquier comparación que se establezca entre las representaciones de los sentidos tenga que venir dada desde fuera, la proporcionalidad misma, es decir, la armonía que percibimos entre estos diversos contenidos, no puede comprenderse a base de estas premisas materiales. Los sentidos sólo nos ofrecen una masa caótica y confusa de impresiones incoherentes: la unidad y la conexión entre ellas no surgen hasta que las impresiones son captadas y enjuiciadas por el intelecto, el cual transfiere estos predicados de sí mismo a los objetos.

Y no vale objetar que el alma, al comparar entre sí los diversos contenidos, no crea la proporción entre ellos, sino que se limita a registrar lo que ya existe, es decir, que ella no constituye, en realidad, un factor necesario e inexcusable para el nacimiento y el contenido de la armonía. El espíritu no podría llegar a concebir y reconocer como tales las proporciones armónicas, si por sí y ante sí, libremente, no concertase los contenidos dados con el "prototipo" del orden y la armonía que en sí mismo encierra<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> "Ad Vitellionem Paralipomena", Opera, II, 130 ss. Cfr. especialmente II, 134.

<sup>34</sup> Op. cit., II, 146 ss.; II, 166, 232 ss. y pass. Cfr. Harmonice mundi, V, 115.

<sup>35</sup> Acerca del conjunto del problema, v. Harmonice mundi, lib. IV, cap. 1 (Opera, V, 214 ss.). Cfr. especialmente V, 216 s.

Es el alma misma quien infunde su ser a los verdaderos "arquetipos", los "paradigmas" de la belleza y la verdad. Si pretendiéramos atribuirles una entidad sustancial fuera de la conciencia, incurriríamos en una contradicción lógica interior: "extra animam archetypus illos constituere est oppositum in adjecto"<sup>86</sup>.

Lo característico es que Képler, cuando se apoya en Platón, coloca al mismo tiempo en el centro de sus preocupaciones el criterio de la *inmanencia* de la idea, combatiendo por tanto expresamente la exposición de Aristóteles acerca de la génesis de la filosofía platónica y de la teoría de la reminiscencia. Sigue muy de cerca, en este punto, la doctrina de Proclo, siguiendo en todos sus detalles y con un prolijo comentario el desarrollo de la teoría de las ideas en este autor.

Lo que en este respecto caracteriza la tendencia de sus intereses matemáticos y de su genio matemático es el hecho de que no parte del concepto del número, sino del concepto del espacio, de la forma geométrica y no de la magnitud en general. Abandona expresamente a la crítica nominalista el concepto abstracto y general del número: las relaciones entre los simples números no tienen por sí ningún valor de conocimiento; lo que les da su significación son las cosas contadas o medidas, las configuraciones y los movimientos astronómicos en cuya representación se emplean. Sólo la magnitud constante y su peculiaridad *cuantitativa* nos ofrecen un ejemplo puro de una creación libre y originaria del pensamiento.

Toda la consistencia de las figuras geométricas radica en la acción del espíritu y solamente en ella: imaginémosnos destruida la "energía" del alma y con ella desaparecerá necesariamente toda determinabilidad y particularidad de las formas externas. Los auténticos vehículos del saber matemático no son precisamente los signos y las imágenes sensibles que empleamos a título de ilustración; el exponente necesario y la base de sustentación de todas las actividades del intelecto no son, ni mucho menos, las percep-

<sup>86</sup> "Si archetypi suam haberent subsistentiam extra animam, fateor equidem, magno nos argumento privari pro asserenda necessitate animae ad essentiam harmoniae constituendam. Atqui extra animam illos constituere est oppositum in adjecto". *Op. cit.*, *Opera*, V, 217.

ciones. Aunque no dispusiera de un ojo sensible, el espíritu, por sí mismo y obedeciendo a leyes puramente geométricas, se las arreglaría para inventar el ojo y postularlo como instrumento para el conocimiento de la realidad externa.

"El conocimiento de las cantidades, conocimiento innato al alma, determina necesariamente el carácter y la naturaleza del ojo: la estructura de éste depende de la naturaleza del espíritu, y no a la inversa"<sup>87</sup>.

Sin embargo, por mucho que aquí prevalezca la tendencia a mantener e incluso a elevar el valor propio del pensamiento, también al *sentido* se le asigna una función nueva y peculiar. Los sentidos mismos se convierten en instrumento y palanca del idealismo. La sensación encierra ya, ocultas y aún no aclaradas, las armonías intelectuales puras. Podemos reconocer los contenidos sensibles como auténticos comienzos del saber, porque en ellos ya implícita la referencia a lo matemático y se esbozan e insinúan también, por tanto, determinadas relaciones conceptuales. Es, pues, el intelecto mismo el que, en última instancia, postula y acredita la percepción.

Esta correlación, cuyos orígenes podemos seguir históricamente hasta llegar a Nicolás de Cusa, encuentra su expresión científica acabada en la *Optica* de Képler. Se ve claro en ella, hasta en sus últimos detalles, cómo la sensación y el pensamiento se condicionan y complementan mutuamente para formar la imagen definitiva con que nos representamos la magnitud y la distancia de los objetos. La estructuración definitiva del espacio y la ordenación de los lugares es obra del *entendimiento*, basada en los datos de las percepciones<sup>88</sup>. De aquí que Képler, empleando las mismas palabras que Leonardo da Vinci, diga que la experiencia sensible es el comienzo de toda investigación filosófica y que, sin embargo, sólo vea en ella, coincidiendo con aquél, el "trampolín" para el pensamiento de lo inteligible. Tampoco el verdadero orden astronómico del universo se revela más que a los *fundamentos ra-*

<sup>87</sup> *Loc. cit.*, *Opera*, V, 222; sobre el conjunto del problema, V, 218 ss.

<sup>88</sup> "Omnis vero locatio imaginis est mentis seu majoris sensus communis operis", *Opera*, II, 55. Cfr. II, 491: "Distantiam enim oculus non videt, sed conjicit, ut docent optici"

cionales, que, aunque apoyados en la experiencia inmediata, tienen, sin embargo, al mismo tiempo, que corregirlos y superarlos<sup>39</sup>.

En la armonía sensible, la forma brota directamente del alma misma, mientras que la materia tiene que tomarse de fuera, pero en la forma geométrica desaparece también este dualismo. En ella, se confunden directamente materia y forma, pues ambas pertenecen al mismo campo y tienen idéntico origen. Esta fusión total de los dos elementos imprime su sello al conocimiento de las *cantidades*, convirtiéndolo en modelo y prototipo de todo saber en general. El pensamiento no puede aprehender directamente cualquier contenido que se le antoje, sino que tiene que crear antes el asidero que haga a la materia empírica asequible y aprehensible para el intelecto. Para poder comprender el ser, lo primero que tenemos que hacer es vaciarlo en una forma afín por su naturaleza a las de nuestro propio espíritu. El modo de ser del intelecto humano exige que cuanto haya de ser plenamente comprendido por él deba ser por sí mismo una magnitud o serle transmitido por medio de magnitudes<sup>40</sup>.

Sólo dentro de este marco especulativo general podemos apreciar toda la significación que para Képler posee la *hipótesis matemática*. Esta no es, para él, un simple recurso técnico que se desliza en el curso de la investigación, sino el comienzo y el punto de partida en que tenemos necesariamente que apoyarnos para abrirnos el camino hacia el certero planteamiento del problema científico.

Patrizzi había expresado sus dudas acerca de si las trayectorias descritas efectivamente por los planetas discurrían por órbitas desordenadas de múltiples modos o eran, por el contrario, líneas totalmente determinadas y uniformes, aunque nuestros sentidos, al captarlas, se las representaran, por su propia imperfección, de un modo irregular y confuso. Pues bien, Képler ve ya en el sólo hecho de formularse esta *pregunta* una fundamental incompreensión de los problemas de la astronomía "filosófica". No podemos,

<sup>39</sup> "Omnis enim philosophica speculatio debet initium capere a sensuum experimentis". *Opera*, I, 143. Acerca de la función de los fundamentos racionales, v. nota 46.

<sup>40</sup> *Opera*, VIII, 148. Cfr. Acerca de esto, Eucken, "Kepler als Philosoph", en *Philosophische Monatshefte*, 1878.

nos dice, exigir de la observación misma la prueba de que los fenómenos astronómicos obedecen a rigurosas leyes matemáticas; esto es solamente el *supuesto*, la premisa de que tiene que partir, en general, nuestra investigación. Quien ponga en duda este postulado de la razón, necesariamente verá discurrir todo, como Patrizzi, por entre una serie de milagros. Dejándose llevar en apariencia por las simples percepciones y esforzándose por dejar a un lado todo lo que sean anticipaciones discursivas, se enredará en realidad, mucho más embrolladamente todavía, en una serie de ficciones caprichosas y ficciones místicas<sup>41</sup>.

Para poder comprender y valorar en su detalle la teoría kepleriana de la "hipótesis", hay que tener presente el estado de la metodología astronómica antes de Képler. Platón exigía del astrónomo que estableciera aquellos movimientos rigurosamente ordenados y uniformes partiendo de los cuales era posible reproducir y "salvar" los fenómenos celestes (διασώξειν τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανημένων φαινόμενα).<sup>42</sup> La astronomía antigua habla tratado de resolver el problema representándose las complicadas trayectorias de los astros como resultantes de movimientos circulares simples, para lo cual empezaba imaginándose los planetas adheridos todavía a *esferas materiales*, cuyas rotaciones hacían dar vueltas consigo a los cuerpos adheridos a ellas.

Sin embargo, ya en la antigüedad se vió que esta última hipótesis no podía explicar satisfactoriamente la variedad y la complejidad de los fenómenos. El número de esferas fijas interferidas las unas con las otras iba acumulándose cada vez más —Eudoxo y Calipo fijan este número en 25 y Aristóteles lo hace elevarse ya a 49—, sin que con ello se lograra, sin embargo, una descripción *exacta* de los fenómenos. De aquí que los astrónomos alejandrinos renunciaran ya a toda explicación *física* de los fenómenos celestes, contentándose con desarrollar geoméricamente la teoría de los epiciclos, según la cual los planetas describen un movimiento cir-

<sup>41</sup> Sobre el problema en su conjunto, v. Kepler, *Apología Tychonis contra Ursium*, *Opera* I, 238 ss. Sobre Patrizzi, v. I, 247.

<sup>42</sup> Cfr. acerca de esto, Natorp, *Platos Ideenlehre*, p. 363. V. además mi obra *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburgo, 1902, pp. 362 s.

cular en torno a un centro, el cual es "deferido", a su vez, a un círculo más extenso en torno a la tierra.

Nadie se paraba a preguntarse por la "verdad" de esta teoría, por la posibilidad de demostrar en la acción y en la realidad empíricas los diversos elementos componentes en que el análisis desintegra los movimientos de los astros: todos se daban por contentos con haber encontrado un cómodo medio metodológico y un recurso para facilitar el cálculo, con ayuda del cual podía llegar a determinarse de un modo bastante aproximado el lugar que un planeta ocupaba en un momento dado.

En los comienzos de la época moderna, Peurbach y Regiomontano habían intentado establecer una especie de transacción entre el punto de vista geométrico y el físico, la cual, sin embargo, aunque pareciera ofrecer una representación intuitiva unitaria, no eliminaba en el plano de los principios las fallas de ambas concepciones<sup>43</sup>. Seguían enfrentándose, sin el menor punto de afinidad entre ellos, el postulado de la simple "descripción" de los fenómenos y el problema de su "explicación" causal. Hasta que llegó Képler, quien, acertando a distinguir nítidamente entre ambos problemas, desde el punto de vista lógico, los reduce al mismo tiempo en unidad, gracias a su obra científica.

A primera vista, podía considerarse como una dificultad interna, objetiva, el hecho de que también él opusiera a la hipótesis "astronómica", encaminada simplemente a fines de cálculo, la hipótesis "física". En efecto —tal es la pregunta que cabría formular, ateniéndonos al sentido de su propio criterio fundamental—, ¿cómo la ecuación funcional con que el cálculo llega a su término y a su meta, agota todo el ser del movimiento planetario, en un sentido científico? ¿Y no parece como si, al lado de la legalidad matemática del movimiento, siguieran reconociéndose ciertas cualidades ocultas y fuerzas interiores, sustraídas a toda posibilidad de cálculo?

Esta sospecha desaparece, sin embargo, en cuanto se aprecia más de cerca la tendencia fundamental de las investigaciones keplerianas, siguiéndose en detalle su desarrollo. El complemento que se postula para la matemática sigue manteniéndose de por sí ínte-

<sup>43</sup> V. Kepler, *Astronomia nova*, pars I, cap. II. *Opera*, III, 176. Cfr. Apelt, *Reformation der Sternkunde*, pp. 32 ss.

gramente dentro del campo de los fenómenos: la meta a que se tiende no es la de comprender los fenómenos en su entidad metafísica absoluta, en vez de limitarse a calcularlos, sino la de exponer las relaciones físicas fundamentales del ser empírico. Para que una hipótesis sea "verdadera", no basta con que exponga en una fórmula breve los fenómenos astronómicos, los cuales sólo constituyen, en fin de cuentas, un fragmento limitado de nuestra experiencia total, sino que tiene que reproducirlos, además, del modo que corresponda a nuestra manera de ver las condiciones de todo acontecer concreto de la naturaleza en general. Los fundamentos de la astronomía sólo pueden establecerse en relación con los fundamentos científicos de la física.

El grande y decisivo mérito de la auténtica hipótesis "física", tal como Képler la postula y ofrece, consiste en que no surge como el reflejo de un determinado campo parcial de fenómenos, de una suma de observaciones astronómicas fijamente delimitadas, sino como el resultado de las convicciones teóricas generales y fundamentales acerca de lo que es y cómo actúa una "fuerza natural".

Podemos observar en detalle cómo se desarrolla del concepto de función en general el concepto de fuerza en Képler, que le da la pauta para saber cuáles son las explicaciones que deben ser consideradas como "verdaderas". Por tanto, lo que acredita la verdad de una determinada hipótesis no es la confirmación directa que esta hipótesis encuentra en ciertos y determinados hechos sensibles, sino que, para que su verdad resplandezca, tiene que someterse, además, al examen y al control por medio de un sistema de principios físico-matemáticos. El encuadramiento en este marco universal es lo que hace que un fenómeno se acredite y se "valga". La mecánica científica abstracta —tal es el sencillo criterio que prevalece claramente por doquier— es la que tiene que suministrar el fundamento del verdadero sistema universal. Este postulado, que sólo llega a cumplirse verdaderamente con Galileo, aparece ya contenido con claridad de principio en Képler: la cosmografía —en el criterio de la gravitación universal, que él es el primero en concebir— se convierte, al llegar a Képler, en un eslabón concreto de la cadena de la cosmografía (v. *infra*, pp. 329 ss.).

El principal reproche que Képler formula contra el sentido

tradicional de la hipótesis es, por tanto, el de que el astrónomo queda degradado en ella al papel de un simple calculador, eliminándosele de la "comunidad de los filósofos".<sup>44</sup> Para que los cálculos puedan descansar sobre una base, tienen que ir precedidos necesariamente de una concepción general, de una visión intelectual en la que se esboce "la naturaleza de las cosas". Copérnico no superó la astronomía tolemaica por haber aportado y acumulado nuevos hechos y observaciones, es decir, nuevo material de cálculo, sino que llegó a dicho resultado cuando transformó desde sus comienzos la *forma* y la *unidad* discursiva del sistema.

"Lo primero que hacemos es describir por medio de hipótesis la naturaleza de las cosas; luego, erigimos sobre esta base un cálculo, es decir, derivamos de ella los movimientos por medio de rigurosas pruebas deductivas".

Este "describir" la realidad (*naturam rerum depingimus*) no debe interpretarse como si se tratara simplemente de copiar, sino que designa, como en Leonardo da Vinci, el libre modelo espiritual con que nos acercamos al mundo de las percepciones<sup>45</sup>.

Y también aquí podemos esclarecer la relación lógica investigada ateniéndonos en un todo a la analogía con las ideas estéticas de Képler: así como la *armonía* no reside en los sonidos mismos, sino que es nuestro espíritu quien la crea, es la regla del pensamiento la que da unidad y coherencia al caos de las sensaciones. Los datos directos con que contamos son siempre solamente los signos y los "síntomas", nunca los fundamentos interiores de los fenómenos naturales; éstos no pueden llegar a captarse jamás por medio de la percepción directa, sino solamente con ayuda de conceptos racionales, que formulamos hipotéticamente, comprobando luego la fecundidad que encierran para la observación futura<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> V. Apologia Tychonis, *Opera*, I, 242.

<sup>45</sup> L. c., p. 244.

<sup>46</sup> L. c., p. 245. Cfr. I, 242: "Quod enim in omni cognitione fit, ut ab iis, quae in sensu incurrunt exorsit, mentis agitatione provehamur ad altiora, quae nullo sensu acuminé comprehendi queunt, idem et in astronomico negotio locum habet, ubi primum varios planetarum situs diversis temporibus oculis notamus, quibus observationibus *ratiocinatio* superveniens mentem in cognitionem formae mundanae deducit, cujus quidem formae mundanae sic ex

En el lema que pone al frente de su estudio sobre los movimientos del planeta Marte, Képler, bromeando, reclama para sí la cátedra de Petrus Ramus, quien la había prometido a quien acertara a crear *una astronomía sin hipótesis*. Los fundamentos de esto y el comentario correspondiente los encontramos en una carta a su maestro Mästlin. El ofrecimiento se limita a rechazar toda hipótesis que reclame una obediencia ciega en vez de basarse en *pruebas* científicas, y este postulado sólo ha sido cumplido por Copérnico y por él mismo, como su auténtico continuador; si el tal postulado se interpretara, en cambio, como la eliminación de toda hipótesis en general, así de las hipótesis verdaderas y naturales como de las caprichosas e inventadas, sería, desde luego, una pretensión necia e infundada: pero antes se decidiría —añade Képler, humorísticamente —a solicitar para sí una cátedra real que a llamar necio a Ramus<sup>47</sup>. Negar a la astronomía el derecho a emplear hipótesis, equivaldría a matar su nervio vital, a extirpar en sus raíces el mismo *concepto* astronómico.

Aquí reside la nítida línea divisoria que separa el concepto kepleriano de la armonía de la concepción neoplatónica y neopitagórica del universo con la que en un principio parece entremezclarse y confundirse. Esta separación no puede establecerla la matemática en cuanto tal, sin ninguna determinación y caracterización lógica más definida, pues ya hemos visto cómo, bajo el Renacimiento sobre todo en Agripa de Nettesheim, se humillaba la matemática al servicio de la mística y de la magia. El intento de reducir la realidad a relaciones numéricas puras conduce simplemente a juegos alegóricos, si no se pone desde el primer momento al servicio de la rigurosa *analogía* causal de los fenómenos de la naturaleza, si no enseña a entender y emplear la matemática como condición para el *conocimiento empírico de la ley*.

El propio Képler percibe y expresa con insuperable claridad la misión histórica que en este punto le está reservada. Cuando trata de arrancar ciertas verdades especulativas generales a la proporción de la "sectio aurea", cuando persigue estas proporciones

observationibus conclusae delineatio hypothesium astronomicarum postmodum nomen adipiscitur".

<sup>47</sup> Carta a Mästlin, de septiembre 1597 (*Opera*, I, 34 s.). Cfr. *Opera*, III, 37 y 136.

hasta en los efectos de la naturaleza orgánica, queriendo buscarlos incluso en el nacimiento y la formación de las plantas, no puede jamás de vista que la "verdad" de las cosas de la naturaleza no puede llegar a captarse nunca en la acumulación de semejanzas *análogas*.

"También yo" —escribe— "juego con símbolos y he cavilado una obra que habría de intitularse *Cabbala geometrica* y versar sobre las ideas de las cosas en cuanto reveladas por la geometría. Pero, al jugar con los símbolos, no olvido nunca que se trata solamente de un juego. Los símbolos nunca prueban nada; ningún misterio de la naturaleza es revelado y sacado a luz por medio de símbolos geométricos. Estos sólo nos suministran resultados ya conocidos de antemano; a menos que se demuestre por medio de razones seguras que no se trata simplemente de *similes*, sino de la expresión de la naturaleza y *las causas de los nexos* entre las cosas<sup>48</sup>.

Y así como Képler lucha aquí contra quienes se creen relevados de investigar las causas físicas de las cosas por el simple hecho de apoyarse en los símbolos matemáticos, no tiene más remedio que manifestarse, de otra parte, en contra de quienes creen poder captar el ser vivo de la naturaleza al margen del mundo ideal de los conceptos de la matemática.

La naturaleza, así lo proclama el místico Roberto Fludd en contra de Képler, debe captarse directamente y con plena objetividad, y no determinarse partiendo de las *abstracciones del pensamiento*. La respuesta que a esto da Képler contribuye a esclarecer el nuevo concepto de la realidad. Toda prueba y toda deducción tienen que llevarse a cabo necesariamente por medio de conceptos abstractos, los cuales, sin embargo, expresan y reflejan totalmente las relaciones de las cosas, "pues nada podría ser tan semejante como la copia y el original".

Fludd se remite para el conocimiento de la esencia de las cosas a principios superiores a los de la matemática. Képler, con-

<sup>48</sup> "Nihil enim probatur symbolis, nihil abstrusè eruitur in naturali philosophia per symbolas geometricas, tantum ante nota accomodantur, nisi certis rationibus evincatur, non tantum esse symbolica, sed esse descriptos connexionis rei utriusque modos et causas" Carta de Képler a Joachim Tanck, de 11 mayo 1608; *Opera*, I, 378.

tando a esto, confiesa que ignora el "puro interior" de las sustancias a menos que se lo revelen sus relaciones y cualidades: y entre éstas ocupan lugar primordial, como lo demuestra el testimonio del propio Aristóteles, las relaciones de la *cantidad*. Y, saliendo al paso de quienes pudieran objetarle que la necesaria *conexión* por él establecida entre la matemática y la investigación empírica llevaba a desdibujar las fronteras entre ambos tipos de investigación, cita —como más tarde habría de hacer también Galileo— la frase de Platón según la cual la aritmética y la geometría, es decir, las ciencias abstractas del número y la forma, son las dos alas de la astronomía sin las cuales jamás podría remontarse ésta al conocimiento del orden de las cosas sensibles<sup>49</sup>.

Este pensamiento hace que Képler se sienta como el hombre llamado a continuar y desarrollar la ciencia y la filosofía antiguas, al contrario de quienes sólo toman de ellas unos cuantos criterios sueltos, fortuitos y puramente externos, abandonando en cambio los motivos fundamentales sobre los que descansan<sup>50</sup>. Dejemos, nos dice, que los "paracelsistas" y los "alquimistas" traten de describir y captar la naturaleza por medio de símbolos y *similes* sensibles: la ciencia comienza allí donde se impone la conciencia de que el ojo es ciego cuando no le guían los razonamientos de la matemática.

Es, hasta en el modo de expresarse, la misma concepción y el mismo giro lógico mantenidos por Sócrates en el *Fedón* (v. *supra*, p. 289). Se delimita y destaca claramente aquí el postulado de que el pensamiento debe ser un "trasunto" de la realidad. También el místico aspira a copiar y describir lo real; pero, en vez de recurrir a hipótesis sometidas al control y a la jurisdicción del pensamiento, se vale de jeroglíficos, de formas y de signos inasequibles

<sup>49</sup> Joh. Kepleri... *Apologia adversus Rob. de Fluctibus* (1622), *Opera*, V, 413 ss. V. especialmente V, 421. Cfr. *Paralipomena ad Vitellionem* (1604), *Proem. Opera*, II, 127. Cfr. Galilei, *Risposta a Lodovico delle Colombe*, *Opera*, XII, 465.

<sup>50</sup> *Egregiam vero palaestram, in qua transcurrimus alternis; ego mathematicam veterum methodum comprobans, in progressu circa particularia contra illos pugno, tu, methodum ipsorum ipsam generalem insimulans, in minutis nonnullis veterum assertorem te profiteris*". L. c., *Opera*, V, 422.

al juicio del entendimiento, a pesar de la penetrante y plástica vacuidad de éste.<sup>51</sup>

Se produce así una inversión de todas las relaciones lógicas de los valores, inversión que Fludd expresa de un modo simple cuando rechaza el conocimiento de las cantidades como "un saber hecho de sombras", que no se adentra nunca en el verdadero mundo físico de las cosas. Este desdén hacia el medio de conocimiento de la magnitud revela el desprecio que el teósofo siente por la naturaleza y por su realidad empírica "inferior". Según él, la investigación astronómica, que se limita a describir la trayectoria de los cuerpos celestes y los simples accidentes de las cosas creadas, no puede remontarse a la metafísica de las sustancias eternas e imperecederas.

Képler pone de manifiesto una vez más la profunda y radical diferencia entre las dos direcciones del pensamiento, cuando hace hincapié en que su adversario tiende a llegar a comprender y a ordenar en clases los modos interiores de la actividad de los seres naturales, mientras que él, por su parte, se contenta con observar los movimientos exteriores, tal y como los revela la experiencia misma.

"Yo agarro, como tú dices, la realidad por la cola, pero la tengo en la mano; tú aspiras, es cierto, a agarrarla por la cabeza, pero solamente en sueños. Yo me doy por satisfecho con los efectos, es decir, con los movimientos de los planetas; si tú, por tu parte, crees que vas a poder descubrir en sus causas proporciones armónicas tan transparentes como las que yo he descubierto en sus órbitas, no me resta más que desearte suerte en tu empeño y de-

<sup>51</sup> Harmonice mundi; Appendix ad libr. quintum: "Videas etiam, ipsum plurimum delectari rerum aenigmatibus tenebrosis cum ego res ipsas obscuritate involutas in lucem intellectus proferre nitear. Illud quidem familiare est chymicis, Hermeticis, Paracelsistis, hoc proprium habent mathematici" (Opera, V, 332). V., además, "Apología", Opera, V, 424: "Quod igitur aenigmata tua, harmonica inquam, tenebrosa appello, loquor ex iudicio et capto eo, et habeo te astipulatorem, qui negas tuam intentionem subijci demonstrationibus mathematicis, sine quibus ego coecus sum; tibi tu videris luculentissime omnia depingere, figuris hieroglyphicis valde significantibus explicare". V. además "Apología", Opera, V, 449 y 459.

armela a mí en la comprensión de lo que buscas, si es que realmente puedo llegar algún día a comprenderlo."<sup>52</sup>

Es, aunque subrayado con nueva y mayor energía y claridad, el mismo antagonismo típico del pensamiento con que nos encontramos ya en las figuras de Leonardo da Vinci y Fracastoro. Iteración que no es, por cierto, casual, sino que proviene de una pugna fundamental en la historia del pensamiento. Képler no aparece aquí luchando solamente contra la mística, sino contra toda la concepción aristotélico-escolástica del mundo, contra la concepción de las formas sustanciales. El propio Képler cree que su diferencia con respecto a Aristóteles reside en que éste, al aspirar a una ciencia superior a la geometría y más general que ella, partía de una primera antítesis lógico-formal, la de la identidad y la diversidad. Para él, por el contrario, toda diversidad tiene su fundamento en la materia, y allí donde se habla de la materia, allí comienza también el imperio ilimitado de la geometría.

Así, pues, mientras que entre los dos términos de la antítesis aristotélica no existe nada intermedio, el punto de vista matemático se caracteriza porque admite y exige una mediación y un tránsito continuo entre los elementos antitéticos: a la "unidad" no se contrapone aquí la "diversidad" pura y simple, sino una escala de matices que oscilan entre el "más" y el "menos".<sup>53</sup> Los antagonismos absolutos de la ontología ceden el puesto a las direcciones relativamente antagónicas de la consideración y el juicio científico.

<sup>52</sup> "Apología", Opera, V, 457-60. Cfr. las características palabras de Robert Fludd: "Mathematicorum vulgarium est, circa umbras quantitatis versari, chymici et Hermetici veram corporum naturalium medullam complectuntur". Opera, V, 18.

<sup>53</sup> "Primam contrarietatem Aristoteles in metaphysicis recipit illam, quae est inter idem et aliud: volens supra geometriam alius et generalius philosophari. Mihi alteritas in creatis nulla aliunde esse videtur, quam ex materia aut occasione materiae, at ubi materia, ibi geometria. Itaque quam Aristoteles dixit primam contrarietatem sine medio inter idem et aliud, eam ego in geometricis, philosophice consideratis, invento esse primam quidem contrarietatem, sed cum medio, sic quidem ut quod Aristoteli fuit aliud, unus terminus, ad nos in plus et minus, duos terminos, dirimamus. (Opera, I, 423; cfr. acerca de esto, Eucken, op. cit., p. 34).

La manera de exponer de Képler —que en esto se diferencia de Galileo— presenta el rasgo característico de que los nuevos pensamientos por él proclamados procuran apoyarse siempre en las tradiciones de la escuela: hasta el principio tomista de la materia como *principium individuationis* se convierte, manejado por él, en arma de su ideal geométrico de conocimiento. Con lo cual no hace más que acusarse todavía con mayor fuerza el antagonismo de una parte, la idea de la hipótesis, de otra, un mundo de entidades vivas que actúan con arreglo a fines inmanentes; de un lado un conjunto de principios intelectuales, de otro un reino de inteligencias y “entelequias” (cfr. acerca de esto, *supra*, pp. 55 ss.).

Lo sensible se retiene aquí como *problema* fundamental, pero sólo se le reconoce como medio instrumental de la ciencia mediante el correctivo de la matemática pura: en cambio, los adversarios de Képler ven en ello el fundamento auténtico del conocimiento, mientras que la meta definitiva del conocer sigue clavada en una realidad suprasensible.

En la exaltación y la acentuación cada vez más aguda de esta contradicción es donde el pensamiento moderno habrá de llegar, como veremos, a la conciencia de su nueva misión y de su nueva peculiaridad.

### b) El concepto de fuerza

La ciencia moderna de la naturaleza radica en una nueva plasmación y en la fundamentación lógica del concepto de fuerza. Las diferentes fases que este concepto recorre en su evolución son otros tantos síntomas concretos de los cambios operados en cuanto al modo general de concebir las relaciones entre el pensar y el ser. La época moderna lleva a las anteriores la ventaja de expresar el problema, en seguida, de una manera precisa. No es la “sustancia”, sino la fuerza la que desde el primer momento constituye su concepto del ser. Este rasgo fundamental aparece presente desde los primeros atisbos y los pasos preliminares de la nueva época: la filosofía de la naturaleza parte ya de la crítica y la elaboración del concepto de “potencia” aristotélico. La realidad, tal y como se representa en su imagen, no se manifiesta nunca en un estado inerte; su esencia se revela solamente a quien la enfoca como un juego mutuo y una pugna de procesos y de fuerzas. La meta hacia

la que se proyecta la investigación es conocer *cómo vive y crea* la naturaleza, cómo pugna por nuevas plasmaciones y formas de existencia sin cesar renovadas. El concepto de fuerza se funde, así, con el concepto de *vida*; sólo concibiéndolo como la exteriorización de un sentimiento inmanente de vida, podemos llegar a comprender el mundo de los objetos (v. *supra*, pp. 229 ss.).

Esta concepción fundamental, que informa la consideración de la naturaleza en su conjunto, encuentra su correlación exacta y un nuevo punto de apoyo en la astronomía, en el momento mismo en que Képler inicia sus investigaciones. En ella ve el pensamiento moderno, sobre todo, el ejemplo teórico prototípico de la necesidad y la acción de las leyes *mecánicas*; pero, al llegar a esta fase histórica, la conclusión se ve obligada a adoptar la dirección inversa: donde quiera que reinen un *orden* y una *trabazón* perfectas de los fenómenos, que impere una norma rigurosa de reiteración, hay que admitir la existencia y el imperio de principios *ánimicos* originarios.

El movimiento planetario constituye el ejemplo más cierto y más directo en apoyo de la acción de las “formas” y entidades espirituales. Siendo la rotación de los cuerpos celestes un movimiento circular y, por tanto, eterno, necesita de un motor eterno que lo mantenga en acción constante; y como, además, se efectúa de múltiples y variables modos, necesariamente tiene que existir una diferencia y una gradación individuales entre las sustancias espirituales a que se halla encomendado el gobierno de las distintas órbitas de los astros<sup>54</sup>.

La autoridad de esta concepción es tan general y absoluta, que ante ella enmudece la disputa entre las escuelas, violentamente atizada en todos los demás puntos de la doctrina: todavía en Giordano Bruno nos encontramos con la aseveración de que ningún filósofo de renombre deja de considerar como animados, de un modo o de otro, el universo y sus diversas esferas<sup>55</sup>.

Y esta concepción fundamental informa, no sólo la imagen

<sup>54</sup> Cfr. Kepler, *Astronomia nova*, pars I, cap. II, *Opera*, 176 s. Acerca de la doctrina peripatética sobre la animación del cielo, cfr. por ej. Cremonino, *De coelo*, Venecia 1613, secc. V.

<sup>55</sup> V. Giordano Bruno, *De la causa, principio et uno* (1584), II. *Le opere italiane ristampate da Paolo de Lagarde*, Gotinga, 1888, p. 235.



teórica, sino también la imagen estética del mundo de esta época. Basta citar la grandiosa visión en que el Dante, a la entrada del Paraíso, intuye en la *Divina Comedia* la unidad y el engarce de los círculos celestes y de sus "bienaventurados motores".

En las notas al *Mysterium Cosmographicum*, expone Képler cómo él mismo se dejó captar de lleno, en un principio, por una dirección del pensamiento y muy en especial por la teoría de las inteligencias gobernantes, de Escaligero, pero no tardó, nos dice, en encontrar la *palabra* salvadora que le llevó a separarse por siempre de esta manera de pensar.

"Cuando me di cuenta de que la causa del movimiento de las planetas *disminuye a medida que éstos se alejan del sol*, del mismo modo que la luz se hace más débil al aumentar la distancia con respecto a él, llegué a la conclusión de que *esta causa tenía que ser necesariamente algo corporal*".

La concepción de su obra de juventud de que la acción de las *almas* planetarias se debilita a medida que los planetas van alejándose del centro común, contiene ya en germen, como el propio Képler expone detalladamente, el principio sobre el que más tarde habrán de fundarse las observaciones en torno a los movimientos del planeta Marte y toda la física celeste. Con la única diferencia de que el *concepto de alma* allí empleado debe ser sustituido, ahora, por el *concepto de fuerza*.

Los conceptos de fuerza y alma, empleados antes como sinónimos, en cuanto denominaciones y modalidades de la misma especie lógica, se enfrentan ahora como conceptos *antagónicos*. La misma idea que se expresa con palabras distintas al decir que la acción "espiritual" debe distinguirse nitidamente de la "natural", sometiéndose ésta a un principio propio y a una jurisdicción independiente.

El concepto de la "fuerza natural" adquiere su significado rigurosamente circunscrito, al encuadrarse dentro de esta doble antítesis. El nuevo giro del pensamiento cobra su máxima claridad en el concepto fundamental de la energía, que por primera vez aparece aquí desglosado de su entronque con la "entelequia" y con la forma sustancial, para transmutarse en su moderna significación<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> Cfr. *Epitomae Astronomiae Copernicanae*, lib. IV, p. II; *Opera*, VI.

Képler formula inmediatamente el problema con esa nitida concisión dialéctica con la que, a partir de entonces, lo vemos surgir a lo largo de la filosofía moderna: la estructura del universo no debe concebirse a la manera de un *ser vivo* creado por Dios, sino por analogía con un divino *mecanismo de relojería*<sup>57</sup>. Todavía sigue hablándose, de vez en cuando, de la animación de los astros, y en especial del sol, pero se trata más bien, según expresamente se nos advierte, de un juego de la fantasía estética, y no de una idea a la que deba atribuirse una significación y una necesidad científica de carácter objetivo<sup>58</sup>.

Es, como se ve, una reflexión de carácter *metodológico* la que orienta a Képler hacia esta meta: la averiguación de la *dependencia matemática* que existe entre las distancias y las velocidades de los distintos planetas es el factor decisivo para llegar a la conclusión de que la causa motriz debe considerarse como un *ser físico*. No es que debamos concebirla como un cuerpo en el sentido estricto de la palabra, como materia, pero sí como algo que por todo su ser y toda su significación *se refiere* al mundo de los cuerpos y se rige por las mismas *leyes* que éste<sup>59</sup>. Sólo forman

<sup>57</sup> "Sol... omnibus sui corporis partibus facultatem hanc activam et energeticam possidet attrahendf... planetam". "Vis seu energia", VI, 347.

<sup>58</sup> "Scopus meus hic est, ut coelestem machinam dicam non esse instar divini animalis, sed instar horologii (qui horologium credit animatum, is gloriam artificis tribuit operi) ut in qua pene omnes motuum varietas ab una simplicissima vi magnetica corporali, uti in horologio motus omnes a simplicissimo pondere". Carta de 10 febrero 1605. *Opera*, II, 84.

<sup>59</sup> "Adeoque et ipsam hanc comprehensionem sensitivam Solis et fixarum, quam molliter ego accipio mentique planciae indulgeo; nescio an sufficienter haecori philosopho comprobaverim"? *Astronomia nova*, *Opera*, III, 397.

<sup>60</sup> Notas al *Mysterium Cosmographicum* (1621), *Opera*, I, 176). "Si pro voce anima vocem vim substituas, habes ipsissimum principium, ex quo Phisica coelestis in Comment. Martis est constituta et lib. IV Epitomes Astr. ex-culta. Olim enim causam moventem planetas absolute animam esse credebam, quippe imbutus dogmatibus. I. C. Scaligeri de motricibus intelligentiis. At cum perpenderem hanc causam motricem debilitari cum distantia a Sole: hinc con-clusi vim hanc esse corporeum aliquid, si nos proprie, saltem equivoco, etc.". Para la explicación de las últimas palabras citadas, cfr. *Astronomia nova*, pars III, cap. 33. *Opera*, III, p. 303: "Quamvis virtus motrix non sit materiale quippiam, quia tamen materiae, hoc est corpori planetae vehendo, destinatur non liberam esse a legibus geometricis, saltem ob hanc actionem materialem transvectionis".

parte de la "naturaleza" —en el nuevo sentido de la palabra— aquellos procesos entrelazados e interdependientes por medio de una regla fija, que es la de la *relación de magnitudes* que entre sí guardan: el contenido del concepto del cuerpo, lo mismo que el de la naturaleza, se deslinda y determina por el *concepto de función*.

Este criterio general aparece confirmado hasta en sus últimos detalles por medio de la argumentación con que, en el estudio sobre los movimientos del planeta Marte, se derivan las dos primeras leyes keplerianas. Los distintos eslabones de la cadena discursiva van engarzándose de un modo riguroso y exacto, como en un silogismo escolástico.

Se sienta ante todo el "axioma" general de que dos fenómenos que se corresponden en todas sus fases y coinciden mutuamente en cuanto a sus "dimensiones" y magnitudes deben ser considerados directamente como causa y efecto o son ambos efectos de una y la misma causa más remota. Y, como las relaciones entre la velocidad del planeta Marte y su distancia del sol se ajustan a este supuesto, sólo resta una tercera posibilidad lógica: puede ocurrir que la mayor distancia con respecto al centro sea la causa de la mayor lentitud del movimiento o que la mayor lentitud del movimiento sea, por el contrario causa de la lejanía, o bien que, por último, ambos fenómenos tengan su explicación en una causa común.

Descartadas por consideraciones de índole lógica y física las dos últimas hipótesis, sólo queda abierto ante Képler el primero de los tres caminos: tratase de encontrar una mediación gracias a la cual podamos exponer y derivar la fuerza de un planeta como función de otras magnitudes conocidas, es decir, como determinada por los "elementos" numéricos dados de su órbita. Un análisis minucioso revela la existencia de tres grupos de elementos de éstos: la *medida* de la fuerza que corresponde a un planeta en una determinada parte de su órbita es determinada por la magnitud de los radiovectores con respecto a los distintos puntos de la órbita, por la longitud del arco recorrido y por el tiempo que se tarda en recorrer el trecho del camino considerado<sup>60</sup>.

<sup>60</sup> *Astronomia nova*, pars III, cap. 33, *Opera*, III, pp. 300 ss. Cfr. *Epitome Astronomiae Copernicanae* (1618), lib. V, pars I, *Opera*, VI, 402 s.

No se indaga la causa motriz interior del movimiento, sino que el concepto mismo de la causa se reduce a un conjunto de *condiciones matemáticas*. Ya veremos cómo esta acusada formulación del problema determina paso a paso la trayectoria de la *teoría especial de la gravitación* en Képler. Pero, antes, debemos detenernos un momento en las consecuencias especulativas generales ya latentes en la idea fundamental.

La acción en el proceso de la naturaleza de factores inmateriales, suprasensibles, ha quedado definitivamente descartada, pues los criterios fijos de *medida* sólo pueden darse en el campo de la extensión corporal, lo cual quiere decir que solamente en éste cabe aplicar y desarrollar el nuevo concepto exacto de la causalidad. Para que el espíritu pueda actuar sobre la materia —en la imposibilidad de que pueda llegar a gobernarla y dominarla por un simple "guiño"—, necesariamente tienen que mediar ciertos *órganos* y *vehículos* materiales de su actividad, con lo cual caemos de nuevo bajo las leyes de magnitud de la "naturaleza", las cuales, formando como forman una cohesión unitaria y unívoca, excluyen o hacen superfluo cualquier otro fundamento distinto de explicación. Si admitimos la posibilidad de que esta cohesión total se rompa por un solo sitio, es decir, la posibilidad de que intervenga, aunque sólo sea a título de *ayuda*, una instancia ajena a éstos factores, se creará por este solo hecho una "incertidumbre" geométrica contradictoria con la verdadera organización divina del universo, según la cual cada elemento debe derivarse del otro mediante pruebas convincentes<sup>61</sup>.

Esta concepción destierra de la física, al mismo tiempo, la *consideración de fin*, en su antiguo sentido aristotélico. La física de

<sup>61</sup> "Primum enim mens ipsa nihil potest in corpus. Oportet igitur menti adungere facultatem exsequendi sua munia in corpore planetae librando... Hinc (hacc) magnetica facultas, hoc est naturalis consensus inter corpora planetae et Solis. Itaque menti naturam et magnetes in subsidium vocat... "Si ergo per sese officium faciunt virtutes magneticae, quid opus illis est mentis directorio?... Accedit et hoc, quod in ipsis etiam modis, quos menti praescripsimus omnium, qui possunt esse, probatissimos, implicari videtur quaedam incertitudo geometrica; quae nescio an non a Deo ipso repudietur, qui haec non semper demonstrativa via progressus esse deprehenditur". *Astronomia nova*, p. IV, cap. 57, *Opera*, III, pp. 396 s. Cfr. *Epitome Astron. Copern.*, *Opera*, VI, 342 ss. y pass

Aristóteles descansa sobre la fundamental antítesis entre cuerpos pesados y ligeros: mientras que los primeros tienden hacia el centro del universo como su "sitio natural", los segundos se mueven por el impulso opuesto, el del movimiento ascensional opuesto hacia la periferia. Una relación como la que aquí se supone entre el motor y lo movido contradice a la nueva concepción fundamental acerca de la "homogeneidad" lógica y matemática que debe existir entre la causa y el efecto, puesto que intervienen, de una parte, un simple punto y, de la otra, un cuerpo tridimensional, en un lado una forma que, como el supuesto centro del universo, debe su existencia exclusivamente a nuestra fantasía subjetiva y en el otro una masa física con todas sus determinabilidades reales.<sup>62</sup>

El nuevo concepto de fuerza, en vez de basarse en una vaga analogía con la apetencia de los sentidos, tiene su raíz en la pura ley de conocimiento del número: el propio Képler dice que sustituye la teología y la metafísica celestes de Aristóteles por una filosofía y una física del cielo, que entraña al mismo tiempo una nueva aritmética de las fuerzas.<sup>63</sup>

Un rasgo característico de la situación histórica del problema es el hecho de que Képler, para demostrar la posibilidad de esta nueva ciencia, invoque ante todo el ejemplo de la *estática*: las leyes de la palanca son el ejemplo prototípico en que se apoya para ilustrar la ley de la disminución del despliegue de fuerza a medida que aumente el alejamiento del centro.<sup>64</sup> Y no cabe duda de que la *estática*, en la forma científica que le diera Arquímedes en la antigüedad, y en los tiempos modernos el mismo Stevin, brinda el único punto de apoyo seguro para la nueva idea, cuya significación y fecundidad trascienden, sin embargo, muy por encima de sus fronteras.

Képler esboza y traza por anticipado, aquí, el ideal de la *dinámica* moderna. Ciertamente es que él, personalmente, no acierta a realizar el postulado que señala: sus leyes trazan el contorno acabado de la pura intuición y de la organización geométricas del universo.

<sup>62</sup> Cfr. *Opera*, II, 87 s. (Carta de 28 marzo 1605) y III, 151 (Intr. in *Astron. novam*).

<sup>63</sup> *Opera*, III, 31. (Carta de 4 octubre 1607).

<sup>64</sup> *Epl tome Astr. Copern.*, lib. IV, p. III, *Opera*, VI, 373. Cfr. *Opera*, VI, 17 ss.

pero sin penetrar en la aritmética de las fuerzas fundamentales que lo plasman. Pero lo que anteriormente se destacaba claramente ante nosotros en las relaciones entre Képler y Galileo encuentra su confirmación aquí, si nos fijamos en las relaciones de aquél con Newton: las ideas metodológicas que Newton convierte en un hecho científico son elevadas ya por Képler a claridad y precisión, en la manera enérgica con que este pensador persigue sus principios lógicos fundamentales.

#### William Gilbert

La explicación empírica de la gravedad por Képler, en la que su concepto general de la fuerza se acredita y se llena de contenido concreto aparece históricamente enlazada a la teoría del magnetismo de Gilbert. La obra de Gilbert "*Sobre los magnetos*", que vio la luz en el año 1600, constituye uno de los más antiguos testimonios del método inductivo moderno y, como tal, lo tenían en alta estima lo mismo Képler que Galileo. Ambos tienen en cuenta los resultados de esta obra, que desarrollan por su cuenta y tratan de razonar partiendo de puntos de vista teóricos generales,<sup>65</sup> pero lo que sobre todo les interesa en este estudio, por la afinidad interior que con él sienten —al paso que Bacon lo desprecia— es el *pensamiento metodológico* en que la obra se inspira.

En el prólogo a este libro, su autor proclama "un nuevo modo de filosofar", y no cabe duda de que, para él como para cualquier pensador un poco profundo de comienzos de la época moderna, la lucha contra el predominio del *sistema de los conceptos ontológicos* constituye el punto de partida decisivo.

Aristóteles hacía descansar la diferencia de movimiento entre los diversos elementos, sobre la que se basa toda su física, en la contraposición interna absoluta entre las dos tendencias de lo que pugna "hacia arriba" y lo que tiende "hacia abajo": con ello, hipostasía falsamente como una pugna real de fuerzas una simple contraposición lógica.<sup>66</sup> Y esta primera confusión de principio determina todo el carácter de su concepción de la naturaleza.

<sup>65</sup> Képler, *Opera*, II, 591; III, 37 y 307; VI, 375 s. Galileo, *Dialogo intorno ai due massimi sistemi*, Jornada Tercera, *Opere*, I, 439.

<sup>66</sup> "Locus loco nullus contrarius. Dissimiluludo est positionum corporum

La realidad se torna ahora en abstracta fantasmagoría; las verdaderas causas eficientes son sustituidas y desplazadas por esquemas conceptuales. En astronomía, las ficciones matemáticas de los círculos y epiciclos se convierten y materializan en esferas cristalinas fijas. Por todas partes son las definiciones y los términos arbitrarios, son, por tanto, en última instancia, las palabras, con toda su tornasolada multiformidad de sentidos, las que se deslisan en el lugar de las verdaderas cosas naturales, impidiendo que éstas sean captadas objetivamente: en vez de los objetos, aprehendemos solamente las sombras proyectadas por nuestra propia imaginación.<sup>67</sup>

No otra cosa son las "cualidades sustanciales" y las "afinidades" con que hasta ahora se venía intentando enunciar y resolver el problema de la atracción magnética: cuanto más general aparece esta explicación, más vaga y más estéril resulta para razonar y comprender los fenómenos especiales.<sup>68</sup>

Es Gilbert quien primero sustituye este tipo de explicación por la teoría empírica de la fuerza magnética y "eléctrica" y por el conocimiento del magnetismo de la tierra. Y la investigación de este problema adquiere también para él, en seguida, una significación de tipo cósmico, por cuanto que sirve de base a un nuevo concepto general de la atracción. Mientras que la gravedad, hasta ahora, venía explicándose por la tendencia de los cuerpos hacia el centro fijo y absolutamente quieto de la tierra, Gilbert demuestra que ningún punto del universo disfruta de una supremacía

*in rerum natura; non locorum logica contrarietas.* Depromuntur ista ex illa Graecorum officina, qua res ipsas et omnem philosophiam verborum, quorundam et idiomatum logisticis regulis demonstrari et contineri volunt, cum omnia verborum vis, idiomata omnia vel ad illustranda tantum naturae opera minima sufficiant. Crede mihi inique comparatum cum Philosophia, si pueris institutae ad disciplinam verborum observationes definitionesque ulterius naturam ipsam perstringerent". Gilbert, *De Mundo nostro sublunari Philosophia nova* (obra póstuma), Amstelod. 1651, lib. III, cap. V, p. 241.

<sup>67</sup> Gilbert, *De magnete magneticisque corporibus et de magno magnetis Tellure Physiologia nova*. Londres 1600, lib. VI, cap. 3, p. 217. Cfr. "Philosophia nova", III, 5, pp. 239 s.

<sup>68</sup> *De magnete*, II, 2, p. 50: "Substantiae proprietates aut familiaritates sunt generales nimis, nec tamen verae designatae causae, atque ut ita dicam: verba quaedam sonant, re ipsa nihil in specie ostendunt".

lógica ni ocupa, en física, una posición especial y aparte, cualquiera que ella sea. La relatividad del orden del espacio, elevada a claridad y a certeza por el sistema cósmico copernicano, excluye la posibilidad de atribuir determinadas fuerzas y actividades a una situación cualquiera que en nada se distingue de todas las demás, como quiera que éstas se determinen.

"No es el lugar el que influye en la naturaleza de las cosas, lo que decide acerca de la quietud o el movimiento de los cuerpos. El lugar no es de por sí ni un ser ni una causa eficiente; lo que determina la posición y la situación mutuas de los cuerpos son, a la inversa, las fuerzas que en ellos residen. El lugar no es nada; no existe ni desarrolla fuerza alguna, sino que todo el poder natural contiene y posee su base en los cuerpos mismos".<sup>69</sup>

Por donde se llega a la conclusión de que los efectos de la gravedad no son inherentes a un determinado punto del espacio, sino que emanan por igual de todas las masas de la materia: unen y mantienen en cohesión, no sólo a la materia terrenal, sino también al sol y a todos los demás planetas, y sin ellos se disolverían la estructura y el orden del universo.<sup>70</sup>

Al encuadrarse entre las causas generales de la naturaleza, se prescribe a la gravitación, al mismo tiempo, una determinabilidad fija en cuanto a la magnitud y una órbita dada en lo tocante a sus efectos: los cuerpos pesados no tienden hacia el centro por virtud de su naturaleza "interior", sino por efecto de una acción exterior que disminuye al aumentar la distancia, para desaparecer por completo cuanto ésta es lo suficientemente grande. En sus detalles, Gilbert concibe estos efectos como análogos a los fenómenos del magnetismo y de la electricidad y los atribuye a la acción mediadora de un fluido sutil que emana del centro y va condensándose en torno a éste, en esferas concéntricas cada vez menos densas.<sup>71</sup>

Képler hace suya, en sus rasgos esenciales y fundamentales, la teoría de Gilbert, pero transformándola y ahondándola en dos puntos, provenientes ambos de un origen común.

<sup>69</sup> *Philosophia nova*, I, 21, p. 61; II, 8, p. 144.

<sup>70</sup> *De magnete*, VI, 3, p. 219; VI, 4, pp. 227 ss. y pass.

<sup>71</sup> *Philosophia nova*, I, 20, p. 50. Para más detalles sobre la teoría del magnetismo y de la gravedad en Gilbert, v. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, t. I, pp. 315 ss.

En primer lugar, la atracción, que según Gilbert sólo se producía entre la masa total de un determinado planeta y sus diversas partes, es ampliada por Képler en cuanto a su acción y a su significación, al presentarla como una fuerza fundamental que, trascendiendo por sobre la esfera de los cuerpos concretos, actúa entre las diversas masas cósmicas. Képler derriba con ello una barrera que se levantaba incluso ante los más audaces y resueltos partidarios de la nueva concepción astronómica del mundo: toda vía Giordano Bruno interpreta la gravedad como la tendencia de las diversas partes de la masa hacia el todo del que se han desprendido, sin que influya para nada en la posición y la interdependencia de los planetas entre sí<sup>72</sup>. Képler, al aplicar su nuevo concepto de la gravitación, en especial, a las relaciones entre la tierra y la luna, logra dar una explicación al fenómeno de las mareas, adelantándose con ello a la idea fundamental y decisiva de la teoría de Newton acerca de estos hechos.

Y a esta extensión, en cuanto al radio de acción empírica del concepto, corresponde, al mismo tiempo, un cambio intrínseco en lo tocante al contenido. Gilbert, por mucho que rechaza las cualidades y afinidades oscuras, no descartaba todavía totalmente y por principio las potencias psíquicas de la explicación de la naturaleza. Sigue atribuyendo el orden y la constancia de los movimientos planetarios a la animación de los distintos cuerpos celestes y ve en la constancia de los polos magnéticos la prueba del principio animico que guía a la tierra en sus rotaciones<sup>73</sup>.

A Képler, en cambio, quien discute frecuente y seriamente esta concepción, los fenómenos del magnetismo son los que, en última instancia, le llevan a romper con la vieja concepción de la naturaleza, los que —como él mismo lo dice con palabras muy características— le mueven “a pasar del lado del *espritu* al lado de la *naturaleza*”<sup>74</sup>. Y en apoyo de ello invoca la misma razón epistemológica: el cuerpo que produce el efecto magnético y el medio por conducto del cual se extiende éste se hallan determinados ambos como *cantidades* fijas, hallándose por tanto bajo la

acción de las leyes inmanentes de la matemática y de la “naturaleza”<sup>75</sup>.

Esto encierra, al mismo tiempo, un nuevo elemento y un nuevo criterio. El concepto de la *función*, que nos sirve de prototipo y de pauta lógicos, postula solamente una mutua condicionalidad de magnitudes, sin entrar a decidir de por sí cuál de los dos elementos debe concebirse como independiente y cuál como dependiente y variable. La relación que ese concepto expresa es una relación reversible: por tanto, la gravedad —si aplicamos la idea matemática general al problema concreto y la trasladamos al lenguaje de la física— debe concebirse y definirse como una rigurosa *interdependencia*. La tierra atrae a la piedra, pero, a su vez, la piedra atrae a la tierra; ambas tienden a acercarse la una a la otra, con velocidad inversamente proporcional a su masa<sup>76</sup>. Y una situación análoga a ésta se da en las relaciones entre los planetas: la ley de la gravitación postula y determina, por ejemplo, tanto un movimiento de la tierra hacia la luna como de la luna hacia la tierra<sup>77</sup>.

Este criterio de la relatividad viene a desplazar y desarraigar definitivamente la idea del animismo. Desaparecen las fuerzas “interiores” de la metafísica: ninguna fuerza corresponde ya a un solo “sujeto” de por sí, sino que todas ellas contienen ya, por definición, la relación necesaria con un segundo elemento “externo”. El concepto de relación obliga al concepto de fuerza, por decirlo así, a salir de sí mismo y a engendrarse en una *proporción* matemática pura. Esto hace que el problema y el interés se desplacen del *concepto* de fuerza a la *ley de fuerza*: se plantea aquí por vez primera el problema de encontrar la regla numérica según la cual varía la gravedad con la distancia del centro. Y se formula expresamente a este propósito, el pensamiento de que la magnitud de la atracción, es inversamente proporcional al cuadrado de la distancia; si, en último resultado, se rechaza este criterio es simplemente porque, a juicio de Képler, la gravedad no se difunde, como la luz, por igual en todas las direcciones del espacio, sino solamente dentro del plano de las órbitas planetarias, razón por

<sup>72</sup> Giordano Bruno, La cena de le cenere, *Opere italiane*, p. 185; *De l'infinito universo e mondi*, pp. 365 ss., 370 s., 391 y pass.

<sup>73</sup> Gilbert, *De magnete*, V, 12, pp. 208 ss.; VI, 4, p. 221.

<sup>74</sup> V. Kepler, *Astronomia nova*, III, 39; *Opera*, III, p. 319.

<sup>75</sup> Carta de 30 noviembre 1607. *Opera*, II, 589 s.

<sup>76</sup> Carta a Fabricius de 11 octubre 1605; *Opera*, III, 459.

<sup>77</sup> *Astronomia nova*, *Introducción*. *Opera*, III, 151.

la cual parece que debe disminuir en relación directa a la distancia. Esto hace que Képler no llegue a remontarse, en fin de cuentas, a la ley fundamental de Newton.

"No obstante, la simple consideración de las razones por virtud de las cuales la acción del sol sobre los planetas no es, según la objeción que Képler se hace a sí mismo, inversamente proporcional al cuadrado de la distancia, debe considerarse como la sujeción más genial y la primera manifestación histórica de la idea fundamental sobre la que descansa la ley de la gravitación. Con ella, se pone realmente a debate la tesis según la cual los cuerpos ejercen una acción proporcional a la masa e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia. El hecho de que Képler optara por otra ley no entorpeció el desarrollo de aquella en la misma proporción en que impulsó la marcha de la idea misma en su conjunto, tanto más cuanto que la más clara formulación de los conceptos mecánicos tenía necesariamente que conducir por sí misma a corregir las fallas de que aún adolecían las ideas de Képler" (Lasswitz)<sup>78</sup>.

Tal es el juicio emitido por la historia de la física. Por su parte, la historia del problema del conocimiento debe remitirse una y otra vez al hecho de que el resultado de las investigaciones empíricas de Képler fué alcanzado mediante una trayectoria en que el pensador sigue exactamente y en línea recta el camino que le trazaba su principio filosófico fundamental.

El concepto de fuerza, al encuadrarse en el concepto de función y, por tanto, bajo la ley fundamental de la matemática, arrastra necesariamente a su concepto correlativo a la misma trayectoria lógica. El concepto de *materia* cobra así por vez primera en la época moderna forma y fijeza científicas. Ya veíamos cómo incluso en Telesio, a pesar de haber llegado a expresar la idea fundamental de la conservación de la materia, no llegaba a operarse todavía definitivamente la abstracción que lleva al concepto riguroso de la materia, lo que quiere decir que el problema no había quedado aún precisado y deslindado en toda su pureza (v. *supra*, p. 253). El camino que conduce al nuevo concepto de la materia pasa por el concepto de la masa y, por tanto, indirectamente, por el concepto de la magnitud.

<sup>78</sup> *Geschichte der Atomistik*, t. II, p. 546.

En la ley de la atracción, tal como la formula Képler, las "masas" de los planetas son presentadas, en primer término, como valores numéricos puros, como factores entrelazados en el factor contrario de la fuerza de atracción, para llegar a un resultado final cuantitativo unívoco. Si los planetas no presentaran una especie de "resistencia natural", si no llevaran consigo "una especie de peso", no sería necesaria la acción de ninguna fuerza para moverlos del sitio y bastaría con la más insignificante causa externa para imprimirles una velocidad infinita. Pero habiéndose comprobado que la rotación de los planetas se efectúa en períodos fijos y determinados, que en los unos es más lenta y en los otros más rápida, nos vemos obligados a introducir en la operación el factor de la "resistencia" de la materia, por medio del cual cabe reducir aquellas diferencias a un cálculo exacto<sup>79</sup>.

Es característico de la novedad del pensamiento el hecho de que Képler tenga que luchar constantemente con las expresiones, de que, para fijarnos en el ejemplo más evidente, trate unas veces de aclarar el concepto de masa por analogía con el del "peso", mientras que en otros sitios procure mantener en pie una determinada diferencia entre estos dos elementos<sup>80</sup>. También el término de "resistencia" va definiéndose poco a poco, hasta convertirse de una imagen sensible en un principio matemático determinado y fijo, en una nota conceptual que nos permite distinguir unos cuerpos de otros con arreglo a su diferente modo de reaccionar a la misma causa motriz, afirmándose así como unidades individualmente delimitadas dentro del sistema total.

Es extraordinariamente instructivo ver cómo la nueva idea va rompiendo las envolturas de la vieja anátesis metafísica. Képler empieza contraponiendo el concepto de la "materia", en sentido

<sup>79</sup> *Epitome Astron. Copern.*, lib. IV, p. II, *Opera*, VI, 342.

<sup>80</sup> *De Stella nova in pede Serpentarii* (1606), cap. XVI: "Mobilier quietem quidem loci seu ambientis corporis affectant renitentia et quodam quasi pondere (quid ridetis coelestium in experti philosophastri, rerum imaginariarum copia locupletes, verarum egentissimi?), ex quo singulis sine obveniunt periodi temporum", etc. *Opera*, II, 674; cfr. especialmente *Epitome*, lib. IV, p. III (*Opera*, VI, 374): "Pondus ergo tribuis planetarum? Dictum est in superioribus pro pondere considerandum esse naturalem illam et materialem renitentiam seu inertiam ad deserendum locum semel occupatum", etc. Véase el concepto de la inercia, cfr. además *Opera* III, 305. 459; VI, 167, 174, 181 y *pass.*

aristotélico, al de la "forma" pura, entendiendo por forma todo principio motor y, por tanto, en la fase temprana de sus consideraciones, las inteligencias que gobiernan los planetas. Al descubrir ahora un factor que contrarresta y opone resistencia al impulso motor, este factor cae necesariamente dentro del campo de la materia, concibiéndose ésta totalmente como una cualidad y una "naturaleza" metafísica propia: como un obstáculo de que tiene que apoderarse y que tiene que vencer la forma pura.

Pero, al llegar aquí, comienza una trayectoria totalmente nueva: las mismas causas creadoras del movimiento se convierten, como hemos visto, de principios espirituales en "fuerzas" y, por tanto, en órganos y miembros de la "naturaleza corpórea". La separación de la materia y la fuerza es sustituida, así, por su necesaria correspondencia y cohesión: ambas son simplemente dos lados distintos de la misma causalidad matemática unitaria<sup>81</sup>. El concepto de la materia sirve, lo mismo que el de la fuerza, para hacer posible la aplicación de la geometría: ubi materia, ibi etiam geometria<sup>82</sup>.

Comprendemos así, situándonos en el punto de vista de una nueva concatenación, el nuevo enjuiciamiento y la nueva valoración que ahora adquiere, tal como los ve Képler, el mundo de los cuerpos y, por tanto, la "naturaleza". Képler aduce contra Patrizzi la objeción de que, al igual que cuantos andan al acecho de formas y entidades abstractas, desprecia, sintiéndose demasiado seguro de sí mismo, la materia, "que es, después de Dios, el objeto único y el más alto de todos", con lo que se enreda necesariamente en una madeja de sofismas<sup>83</sup>.

La relación entre Dios y la naturaleza ha cambiado; Dios ya no penetra desde fuera en la naturaleza como en una materia extraña e indigna, sino que es la misma naturaleza la que, por virtud de su propia esencia, tiende hacia lo divino como hacia las leyes geométricas que la rigen<sup>84</sup>.

La trayectoria individual seguida por Képler encierra en este

<sup>81</sup> Cfr. especialmente *Opera*, III, 303 (v. *supra*, nota 59).

<sup>82</sup> V. *supra*, nota 53.

<sup>83</sup> Apología Tychonis contra Ursum, *Opera*, I, 248.

<sup>84</sup> "Tibi Deus in naturam venit, mihi natura ad divinitatem aspirat". Car. Fabricius, *Opera*, I, 332.

punto una significación sistemático-general y prototípica. La pugna que en él se nos muestra se mantiene hasta bien entrada la época moderna y revive constantemente bajo nuevas formas. El dualismo de fuerza y materia, que todavía hoy sigue en pie, con fuerza no atenuada, en los intentos de la lógica por encontrar los fundamentos de la ciencia de la naturaleza, tiene sus últimas raíces, como necesariamente hay que reconocerlo, en la vieja antítesis ontológica de materia y forma. Y el conocimiento de esta trabazón histórica entraña, al mismo tiempo, la exigencia objetiva de llegar a sobreponerse a esta pugna, refiriendo estos dos factores al concepto unitario de la "energía" y haciendo que ambos se deriven de él.

### c) El concepto de ley

La *geometría*, para Képler, ocupa el primer lugar en la metodología de las ciencias matemáticas. Es el modelo a la luz del cual se orienta acerca del valor de conocimiento de lo matemático. En esta limitación se revela, al mismo tiempo, la maestría lógica de este pensador. Haciéndose fuerte aquí, Képler afianza y fortalece de nuevo la autoridad de Euclides frente a las objeciones de los modernos.

Así, Petrus Ramus había opuesto a Euclides el reproche de que negaba el verdadero orden metódico al poner a la cabeza de todo el sistema un conjunto de diversas definiciones, en vez de dar a cada campo y a cada problema concretos su propia infraestructura lógica especial, a medida que el desarrollo progresivo del pensamiento fuese sacándola a la luz.

"La naturaleza, cuando quiere crear un bosque, no empieza haciendo brotar las raíces de todos los árboles, ni el arquitecto, para construir una ciudad, comienza por echar los cimientos de todos los edificios"<sup>85</sup>.

Para salir al paso de un razonamiento y enjuiciamiento tan superficiales, Képler recurre de nuevo a su profunda visión acerca de lo que es una "hipótesis" científica. El error fundamental de los adversarios, nos dice, consiste en que no aciertan a captar el

<sup>85</sup> Petri Rami Scholarum Mathematicarum Libri XXXI, Francfort del M. 1627, lib. III, p. 98.

verdadero sentido de los "elementos": entienden por tales una muchedumbre multiforme e incoherente de conceptos y teoremas aplicables a toda suerte de magnitudes y aptos para explicar el tratamiento científico de éstas. Esta concepción, degradada al arquitecto del edificio de la geometría al papel de un simple peón encargado de acarrear los materiales y, si acaso, de elaborarlos. Para Euclides, por el contrario, la verdadera significación del elemento no reside en la materia, sino en la forma: lo que atrae su mirada no es el στοιχείον sino la στοιχείωσις, es decir, el modo y la necesidad de la articulación<sup>86</sup>.

La geometría es, por tanto, según Képler, el modelo y la pauta de cualquier clase de deducción conceptual. El orden de rango establecido ya en la primera obra de Képler, en su *Mysterium Cosmographicum*, sigue marcando la ruta en su creación científica ulterior. El problema que aquí se plantea, el problema de reducir la estructura del universo a la forma de los cinco cuerpos regulares, ha ido ahondándose y ampliándose poco a poco; pero sigue imperando la idea de que en las formas e imágenes geométricas inculcadas en el espíritu y que aparecen dadas con él se contiene el "arquetipo" del mundo exterior. De la geometría emana también, en último resultado y originariamente, toda la dignidad que podemos atribuir al número puro; el número abstracto que renegase de toda conexión con la forma o la figura, se convertiría inmediatamente en un simple concepto genérico o, para expresarlo en el lenguaje del nominalismo escolástico, en un "conceptus secundae intentionis".

Képler rechaza, por tanto, expresamente, el intento de "los pitagóricos y los platónicos" de construir el mundo de las cosas en su contenido sustancial partiendo de las relaciones y las características peculiares de los números puros: sólo de un modo muy condicional y con reservas esenciales podría calificarse la teoría de Képler, según la ha calificado alguien, como, un "pitagorismo empírico"<sup>87</sup>. Lo que distingue a Képler de Descartes es precisa-

<sup>86</sup> *Harmonice mundi*, lib. I; *Opera*, V, 83.

<sup>87</sup> Windelband, *Geschichte der Philosophie*, Freiburg i. B. 1892, p. 306. Hay edición española. V. en contra la nota al *Mysterium Cosmographicum* (1621), *Opera*, I, 134: "Omnis numerorum nobilitas, quam praecipue admiratur theologia Pythagorica rebusque divinis comparat, est primitus e geometria... Non enim ideo numerabiles fiunt anguli figurae, quia praecessit conceptus illius numeri, sed ideo sequitur conceptus numeri, quia res geometricae habent illam multipliciter in se, existentes ipsae numerus numeratus". Cfr. *Harmonice mundi*, *Opera*, V, 29, 221, 329, 333 y *passim*.

mente el hecho de que todo su modo de pensar y de investigar sigue teniendo sus raíces, íntegramente, en la geometría sintética de los antiguos, mientras que Descartes, aunque coloque todavía en el lugar central el problema del espacio, lo enfoca ya a través de un cambio metodológico que hace de él simplemente un caso específico y un ejemplo del concepto general de la magnitud.

El propio Képler se encarga de caracterizar con toda claridad la fundamental diferencia entre estos dos puntos de vista, en su obra sobre la *Armonía del Universo*, al tratar del polígono plano regular. Si nos planteamos el problema —dice Képler— de dividir en siete partes un círculo dado, inscribiendo en él un polígono regular, enseguida vemos que nos proponemos algo insoluble, que no existe ningún procedimiento geométrico que nos permita representar los lados del polígono que buscamos. Nos encontramos aquí de pronto ante un postulado al que se resiste la construcción geométrica, aunque en cuanto a su carácter puramente conceptual este problema no se distinga apreciablemente de otros que son solubles, por ejemplo de la representación de un cuadrilátero o de un pentágono regulares. El análisis algebraico (*doctrina analytica ab Arabe Gebri denominata Algebra, Italico vocabulo cossa*) puede, sin duda, definir satisfactoriamente el lado que necesitamos y expresarlo en una ecuación; puede, por tanto, considerarlo como una magnitud fija, distinta de todas las demás. Pero este tipo de determinabilidad no nos dice todavía nada acerca de su "existencia": lejos de ello, queda en pie el postulado de que sólo son "posibles" aquellos contenidos susceptibles de ser comprobados por medio de la intuición.

En relación con esto, Képler exhorta a los "metafísicos" para que corrijan el viejo principio ontológico según el cual no cabe dar criterios ni notas característicos del no-ser, pues aquí tenemos ya ante nosotros un contenido, que aunque no reviste de por sí ser alguno, puede sin embargo delimitarse mediante ciertas condiciones y al que pueden atribuirse, por lo menos hipotéticamente,



determinadas cualidades, diciendo, por ejemplo, que si inscribiésemos en un círculo un heptágono regular, su lado tendría necesariamente que poseer tales o cuales cualidades.

Cierto es, añade, que sólo la fundamentación y la "descripción" geométrica puede garantizarnos el auténtico ser científico, la "essentia scientialis" de un elemento: "scientiae possibilitatem praecedat descriptionis possibilitas". Tampoco un intelecto infinito poseería la menor "idea" del lado del polígono que buscamos, por no tener ninguna intuición de él<sup>88</sup>. Uno de los rasgos fundamentales del concepto aristotélico-escolástico de la "forma sustancial" consiste, según Apelt, en que en él se unen y entrelazan dos cosas dispares: la forma de la síntesis intelectual y la forma de la síntesis figurativa, es decir, la ley y la forma. Pues bien, esta crítica es también aplicable a la concepción originaria de Képler: también en él aparece la "idea", al principio, plenamente entretrejada con la "forma" y absorbida por la condicionalidad de ésta.

Poco a poco, en el curso constante de las investigaciones empíricas de Képler, va aflojándose este encadenamiento lógico fundamental de los primeros tiempos y este nexo de dependencia. El mismo Képler nos dice repetidas veces con qué dificultades internas hubo de luchar antes de decidirse a sacrificar la idea de la absoluta "perfección" geométrica de las órbitas planetarias, la cual —a su modo de ver— sólo podía mantenerse en pie bajo su forma rigurosamente circular. Todavía en Copérnico encontramos, en este punto, un razonamiento simplistamente teleológico: los cuerpos celestes, nos dice, tienen que efectuar su rotación en círculo, para que en sus movimientos mismos puedan expresar y representar de un modo adecuado su "ser", es decir, su forma y sus límites geométricos. Dentro de estas órbitas circulares puras, la falta de uniformidad del movimiento sólo podía provenir de un cambio operado en la fuerza motriz o de una conformación irregular del cuerpo movido, hipótesis ambas a las que nuestro inte-

<sup>88</sup> Harmonice mundi, lib. I, Opera, V, 103 ss. Cfr. especialmente V, 107: "Cum enim sit impossibile ejus formalis descriptio, neque igitur sciri potest a mente humana, cum scientiae possibilitatem praecedat descriptionis possibilitas, neque scitur a mente omniscia actu simplici aeterno: quia sua natura ex inscribilibus est. Et tamen hujus non entis scientialis sunt aliqua propriae scientiales, tanquam entia conditionalia", etc.

lecto se resiste y que serían indignas de la organización y el orden perfectos del universo<sup>89</sup>.

Al pasar a la hipótesis de la órbita elíptica, "obligado por la fuerza de las observaciones", Képler, con este solo hecho, viene a desarraigar, al mismo tiempo, una concepción metodológica fundamental: eleva a realidad científica, por vez primera, la idea del orden y la sujeción a ley de lo no dotado de forma regular. Su correspondencia con Fabricius, quien fuera en Praga, bajo el magisterio de Tycho Brahe, su compañero de juventud y su colaborador, y que, al igual que él, orientó sus investigaciones, sobre todo, hacia los movimientos del planeta Marte, demuestra claramente y de un modo tangible que Képler sólo pudo lograr su descubrimiento porque no se dejó sujetar por las ataduras lógicas de las que no supo desembarazarse aquél. Fabricius opone a los razonamientos de sus amigos la objeción de que la regla del movimiento planetario no se encontrará mientras la curva con que la representamos condicione una distancia variable con respecto al sol y, por tanto, una velocidad variable: aunque la experiencia de la hipótesis de la elipse parezca ser favorable, no hay que cejar, por tanto, hasta que aquella "irregularidad" se demuestre como una simple ilusión de los sentidos, reduciéndose a movimientos circulares constantes.

Para Képler, en cambio, como él mismo lo hace ver en su clara y nítida réplica, la constancia buscada no reside ya en la forma de la órbita, sino en los principios de su mecánica y de su física: la acción de la fuerza de atracción es constante, como lo es la fuerza "magnética" del sol, aunque, con arreglo a su naturaleza, presente un valor numérico distinto en cada punto de la trayectoria. La ley funcional unívoca que "engarza como en un hilo"<sup>90</sup> el conjunto de los infinitos cambios posibles, traza y determina el camino de los planetas de un modo más seguro de lo que jamás habrían podido hacerlo los ficticios círculos celestes. Lo único que verdaderamente nos es dado son las distancias variables, y no tenemos derecho a descartar ni desplazar este fenómeno real y fun-

<sup>89</sup> Copernicus, De revolutionibus orbium coelestium, Nuremberg 1543, lib. I, caps. 1 y 4.

<sup>90</sup> "Uno fasciculo colligare": una de las frases favoritas de Képler, v. Opera, II, 196; III, 173 ss.

damental recurriendo a hipótesis auxiliares, sino que debemos, por el contrario, reconocerlo y proclamarlo como unidad dentro de su misma variedad.

Sigue en pie la tendencia a la "uniformidad" de la naturaleza, pero ahora ya no la buscamos en formas geométricas fijas, sino en aquella originaria "aritmética de las fuerzas", no en el resultado mismo, sino en sus componentes conceptuales. En este sentido, Képler invoca contra Fabricius la expresión platónica del *ἐν καὶ πολλά*: ¿cómo podría existir una verdadera unidad que no llevase dentro de sí y encerrara como origen la pluralidad?<sup>91</sup> El concepto del cambio nos revela el ser y la vida de la naturaleza; querer desterrar de los fenómenos la falta de uniformidad, equivaldría a destruir la física como ciencia<sup>92</sup>.

Pero, es en su aparente inversión dialéctica donde la nueva idea fundamental se desarrolla hasta cobrar su precisión completa: si el conocimiento moderno tiene que comprender y justificar lógicamente la falta de uniformidad, no puede tampoco por menos de combatirlo y rechazarlo. La física antigua descansa sobre la intuición de la antítesis entre la esfera terrenal y la esfera celeste: sobre la pugna existente entre la inmutabilidad de los cuerpos celestes y el mundo sublunar, como el escenario de los cambios y de lo precedero.

<sup>91</sup> La correspondencia entre Képler y Fabricio fué publicada primeramente por Apelt como apéndice a su obra *Reformation der Sternkunde* (1852); ahora, en *Opera*, I, 304 ss. y III, 61 ss. Cfr. especialmente III, 108 s. y 113: "*Haec est genuina simplicitas, in ipsis spectata principijs. Ex his tam paucis, at jam multa sequuntur, aequationis pars physica, optica, distantia, iter ellipticum, tunc ideo ob hos multiplices eventus negabis principia esse simplicia? Oblitus es igitur Platonici illius: ἐν ἐν καὶ πολλά* (Cfr. acerca de esto, especialmente, el *Filebo* de Platón, 15 D ss.).

<sup>92</sup> *Regulares esse motus planetarum, id est ordinatos adque certam et immutabilem legem descriptos, id est extra controversiam. Hoc enim nisi esset, nulla astronomia esset, nec praedici possent motus coelestes... At nondum concessum est etiam in uniuscujusque circuitus partibus diversis motum revera esse aequalem. Oritur enim inaequalitas aliqua motuum ex hoc ipso, quia corpora sunt tam quae moventur, quam quae motum inferunt et quia sua materia constant, sua quantitate, sua figura... et secundum quantitates et figuras etiam potentia naturali sunt praedicta, quae minus potest in mobile longinquum, quam in propinquum".* Epitome, lib. IV, p. III. *Opera*, VI, 370. Cfr. especialmente *Opera*, VI, 18; VI, 400 s.

Frente a este dualismo de los dos mundos físicos, hay que afirmar y destacar la unidad y el carácter inquebrantable del nuevo concepto de la naturaleza. La idea de ley, aunque postule la pluralidad, repugna toda "excepción": es una y la misma organización del universo la que se ofrece ante nosotros por igual en todos y cada uno de sus puntos. Podemos, por tanto, partir de un fenómeno dado —por ejemplo, del fenómeno de la gravedad de la tierra— y estar seguros, sin embargo, de poseer y retener en él un ejemplo de las relaciones cósmicas de validez general.

Si mentalmente suprimiéramos esta premisa latente, se caerían por tierra con ello, como carentes de base, la inducción física y sus aplicaciones. En el fondo, esta concepción no es sino una consecuencia y un modelo de la idea de la completa relatividad, que gradualmente va imponiéndose y reconociéndose a través del nuevo sistema astronómico del cosmos. Así como se nos enseña que ningún punto del espacio tiene características exclusivas ni ocupa una posición privilegiada, siendo por tanto indiferente el lugar de que partamos para trazar y construir las leyes generales del universo, tampoco en el campo de la física puede establecerse en parte alguna una línea divisoria fija e incondicional, sino que cada una de las partes acusa y representa aquí, del mismo modo, la regla fundamental del todo.

En el *Almagesto*, la obra fundamental de la astronomía antigua, había dicho Tolomeo que no podemos buscar en los fenómenos de la tierra la decisión acerca de lo que en el cielo deba considerarse como lo simple y lo natural, ya que no puede aplicarse una y la misma medida de juicio a objetos y sustancias diametralmente opuestos. Rompiendo totalmente con este punto de vista tradicional, Képler insiste en que los "ejemplos" del principio de los movimientos celestes están directamente ante nuestros ojos por doquier, en los fenómenos usuales y conocidos de la vida diaria. Sería exagerar la diferencia nacida del modo de ser propio de los objetos y matar en su raíz la fuerza de la ciencia y de la hipótesis astronómica empeñarse en creer que un principio que es para nosotros, para el juicio de la razón y de la geometría, "simple" y fundamental, pierde esta validez y este significado al aplicarse a los fenómenos cósmicos<sup>93</sup>.

<sup>93</sup> Epitome, lib. IV; *Opera*, VI, 337 ss. Cfr. especialmente *De Stella Nova*

Vemos, pues, cómo el punto de vista geométrico inicial se amplía con el concepto de la *ley natural*, empleado aquí por vez primera con un sentido terminológico preciso para designar las tres reglas fundamentales de la teoría kepleriana<sup>94</sup>; al asumir el factor cambio, pero sin dejar de retener por ello el elemento de la vigencia general y necesaria, por primera vez se descubre y se hace fecunda la "idea" con respecto al campo de la realidad empírica concreta. Las líneas directrices del pensamiento de Képler apuntan cada vez más claramente hacia una meta que él, personalmente no llega a alcanzar, postulan cada vez con mayor apremio su cohesión unitaria, que habrán de alcanzar con la lógica de la física de Galileo.

También el concepto de *causa* participa ahora en la nueva evolución del concepto de ley. El *Mysterium Cosmographicum* se propone todavía, de lleno, descifrar las causas del "ser" y de la organización estática del universo: se trata de reducir a su verdadero origen el número, el orden y la magnitud de los cuerpos celestes. No basta, según el criterio que aquí se sostiene, con captar empíricamente todas estas relaciones, sino que se indaga para encontrar un fundamento "apriorístico" que permita derivarlas de un principio "metafísico"<sup>95</sup>.

La física moderna llega a la conclusión de que tal postulado es irrealizable, rechazando el punto de partida de Képler y su planteamiento del problema. El campo que acota para su investigación no es la existencia, sino el devenir; lo que aspira a explicar y a comprender a base de sus fundamentos no es la existencia total del universo, sino simplemente todos y cada uno de los cambios que en él se producen con arreglo a leyes inmanentes.

Pero habrá que recorrer un largo trecho histórico antes de que lleguen a deslindarse y separarse nítidamente estos dos problemas,

in pede Serpentarii (Opera, II, 683) contra Patrizi: "Dicit Patricius illa coelestia non esse similia his terrestribus? Cur igitur disputat, ipse homo de Terra, in cujus mente nihil est, quod non fuerit ingressum per sensuum terrestrium portas?"

<sup>94</sup> "Hanc (secundam inaequalitatem planetarum) pertinacissimis laboribus tantisper tractavi, ut denique sese naturae legibus accomoder, itaque quod hanc attiner, de astronomia sine hypothesis constituta gloriari possim". Carta de mayo de 1605; Opera, III, 37.

<sup>95</sup> *Mysterium Cosmographicum*, Opera, I, 106, 113, 125.

que en Descartes y en Leibniz aparecen todavía entrecruzados en muchos puntos. Comprenderemos con mayor claridad el progreso lógico constantemente desarrollado por el pensamiento de Képler observando la participación positiva que toma también en este proceso, a pesar de que parece hallarse en directa y abierta contradicción con los comienzos de su propia concepción.

Ya hemos visto cómo trata de representar científicamente de un modo general, la relación de causa a efecto por un nexo de dependencia funcional entre magnitudes variables; pero todavía llega más allá, y de una manera explícita, en la restricción y la corrección de sus posiciones anteriores. Toda una serie de problemas que había planteado en el *Mysterium Cosmographicum* son descartados por él, con plena conciencia de lo que hace, en las glosas a esta obra, separadas del texto original de ella por un paréntesis de veinticinco años.

"No soy" —leemos aquí— "el primero a quien ha torturado el ocioso problema de saber por qué el reino animal se ha visto confinado en un determinado lugar del espacio, cuando podían habersele asignado tantísimos otros. Una pregunta parecida a ésta la formula ya Aristóteles: ¿por qué los planetas se mueven en un determinado sentido, y no en el contrario? ... A lo que él mismo se contesta que la naturaleza, entre diversas posibilidades, elige siempre la mejor, aunque no cabe duda de que habría sido mejor y más beneficioso para los cuerpos celestes moverse hacia adelante que no hacia atrás. Explicación, por cierto, bastante necia, pues antes de existir el movimiento y los cuerpos que se mueven no existía diferencia alguna de sentido o dirección, no existía movimiento hacia atrás o hacia adelante".

Tampoco nos hace avanzar en lo más mínimo la invocación de tales o cuales analogías del universo con un ser vivo, cuya estructura obedece a razones de conservación orgánica: si nos fijamos en la estructura del cuerpo humano, por ejemplo, tendríamos que preguntarnos de nuevo por qué sus miembros han adoptado una determinada ordenación, la que en realidad presentan, y no la contraria, la que vemos cuando nos miramos al espejo<sup>96</sup>.

<sup>96</sup> Képler vuelve a manifestarse aquí en contra de la filosofía italiana de la naturaleza; se refiere, aunque sin citarlo, a un pasaje de Fracastoro. Cfr. *De sympathia et antipathia*, cap. 3: "Sicut enim in animali partes inter se

Estas preguntas le recuerdan a uno enseguida los problemas análogos discutidos en la correspondencia entre Leibniz y Clarke y cuyo eco se percibe todavía en el ensayo de Kant: *Sobre la diferencia de las regiones en el espacio*. Pues bien, la respuesta que Képler les da revela qué visión tan clara y tan madura había llegado a adquirir entonces este pensador: es ocioso, nos dice, concebir el universo como una entre varias "posibilidades" y aplicarle el punto de vista de la opción, ya que el universo, visto en su conjunto, no es precisamente el ejemplar de un concepto genérico, sino que aparece ante nosotros como algo único, tal y como es, en su determinabilidad empírica unívoca y regido por sus propias leyes: "comparatio locum non habet mundorum, ubi unus solus est"<sup>97</sup>.

Así, pues, la unidad de la *experiencia* y de sus principios por la que él propugna en última instancia permite a Képler, a la postre, encontrar una actitud certera de defensa frente a los problemas ontológicos que aún habrán de confundir a un pensador como Leibniz.

### 3. GALILEO

Pocos testimonios tan atraentes y tan característicos habrá en la historia del espíritu moderno como la correspondencia entre Képler y Galileo. Estas cartas despliegan ante nosotros como en un ejemplo insuperable la fuerza de la nueva conciencia científica y la repercusión moral que de ella emana. Es algo memorable y permanente para todos los tiempos ver cómo los dos fundadores de la ciencia matemática de la naturaleza, a despecho de las influencias exteriores y las intrigas con que se trató de distanciarlos, supieron entenderse enseguida, sintiéndose unidos en la misma meta objetiva y en el mismo *eros filosófico* que fué la fuente personal primigenia de que manaron sus descubrimientos.

La correspondencia entre los dos pensadores se inicia con el descubrimiento del telescopio por Galileo y con las nuevas obser-

consensum et relationem non parvam habent et in eo certos exposcunt alia, ita et in universo, quod proinde ac animal quoddam est, partes ejus situs invicem consentientes expostulant, alioquin universum ipsum debite constitutum non erit"

<sup>97</sup> Nota al *Mysterium Cosmographicum* (1621), cap. XI, *Opera*, I, 130.

vaciones astronómicas que inmediatamente lo siguen. Vemos cómo estas observaciones, en las que el propio Galileo encuentra la confirmación empírica definitiva de la verdad del nuevo sistema cósmico, son combatidas por todas partes y por todos los medios, cómo asoma la cabeza, incluso, sin darse jamás por vencida la duda en cuanto a la veracidad subjetiva del descubridor. En este juicio reprobatorio se unen, no ya los adversarios de la teoría copernicana, sino incluso sus más firmes y tempranos defensores, como aquel Maestlin que fuera maestro de Képler en Tubinga. Al propio Képler se le quiere inducir una y otra vez a que se declare resueltamente en contra de los nuevos resultados; un antiguo discípulo suyo, Martín Horky, ganado por aquel ambiente general, cree ganarse el aplauso del maestro con un panfleto difamatorio contra Galileo. Pero Képler, contra lo que su discípulo esperaba, rompe inmediatamente con él: nada puede serle más desagradable —escribe en su primera carta— que los elogios de quien, en su juicio sobre Galileo, acredita tan palpablemente su incapacidad para reconocer y apreciar la verdadera grandeza del espíritu.

Y, no contento con estas manifestaciones de afinidad personal, se siente acuciado a sentar por escrito y públicamente su testimonio en favor del carácter de Galileo y de la verdad de sus observaciones. Inmediatamente empeña todo su prestigio científico al servicio de esta causa: sin haber examinado todavía por sus propios ojos el nuevo instrumento, pero perfectamente convencido de su valor y pudiendo apreciar, como fundador que es de la óptica moderna, los fundamentos teóricos del descubrimiento, se lanza a defenderlo contra los "mezquinos detractores de todo lo nuevo", para quienes es algo inaudito e increíble cuanto se sale de la estrechez de horizontes del sistema aristotélico. Y llevado de aquella franca objetividad y veracidad que era el rasgo fundamental de su temperamento, tanto en lo personal como en lo científico, se pone a confesar inmediatamente sus propios y viejos errores, ahora rectificadas por las nuevas experiencias. Ni una sombra de duda ensombrece la fe en éstas, pues el solo *estilo* de Galileo le garantiza su certidumbre. El *estilo* de Galileo: en esta expresión refleja y sintetiza Képler el pensamiento metodológico que reconoce como el suyo propio<sup>98</sup>.

<sup>98</sup> V. Kepleri *Dissertatio cum Nuntio Sidereo nuper ad mortales missa* a

Esta comunidad de pensamiento se afirma ante todo en un sentido negativo: en la posición que tanto Képler como Galileo adoptan ante el sistema escolástico dominante. Es muy interesante, desde el punto de vista literario, observar cómo ambos forjan mutuamente y se pasan el uno al otro las armas con las que combaten a la tradición: tan pronto vemos al uno recoger y desarrollar un argumento certero encontrado por el otro como percibimos resonando a lo largo de los años en los escritos de uno de los dos el giro epigramático que su hermano de luchas ha empleado. En estos entronques se revela ante nosotros, por así decirlo, la historia del estilo de la ciencia moderna<sup>99</sup>. Se sienten unidos, sobre todo, en la batalla contra la *silogística* y los títulos de vigencia que afirma en su favor.

"Te agradezco" —escribe Galileo a Képler— "el que, como no podía esperarse menos de la agudeza y la liberalidad de tu espíritu, hayas sido el primero y casi el único en dar pleno crédito a mis afirmaciones, sin aguardar siquiera a convencerte por tus propios ojos. ¿Qué dirías de los primeros filósofos de esta nuestra alta escuela, que, a pesar de haber sido requeridos una y mil veces para ello, jamás han querido mirar a los planetas o a la luna por el telescopio, cerrando los ojos por la fuerza a la luz de la verdad? Estos hombres creen que la filosofía es un libro como la *Eneida* o la *Iliada*, algo que no se descubre y escruta en el mundo mismo o en la naturaleza, sino, que sólo puede encontrarse (tales son sus palabras) mediante el cotejo de los textos. ¡Cómo te reirías si oyeses cómo el más ilustre de los filósofos de nuestra escuela se esforzaba en borrar y arrancar del cielo los nuevos planetas a fuerza de argumentos lógicos, como si se tratara de fórmulas mágicas!"

Las discusiones de Képler con los aristotélicos de su tiempo nos revelan paso a paso cuán fieles y típicos son los rasgos de esta descripción que aquí hace Galileo. Nada tan significativo como

Galilaeo Galilaeo (1610); *Opera*, II, 490. Correspondencia de Képler con Galileo, v. *Opera*, II, 454 ss.

<sup>99</sup> Así repiten tanto Képler como Galileo la frase de Alcino, que era —según nos informa Rético— la divisa de Copérnico: δεῖ ἐλευθέριον εἶναι τῇ γνώμῃ τὸν μέλλοντα φιλοσοφεῖν (Kepler, *Opera*, II, 485; Galilei *Opera*, ed. Albèri, XII, 11). Cfr. además, sobre la coincidencia de los motivos, notas 49 y 103.

el hecho de que Chiaramonti, en una polémica sobre la naturaleza de los cometas, crea dar de lado a Képler al echarle en cara que ha confundido el "methodus arguendi" con el "methodus respondendi", que aplica a la tópica el método de la matemática, y por ahí adelante<sup>100</sup>. A la luz de la situación histórica del problema, tal como la ilustran estos ejemplos, resulta fácil comprender cómo la *lógica* tenía que sentirse, cada vez más, como la verdadera antítesis y el verdadero obstáculo que se alzaba ante la investigación empírica. Tratábase, ante todo, de desarraigar el ideal del conocimiento de los escolásticos, un ideal cuyo exponente y cuya expresión más simplista y más palmaria era aquel adversario peripatético de Galileo que se negó en redondo a mirar por el telescopio, alegando que ello "sólo serviría para embrollar su cabeza" <sup>101</sup>.

A la vacua generalidad del concepto escolástico se opone ahora la exigencia de la observación detallada y exacta, frente a la "seca abstracción" se alza la imagen sensible y concreta del ser.<sup>102</sup> La percepción y el pensamiento, la realidad de la naturaleza y los conceptos: en la discriminación y la contraposición de estos momentos parece cifrarse ahora el problema de la nueva ciencia y el destino del nuevo concepto basado en la experiencia.

Y, sin embargo, en esta fórmula preferida del Renacimiento se contiene tan sólo la expresión subjetiva de la antítesis, describe y retiene solamente, por así decirlo, el sentimiento que anima a la época moderna al desprenderse de la Edad Media. Esta fórmula no ilumina, sin embargo, las metas positivas e independientes de la investigación, no delimita el sentido sistemático del nuevo plan-

<sup>100</sup> V. Kepler, *Opera*, VII, 290.

<sup>101</sup> Cfr. el relato, extraordinariamente significativo, que hace Paolo Gualdo en carta a Galileo de 6 de mayo de 1611, de una conversación con Cremonino, el famoso aristotélico de la universidad de Padua. V. *Opere di Galilei*, Suplemento, Florencia, 1856, pp. 49 s. Acerca de Cremonino y sus relaciones con Galileo, v. Favaro, G. G. *e lo studio di Padova*, Florencia, 1883, t. II, pp. 36 ss.

<sup>102</sup> V. por ej. Gilbert, *Philosophia nova*, I, 21, p. 55: "Haec jejuna rerum animadversio ab illa dimanavit schola, in qua pauciasimis vlsis, sine rerum usu et experientia de toto absolute decernunt finguntque verbosi sciloli, priusquam partem aut membrum aliquod vere cognoscant". Cfr. *supra*, especialmente nota 66.

teamiento del problema. De una parte, no es posible desconocer toda la riqueza de contenido empírico que había ido condensándose en el sistema aristotélico de la naturaleza, ni tampoco la importancia que al factor *experiencia* se atribuye en la teoría del conocimiento de Aristóteles: Galileo y Képler se encargan de subrayarlo, oponiéndolo a los modernos peripatéticos<sup>103</sup>. En segundo —y tal es la consideración decisiva, desde el punto de vista objetivo—, ¿cómo sería posible desterrar la “abstracción” y excluirla de los fundamentos de la ciencia? ¿No se trata más bien de afirmarla y afianzarla, en un sentido nuevo y más fecundo?

Es altamente instructivo, en efecto, observar cómo las objeciones dirigidas en este punto contra el sistema escolástico encuentran inmediatamente una *réplica* peculiar por parte de éste. ¿Cuál es, por ejemplo, el reproche que constantemente se le hace a Galileo? El de que, en su esfuerzo por llegar a comprender la naturaleza dentro del marco de leyes y principios *generales*, pierde de vista el *caso concreto* en aquello que lo distingue y lo determina. Que ignora o desconoce la fuerza y las características de lo particular quien, como él, aspira a condensar en una fórmula única, haciéndolos en cierto modo desaparecer en ella, todos los casos imaginables del *movimiento* de los cuerpos, lo mismo el vuelo de las aves que la natación de los peces, el desplazamiento de los cuerpos “simples” y el de los cuerpos “compuestos”. No en vano lo que distingue y caracteriza al punto de vista *físico* es precisamente —alegan los aristotélicos en contra de Galileo— el no poder prescindir de estas diferencias, el sentirse obligado a señalarlas y reconocerlas por la fuerza misma del *planteamiento del proble-*

<sup>103</sup> “Da mihi redivivum Aristotelem; na mihi succedat labor astronomicus, ut ego ipsi persuadere speraverim. Ita fieri solet, gypso, dum recens est fusa, quidlibet impressis; eadem, ubi induruit, omnem typum respuit. Sic sententiae, dum ex ore fluunt philosophorum, facillime corrigi possunt: ubi receptae fuerint a discipulis quovis lapide magis indurescunt... Ergo si quis Aristotelem doceat succedentibus seculis compluscula nova in coelo animadversa, libentissime decedet de sententia: at hodie discipuli Aristotelis non ad rationem, sed ad nudam sententiam respicientes, ex dogmate philosophi, quod is ab experientia petebat, audent obloqui experientiae”, etc. (Kepler, *De Stella nova in pede Serpentarii*, 1606, *Opera*, II, 693 s. Coincide literalmente con esto Galileo, en *Lettere intorno alle macchie solari*, *Opere*, III, 422 (1612) y *Opere*, VII, 340 s. (Carta de 15 septiembre 1640).

ma de que parte. El verdadero cometido de la inducción física consiste —se dice— en acopiar y clasificar fielmente los *datos concretos*: y no se les hace justicia si, en vez de observar la naturaleza a través de todas y cada una de sus manifestaciones particulares, se la quiere convertir en un sistema de relaciones matemáticas generales y de *abstracciones*.

Y no cabe duda de que semejante objeción es perfectamente comprensible, desde el punto de vista del sistema aristotélico. Aristóteles, al hacer brotar las formas matemáticas del juego de la abstracción, supera su origen en la propia y libre plenitud de poder del espíritu y coloca en primer lugar las *cosas físicas*, de las que el pensamiento va seleccionando sus criterios fundamentales. El mismo se muestra aquí, por lo menos, afanoso por defender la “exactitud” y la admisibilidad lógica de este método, procurando demostrar que, si se omitieran las cualidades concretas y fortuitas, no sería posible que se deslizara ninguna falla, ningún error.

Sin embargo, el empirismo de los tiempos modernos, mucho más resuelto, había llegado a sobreponerse también a esta reserva: Campanella considera la restricción que el pensamiento se impone al clasificar y analizar los contenidos sensibles desde determinados puntos de vista conceptuales como una prueba directa de su endeblez y de su incapacidad (v. *supra*, pp. 265 ss.).

Vista así, la exigencia con que se presenta la ciencia moderna, cobra ya una forma distinta. Mientras que el sistema biológico de Aristóteles descubría ante nosotros la cohesión y la gradación de las formas orgánicas, ahora sólo queda en pie la escueta y “mecánica” sujeción a leyes; mientras que allí se desplegaba ante nuestros ojos la naturaleza en su plenitud individual de vida, ahora se alza ante nosotros solamente en la vaciedad y la generalidad de la fórmula matemática.

Véase, pues, cómo han ido trocándose insensiblemente los papeles en el transcurso de la polémica: cómo, habiendo comenzado por oponer a la silogística una nueva visión de la realidad concreta, Galileo acaba convirtiéndose, precisamente por ello y obligado por la fuerza de la necesidad, en defensor y campeón de la abstracción científica. Esta inversión nos da la clave para descubrir el doble sentido inherente a la vieja antítesis de los conceptos de lo “general” y lo “particular”. Tal parece como si viniera a re-

novarse aquí, en una fase histórica más alta, aquel duelo medular del nominalismo y el realismo, el viejo pleito de la "realidad" que corresponde a nuestras ideas y a nuestros principios universales. Y, en realidad, nos vemos retrotraídos de nuevo, ahora, al centro sistemático de este problema; pero, al mismo tiempo, vemos surgir, situándonos en él, los nuevos conceptos llamados a durar para siempre el litigio.

Hay algo, sin embargo, que debemos tener presente aquí desde el primer momento, y es que Galileo, aunque maneje y aplique un nuevo método de conocimiento, no es un sistemático de la filosofía y de la epistemología. Cree a pie juntillas, por una convicción profundamente subjetiva, anterior a toda reflexión filosófica, en la perfecta consonancia entre la matemática y la naturaleza, en la armonía total entre el pensamiento y la realidad. Ya veremos cómo esta profunda convicción informa por igual y mantiene íntimamente en cohesión todas y cada una de las partes de su teoría. Pero aunque se acuse cada vez con mayor fuerza y se despliegue de un modo continuo y progresivo, jamás se detiene el pensador a indagar cuáles sean el fundamento y la justificación de esta convicción íntima suya. La certeza de sí mismo con que el pensamiento científico se siente dueño de sí y se afirma en su propia seguridad es precisamente lo característico de la investigación de Galileo. Si, de una parte, ello le cierra todos los caminos por los que pudiera remontarse de nuevo a los problemas más generales de la crítica del conocimiento, le guarda, por otra parte, de la tentación de querer explicar y deducir el origen de la verdad científica partiendo de un principio metafísico "superior".

La antítesis del pensamiento escolástico cobra su exposición más acabada en un pasaje de los *Diálogos sobre los sistemas del universo*, en el que se trata de la posibilidad de aplicar los métodos y los principios geométricos a los objetos de la experiencia sensible y directa.

Para el interlocutor a quien se da el nombre de Simplicio y que personifica la filosofía escolástica, este problema no ofrece la menor dificultad: encuentra en él la misma cómoda solución que desde los días del propio Galileo tiene siempre preparada como una receta el "sano sentido común". Las sutilezas matemáticas pueden ser ciertas y acertadas, si se las toma en abstracto, pero

sería equivocado empeñarse en exigir que la "materia sensible y física" se ajustase a ellas de un modo preciso y exacto. La verdad de que una esfera sólo toca a un plano en un punto puede ser axiomática en teoría, pero no lo es en el mundo de la realidad empírica.

En su análisis de este axioma, Galileo tiende ante todo a eliminar este pretendido dualismo entre la verdad y la realidad. La esfera y el plano no poseen más existencia que la verdad y la determinabilidad que emanan de sus conceptos; sería ocioso e induciría a error tratar de oponer a este ser de la definición pura una forma de existencia diferente y concreta. El que una forma empírica existente "sea" una determinada figura, no puede significar otra cosa sino que se ajusta a todas las condiciones y relaciones sintetizadas en el concepto de esta forma matemática. La ciencia consiste en un sistema de condiciones puras, cuya validez nada tiene que ver con el problema de si en el mundo de nuestras percepciones existen o no sujetos en los que se den esas condiciones. Podemos negar la existencia de tales sujetos, sin que ello afecte en lo más mínimo a la concepción del carácter y el valor de conocimiento de las condiciones puras de que se trata. Tampoco en este caso se admite, ni mucho menos, la existencia de un abismo entre lo "abstracto" y lo "concreto", sino que lo que se hace es formular el postulado de que los principios abstractos deben desarrollarse y completarse mediante la adición de nuevos y nuevos momentos conceptuales, de tal modo que abarquen el caso empíricamente dado que al principio parece escapar a la determinación de sus leyes. La falta de consonancia, allí donde se dé, "no se debe a lo abstracto ni a lo concreto, a la geometría ni a la física, sino que debe cargarse en cuenta al autor del cálculo, que no acierta a hacerlo debidamente"<sup>164</sup>.

Sería negar la misión más genuina de la razón científica creadora tratar de poner coto a la facultad de extender a zonas cada vez más amplias del ser empírico efectivo sus conceptos puros y abstractos. Ningún contenido material concreto de cuantos nos son dados puede poner una barrera a este progreso incesante: los puntos finales que limitan el pensamiento científico a una fase dada de su desarrollo, son siempre puramente relativos y eventuales.

<sup>164</sup> Diálogo del massimi sistemi, Giornata seconda, Opera, I, 224 ss.

Es fácil reconocer ahora que aquella pugna entre la verdad y la realidad en que tanto hincapié hacen los adversarios tiene sus raíces, si se la examina de cerca y se llega al fondo de ella, en su concepción metafísica de lo real, en su concepto de la existencia absoluta. Cuando no nos dejamos ya engañar ni desviar por el empeño de dar a los contenidos científicos una existencia inmediata, cuando desechamos ese afán de una vez por todas de nuestros principios y de nuestros fundamentos, sólo entonces alcanzamos en la plasmación de los conceptos esa libertad ideal cuya meta y cuyo resultado último vuelven a reencarnar ahora precisamente en aquella existencia.

Galileo desarrolla e ilustra con magistral claridad esta doble relación. El concepto de la aceleración uniforme, de que parte, no es tampoco para él, por el momento, más que un "supuesto hipotético", que no puede referirse directamente a los "hechos" de la naturaleza ni medirse por ellos, sino que necesita, antes, ser analizado y desarrollado en sus "cualidades" y consecuencias matemáticas concretas. Sólo después de haber dado cima a esta parte deducitiva del problema y cuando ella nos ha llevado al establecimiento de relaciones numéricas fijas, habremos sentado las bases para poder comparar la ley pura con el contenido de la observación, habremos obtenido la pauta y la norma restrictiva con que podremos abordar la variedad de la materia de nuestras percepciones.

"Si la experiencia demuestra ahora que esas cualidades por nosotros deducidas encuentran su confirmación en la libre caída de los cuerpos naturales, podremos afirmar sin exponernos a error que el movimiento concreto de la caída de los cuerpos es idéntico a aquel que hemos definido y dado por supuesto; en otro caso, nuestras pruebas no perderán tampoco nada de su fuerza ni de su virtualidad, puesto que sólo pretenden valer única y exclusivamente para el supuesto de que partimos, del mismo modo que los postulados de Arquímedes sobre la espiral no resultan menoscabados por el hecho de que no se encuentre en la naturaleza ningún cuerpo que desarrolle un movimiento en espiral"<sup>105</sup>.

<sup>105</sup> *Opere*, VII, 156 s. Cfr. especialmente *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, Giornata terza, *Opere*, XIII, 154 s. Cfr.

La intención polémica de estas líneas explica la brusca separación que aquí se establece entre el contenido del concepto y los datos de la observación. Se comprende, sin embargo, que lo que primordialmente se busca no es desgajar los conceptos, sino entrelazarlos más íntimamente con la materia de las percepciones, lo que, sin embargo, sólo puede conseguirse si los conceptos son desarrollados por sí mismos y de un modo independiente hasta extraer de ellos consecuencias cada vez más especiales. Galileo se atiene a este criterio fundamental de su ciencia hasta en las investigaciones detalladas de la astronomía: también en este punto exige, al igual que Képler, que la observación concreta vaya preparada por un esbozo discursivo, por un problema del pensamiento, que le prepare el terreno y le señale el rumbo<sup>106</sup>.

Paso a paso, va desplegándose ahora el conjunto de las proposiciones hipotéticas que, en constante progreso, deben guiarnos hacia el ser concreto de las cosas. La "materia sensible y física" venía considerándose hasta ahora como el obstáculo para que la matemática pura pudiera imprimir su sello a la realidad empírica. Se manifiesta, por tanto, como una potencia metafísica propia, opuesta al pensamiento puro, como una coacción a la que tiene que someterse el concepto.

Es la vieja contraposición aristotélica: en cuanto a su contenido y origen, todo conocimiento es creado y garantizado por la generalidad de la "forma", al paso que la materia de por sí representa lo simplemente incognoscible. En esta antítesis metafísica, la diferencia metodológica entre la idea y el fenómeno, entre la geometría y la física, se exalta hasta convertirse en una contradicción absoluta e irreductible. La solución de esta pugna, según los principios generales de que parte Galileo, sólo puede buscarse en una dirección: la materia, convertida aquí por hipóstasis en un ser propio e independiente, debe encuadrarse a su vez dentro de la concatenación continua de los principios y desarrollarse partiendo de ella; debe transformarse de una barrera en un postulado del concepto puro.

Ya Képler, como veíamos, se debatía por ahondar en esta idea, de Portu, *Galileis Begriff der Wissenschaft*, tesis doctoral, Marburgo, 1904, pp. 28 s.

<sup>106</sup> Cfr. Galileo a Képler: Kepler, *Opera* II, 464.



en la que veía lo que le separaba de los filósofos de la naturaleza. La evolución hacia la que se orientaba Képler se lleva a cabo, claramente y sin esfuerzo, con Galileo: desde el momento en que la misma naturaleza corpórea forma de por sí un todo eterno y necesario, todos sus fenómenos tienen que someterse también a razones probatorias generales y obligatorias. Sólo cuando hayamos logrado esta reducción de los fenómenos a conocimientos necesarios, podremos decir que hemos captado y dominado la realidad, y por tanto la *materia*, en su verdadero concepto.

En esta operación se prescinde de todas las particularidades y propiedades sensibles de la materia, para retener en ella tan sólo aquellos criterios en los que concuerda con las condiciones y los requisitos lógicos de la ciencia. El postulado de que la variedad de los cuerpos y de los cambios perceptibles debe concebirse simplemente como el resultado de las modificaciones de una materia primigenia, unitaria y originaria, representa para Galileo, pura y simplemente, la tendencia a referir la caótica pluralidad de los fenómenos a un elemento inmutable y último, encontrando en éste la clave para su conocimiento. El "materialismo" que sus adversarios eclesiásticos le reprochan no es, por tanto, otra cosa que la afirmación de los derechos universales y absolutos de la razón científica: el concepto de la *materia* es, para Galileo, el término correlativo e inexcusable del concepto de la *necesidad*<sup>107</sup>.

Es aquí donde podemos apreciar con toda precisión el entronque de Galileo con la filosofía de los antiguos. Tienen razón los que señalan la afinidad entre el pensamiento de Galileo y el de Demócrito<sup>108</sup>; pero, contra lo que muchas veces se cree, esta afinidad no se revela tanto en su *atomística* como en los fundamentos lógicos de su *física*, ya que aquélla, siendo como es muy interesante y rica en problemas, no pasa de ser un aditamento ex-

<sup>107</sup> Discorsi, I; Opere, XIII, 7: "E perchè io suppongo la materia essere inalterabile, cioè sempre l'istessa, è manifesto che di lei, come di affezioni eterna e necessaria, si possono produr dimostrazioni non meno dell'altre schiette e pure matematiche". Cfr. acerca de esto, de Portu, L. c., p. 47.

<sup>108</sup> Sobre la actitud de Galileo ante Demócrito, v. Natorp, "Galilei als Philosoph", en *Philosophische Monatshefte*, 1882, y Löwenheim, "Der Einfluss Demokrits auf Galilei", en *G. Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. VII (1894).

terno, superpuesto al conjunto del sistema científico de Demócrito.

Tampoco el materialismo antiguo brotó históricamente como un resultado directo de la observación física, sino de los problemas y requisitos dialécticos. Fué la antítesis eleática de lo uno y lo vario, del pensamiento y la percepción de los sentidos, lo que agudizó y al mismo tiempo pulió, entre los antiguos, la concepción materialista. El postulado del concepto puro, la exigencia de una *identidad* rigurosa e invariable, quedaban establecidos: se trataba ahora, si es que había de llegar a ser posible una ciencia de los fenómenos, de determinar e interpretar éstos de tal modo que en ellos mismos se representase y destacase un algo eterno e inmutable. (Cfr. *supra*, pp. 42 ss.).

De este mismo problema, aunque enfocado con una fuerza y una precisión incomparablemente mayores, arranca también el pensamiento de Galileo. También para él se mantiene en pie el ideal del conocimiento proclamado por los eleatas, ideal que él formula con los giros platónicos: sólo puede haber una ciencia de aquello que se mantiene en permanente unidad.<sup>109</sup> Pero mientras que para Platón este ideal se acreditaba y se realizaba, sobre todo, en la matemática, Galileo proyecta su postulado de un modo más directo y más riguroso sobre los objetos físicos. Tiene que desaparecer, ahora, toda sospecha de "divorcio" entre la idea y las cosas sensibles: no podemos prescindir de éstas, de sus cambios y sus movimientos, si queremos asegurarnos de la constancia de la ley.

Podría parecer sorprendente, podría considerarse, por parte del descubridor del método experimental, como una recaída en el apriorismo y una exageración de este método, el hecho de que transfiera directamente a los objetos y los problemas físicos el criterio de la "reminiscencia", que Platón expusiera e hiciera valer sobre el ejemplo de la geometría. Para comprender esto, no debe perderse de vista el modo como penetra Galileo en su concepto de la naturaleza.

<sup>109</sup> Dialogo, Jornada Cuarta, Opere, I, 497: "Questo è quanto io posso dirvi in questa materia, e quanto per avventura può comprendersi sotto una nostra cognizione, la quale, come ben sapete, non si può aver se non di quelle conclusioni, che son ferme e costanti... come quelli che dependono da cause invariabili, une ed eterne"

Este concepto no aglutina en unidad, desde el punto de vista externo, un conjunto de hechos y observaciones caprichosamente reunidos, sino que establece una rigurosa delimitación y determinación de la materia suministrada por la experiencia, con arreglo a los criterios de la geometría. Sólo "las cosas verdaderas y necesarias, que sería imposible que se comportasen de otro modo" forman parte de la naturaleza, en el verdadero sentido científico de la palabra, y con respecto a ellas rige el principio de que el entendimiento de cada cual, siempre y cuando que pueda llegar a conocerlas, tiene que extraer este conocimiento "de por sí" (de per se)<sup>110</sup>.

Se reconoce, por tanto, resueltamente y sin la menor reserva, que toda investigación debe ir precedida por un concepto ideal y general de la realidad, aunque es, ciertamente, la observación y sólo ella la llamada a decidir si en el mundo de la percepción sensible que nos rodea hay realmente contenidos que correspondan a aquel primer postulado ideal y si, por tanto, es posible una ciencia exacta. La experiencia guía y gobierna todos y cada uno de los pasos concretos que se dan por este camino, pero la meta hacia la que se marcha y la función del conocimiento son trazadas de antemano e iluminadas por los conceptos puros.

La relación entre lo abstracto y lo concreto se determina ahora de un modo más claro y más sencillo que en el propio Képler. Éste empeñábase todavía en encontrar una base metafísica más profunda sobre la que fundar la incondicional adecuación entre ambos campos: la comunidad del intelecto humano con el espíritu divino, como creador y fundamento primigenio de los objetos, según él, el eslabón que establece y asegura el engarce entre la idea y la realidad.

Pues bien, Galileo renuncia definitivamente a esta clase de explicaciones, que pertenecen, según él mismo reconoce y expresa claramente, a un campo y a un planteamiento del problema que nada tienen que ver con la ciencia.

En la obra fundamental de Galileo sobre mecánica se razona el principio de que un cuerpo, al caer desde el punto más alto de la periferia de un círculo, abarca en su caída todas las curvas de la circunferencia que desde aquel punto puedan trazarse:

<sup>110</sup> Dialogo, Jornada Segunda, I, 174 s.

Así, pues, si nos imaginamos una multitud de cuerpos que, partiendo de un punto común, ruedan en todas direcciones sobre una muchedumbre infinita de planos inclinados de diferente grado de inclinación y observamos las diferentes posiciones que estos cuerpos ocupan al cabo de determinado tiempo, veremos que el conjunto de puntos que las señalan representa siempre una parte de la periferia de una esfera. Simplicio, el personaje del diálogo, comenta esta afirmación diciendo que se trata, evidentemente, de un gran misterio, de uno de aquellos fundamentos ocultos que han presidido la creación del universo: esta alusión va dirigida claramente a Képler, quien repetidas veces había jugado con el pensamiento de que la creación del mundo debía concebirse por analogía y con arreglo al símbolo de la forma geométrica de la esfera.<sup>111</sup> Esto hace que sea todavía más característica y más significativa, desde el punto de vista histórico, la réplica de Galileo: no quiere contradecir, nos dice, a tan profundas consideraciones, pero sí debe advertir que ellas conducen a teorías a cuya altura no aspira a remontarse. "Debe bastarnos con saber" —añade— "que somos los modestos artesanos encargados de sacar de la cantera el mármol en el que el genio y el trabajo del artista modelará luego las formas maravillosas ocultas bajo su tosca e informe envoltura"<sup>112</sup>. La orgullosa modestia que nos habla en estas palabras viene a deslindar para siempre el campo de la investigación científica y el de la fantasía estética, transmutando el concepto teleológico de la armonía proclamado por Képler en el concepto de ley de la época moderna.

En las anteriores consideraciones se perciben tan sólo los primeros atisbos conceptuales del nuevo planteamiento del problema asociado al nombre de Galileo; pero en ellos se contienen ya, en germen, ciertos resultados empíricos fundamentales. Así, por ejemplo, los conceptos anteriores llevan ya directamente implícita la teoría de la subjetividad de las cualidades sensibles; a esta teoría no se llega como a un resultado derivado, sino que emana de la misma delimitación originaria, de la definición misma del campo de investigación que se acota.

Las notas sensibles del color y del sonido, por ejemplo, que

<sup>111</sup> V. Kepler, Opera, I, 122; cfr. V, 260, 351 s.

<sup>112</sup> Discorsi, III, Opere, XIII, 186.

parecen cambiar hasta lo infinito según la naturaleza del órgano que las asimila, no pueden pertenecer al campo del ser "verdadero", que debe concebirse como un conjunto de cualidades y características "eternas y necesarias". Su "realidad" es una realidad tomada de prestado e inventada, que necesariamente se reduce a la nada bajo el agudo análisis del pensamiento, si este análisis es llevado a fondo.

Galileo, por tanto, hace suyo también este principio ajustándose totalmente al sentido en que lo había formulado Demócrito. La materia o la sustancia corpórea no puede comprenderse sin pensar con ella y en ella las notas características de la limitación, de la forma en el espacio y de la magnitud, y sin concebirla, si queremos enfocarla en su determinabilidad individual, como determinada en cuanto a su situación en el espacio y en el tiempo y en cuanto a su estado de movimiento. Todos estos puntos de vista, que podemos compendiar en las categorías fundamentales del número, el tiempo y el espacio, forman parte, por tanto, necesariamente, del concepto de la materia, del que no podremos desglosarlas por medio de ninguna clase de esfuerzos de nuestra "imaginación" subjetiva. No tenemos por qué decidir, en cambio, si es roja o blanca, amarga o dulce, sonora o muda, perfumada o hedionda, pues todas estas cualidades designan simplemente estados cambiantes, nunca condiciones a que se halle supeditada la realización discursiva del concepto. El intelecto y la capacidad de representación (il discorso o l'immaginazione) jamás podrán conducir por sí solos a esta segunda clase de elementos característicos, que sólo la percepción directa de los sentidos es capaz de revelarnos. Lo que vale tanto como demostrar que estas cualidades deben descartarse de la imagen objetiva de la realidad, que no son otra cosa que simples "nombres", cuya base no debe buscarse nunca fuera del cuerpo sensible de que se trata. Suprimamos mentalmente los cuerpos vivos y sus órganos, y desaparecerá instantáneamente el mundo de las cualidades sensibles<sup>113</sup>.

Para tener plena conciencia de todo lo que representa esta conclusión, de su agudeza radical, hay que situarse de nuevo en

<sup>113</sup> Il Saggiatore; Opere, IV, 333 ss. Sobre la teoría de la subjetividad de las cualidades sensibles en Galileo y sus relaciones con Descartes, cfr. Natort. Descartes' Erkenntnistheorie, cap. VI.

el punto de partida de la investigación. Hemos visto cómo la ciencia de la época moderna comenzó remitiéndose a la fuente originaria de la *experiencia de los sentidos*, frente a una concepción física del mundo que tenía sus raíces en simples antítesis y distinciones ontológicas, reduciendo con ello a una simple colección de "nombres" lo que hasta entonces venía considerándose como un sistema fijo y exhaustivo de conceptos (v. *supra*, pp. 291 y 327). Pero el mundo de las sensaciones, cuanto más claro y nítido se veía el problema que en él se cifraba, fué llevando de nuevo al espíritu al postulado del análisis matemático, en el que el concepto encontraba ahora un nuevo ser y una nueva encarnación.

Al surgir y desarrollarse, ahondándose cada vez más, este nuevo punto de vista, se produce al mismo tiempo una total inversión de la antítesis anterior, pues ahora son, como veíamos, las percepciones concretas las que pasan a ocupar el lugar de los simples "nombres" caprichosos, a menos que podamos reducirlas a una determinabilidad matemática pura. Y de nuevo se proclama el principio de que el entendimiento sólo puede reconocer como ser objetivo lo que es capaz de comprender por sí mismo y por sus propios medios. Pero, al mismo tiempo, se ve claro que sus conceptos no pueden tener más vehículo ni otro campo de acción que lo que nos revela el análisis exacto de la *experiencia*. Quien se empeñe en desglosar el pensamiento de aquella necesaria relación se hallará prisionero de un mundo de apariencias vacuas, ni más ni menos que quien se atenga exclusivamente a las sensaciones, viendo en ellas el único testimonio valioso<sup>114</sup>.

Sólo llegaremos al auténtico objeto de la naturaleza si sabemos captar las reglas necesarias y dotadas de validez general, por encima de los cambios y mudanzas de nuestras percepciones.

<sup>114</sup> "Nè sia chi creda che la lettura degli altissimi concetti, che sono scritti in quelle carte (del cielo) finisca nel solo veder lo splendor del Sole e delle Stelle ed il lor nascere ed ascondersi (che è il termine sin dove penetrano gli occhi de' bruti e del vulgo), ma vi son dentro misteri tanti profondi e concetti tanto sublimi, che le vigilie, le fatiche, e gli studi di cento e cento acutissimi ingegni non gli hanno ancora interamente penetrati con l'investigazioni continuate per migliaia d'anni... Così quello che il puro senso della vista rappresenta, è come nulla in proporzion dell' alte maraviglie, che, mercè delle lunghe ed accurate osservazioni, l'ingegno degl' intelligenti scorge nel Cielo". Opere, II, 45 s.

Es muy característico el hecho de que Galileo, en la constitución científica de la materia, renuncie expresamente no sólo al color y al sonido, sino también a las sensaciones del tacto y de la *resistencia*, lo que quiere decir que la *gravedad*, por muy esencial e indispensable que sea como cualidad empírica, no entra, sin embargo, como nota característica, en el *concepto* mismo del cuerpo. Más aún, parece como si, mediante la reducción a los criterios de magnitud y de forma, Galileo eliminase también como más tarde lo hará Descartes, el punto de vista físico de la "masa". Esta delimitación se comprende, sin embargo, por el interés lógico que en este pasaje de su obra prevalece, el cual no es otro que el de dejar bien sentado cómo la realidad del cuerpo sólo puede determinarse a base de la *matemática*, que aquí coincide todavía esencialmente con la *geometría*. El concepto físico del cuerpo ha ido desarrollándose en Galileo gradualmente y a medida que la matemática va abandonando en él su forma antigua para revestir la moderna forma del *análisis*.

El progreso que esto trae en el camino hacia la determinación del contenido *concreto* se acredita en una consecuencia directamente derivada de las premisas anteriores: el concepto de la materia que Galileo toma como base lleva consigo, a la par, la idea de la *conservación de la materia*. Al descartar mentalmente del objeto "real" de la naturaleza los cambios y la mutabilidad inseparables de los contenidos subjetivos de la percepción, hemos fijado aquel concepto como una unidad idéntica y *persistente*. Un *absoluto* nacer y perecer implicaría una contradicción directa con aquel *concepto del universo* que el entendimiento descubre y esboza por sí mismo. Una "transmutación" verdaderamente "sustancial" en la que la materia se transforme hasta el punto de que deba considerársela como totalmente destruida para convertirse en otra distinta, constituye una idea irrepresentable.

Es característico que, en los diálogos sobre los dos sistemas de concepción del universo, el adversario aristotélico de Galileo se remita, para refutar esta tesis, a las apariencias directas de los sentidos, pues ¿acaso no vemos todos los días —nos dice— cómo nacen y mueren ante nuestros ojos hierbas, plantas y animales, no vemos cómo lucha constantemente entre sí lo antagónico, cómo la tierra se convierte en agua y el agua en aire y cómo el aire se

condensa de nuevo en nubes, en lluvia y en tormentas? Negar estos hechos evidentes sería destruir los principios mismos de la ciencia y, con ello, la posibilidad de toda argumentación<sup>115</sup>.

Como vemos, el aristotelismo concibe la suerte de los axiomas científicos vinculada al reconocimiento o al desconocimiento de determinadas "experiencias" metereológicas. Para un "empirismo" de este jaez no encuentra ya Galileo comprensión ni tolerancia. No todo lo que se apoya en el supuesto testimonio de la observación directa puede ser considerado como un "hecho", en el sentido científico de la palabra. Es el entronque sistemático y la coincidencia con la totalidad de los fenómenos lo que decide acerca del valor de un "hecho" concreto y determinado. Pues bien, para poder contrastar esta coincidencia no hay más que un camino: cotejar el caso particular de que se trata con los principios sistemáticos generales. Al proyectar sobre tales criterios, por ejemplo sobre la ley de la conservación de la materia, procesos que la *percepción* se representaba como actos de absoluta creación o destrucción aparecen ante el juicio como simples desplazamientos relativos de partes dentro de la totalidad homogénea de la materia. Y el propio Galileo nos dice que la orientación del pensamiento aquí señalada se mantuvo también para llegar al descubrimiento del hecho fundamental de su ciencia: al descubrimiento de las leyes de la gravitación<sup>116</sup>.

Vemos, en términos generales, cómo el concepto del movimiento, a medida que va convirtiéndose en punto de mira del interés y destacándose cada vez más claramente como el verdadero tipo de la realidad física, sigue un desarrollo análogo al que hemos podido observar en el concepto de la materia.

Lo primero que se hace, en uno y en otro caso, es derribar la barrera divisoria entre la consideración abstracta y la concreta, entre la teoría y la aplicación práctica: para Galileo, el movimiento es un concepto matemático tan plenamente válido y legítimo como el triángulo o la pirámide. No trae al campo de los objetos matemáticos nada extraño o externo a ellos<sup>117</sup>. A lo largo de todos los escritos de Galileo percibimos la lucha contra quienes se

<sup>115</sup> Dialogo, I; Opere, I, 48.

<sup>116</sup> Cfr. por ej. Postille alle Esercitazioni di Ant. Rocco, Opere, II, 315 s.

<sup>117</sup> Cfr. por ej. Opere, XII, 509 (contra Vincenzo di Grazia).

empeñan en exigir para la peculiaridad de los objetos físicos un "método físico" peculiar opuesto al "matemático" o distinto de él por alguna nota esencial, cualquiera que ella sea. Negar la posibilidad de aplicar directamente las conclusiones geométricas a los cambios empíricos es algo tan ridículo como lo sería sostener que las leyes de la aritmética fallan cuando se trata de contar una cantidad concreta.

De aquí que Galileo repunte interiormente incomprensible la afirmación aristotélica de que en las cosas de la naturaleza no deben buscarse ni exigirse pruebas rigurosamente matemáticas: sabe y proclama que ello valdría tanto como convertir en quimera el concepto y el campo todo de su investigación. ¿Qué es la naturaleza sino un conjunto de consecuencias que se derivan las unas de las otras de un modo rigurosamente necesario y unívoco? De otro modo, ¿cómo podríamos distinguirla de un mundo fabuloso e inventado?<sup>118</sup>

El postulado y el ideal de la física repugnan, por tanto, todo lo que sean conclusiones basadas en la mera probabilidad, como las que pueden tener su lugar en la retórica o en la jurisprudencia: la meta que allí se le traza desde el primer momento a la inducción es la de preparar y facilitar la inferencia deductiva y demostrativa de los resultados contenidos en el supuesto<sup>119</sup>.

Para quien como Aristóteles veía en la sustancia concreta lo verdaderamente real, podía quedar relegada a segundo plano la preocupación por las relaciones y los nexos en que aquélla pudiera entrar *a posteriori*; para Galileo, en cambio, si desapareciera la necesidad de estos nexos se vendría a tierra con ella el fundamento y el verdadero πρότερον τῆ φύσει. El método "específicamente físico" de que se jactan los peripatéticos, la deducción de los fenómenos partiendo de antítesis cualitativas, no hace en

<sup>118</sup> Cfr. Il Saggiatore, Opere, IV, 174, 258; Dialogo, I, Opere, I, 61 s. y passim.

<sup>119</sup> Cfr. Opere, II, 329: "Giudicate, sig. Rocco, qual dei due modi d' filosofare cammini più a segno, o il vostro fisico puro e semplice bene, o il mio condito con qualche spruzzo di matematica; e nell'istesso tempo considerate, cho più giudiziosamente discorreva, o Platone nel dir che senza la matematica non si poteva apprendere la filosofia, o Aristotile nel toccare il medesimo Platone per troppo studioso della geometria". V. además Dialogo, I, Opere, I, 18; Dialogo, III, Opere, I, 430; Discorsi, XIII, 134, VII, 283 y passim.

realidad sino suplantarla por una infinita y confusa multivocidad de posibles explicaciones.<sup>120</sup>

A la luz del ejemplo de la hidrostática, expone Galileo cómo, mientras él toma por base una ley sencillamente universal, derivando de ella progresivamente todas y cada una de las particularidades del caso concreto, sus adversarios no saben más que apoyar su principio de explicación mediante distinciones y reservas cada vez más embrolladas: el entronque entre lo general y lo particular, que resalta con certeza inmediata en las ecuaciones matemáticas, sólo acierta a mantenerse en pie, aquí, a fuerza de nuevas y nuevas distinciones lógicas, contraponiendo lo que vale "de por sí" y "per accidens", en el sentido propio y en el sentido impropio de la palabra, de un modo absoluto o en términos relativos, etc.<sup>121</sup> Para el peripatético, la "causa" material de un suceso no es más que un momento parcial aislado cuyo resultado y cuya eficacia dependen de la estructura interior del "sujeto" hacia el que va dirigida. Galileo, en cambio, ve en ella la suma y el compendio de todas las condiciones y de todas las relaciones, así internas como externas, que, al establecerse, entrañan necesariamente un determinado efecto.<sup>122</sup>

Del concepto matemático puro del movimiento se deriva más tarde —en consonancia con la evolución que sigue el concepto de la materia— la idea y el postulado de su inmutable conservación. El descubrimiento de la ley de la inercia va íntima e innegablemente unido a lo que es el punto de partida y el pensamiento fundamental de las investigaciones de Galileo. Bastaría con tener esto en cuenta para desechar toda duda acerca de si Galileo llegó a tener una conciencia clara y plena en cuanto a la generalidad y al alcance de su nuevo principio.

Los argumentos que últimamente he aducido en contra de esto no hacen más que iluminar las dificultades históricas con que tropezaba el logro del nuevo conocimiento, limitanse a poner de manifiesto los múltiples nexos psicológicos y las diversas fases preliminares que era necesario dominar y recorrer para que aquella

<sup>120</sup> Cfr. por ej. XII, 298, 382 (contra Lodovico delle Colombe).

<sup>121</sup> Opere, XII, 105 y 387.

<sup>122</sup> Saggiatore (Opere, IV, 216): "Quella e non altra si debba propriamente stimar causa, la qual posta segue sempre l'effetto, e rimossa si rimuove."

idea pudiera desentrañarse en toda su pureza. Pero, por mucho interés histórico que tenga el indagar este curso constante del descubrimiento a que nos referimos, ello no empaña en lo más mínimo la claridad y la seguridad del resultado, tal y como brillan, sobre todo, en los *Discorsi*.<sup>123</sup> Y la deducción que aquí se nos ofrece puede ser considerada, a su vez, como un ejemplo modelo de las relaciones entre el pensamiento y la sensación. La investigación parte de una preparación, de un atisbo del pensamiento: la pregunta va dirigida a la pura "concepción del espíritu".<sup>124</sup>

La disputa en torno al origen "empírico" o "apriorístico" de la ley de la inercia constituye, por tanto, en el fondo, una disputa ociosa, pues si no hace falta perder muchas palabras para demostrar que esta ley sólo podía llegar a descubrirse a la luz de los hechos de la experiencia, no es menos claro, por otra parte, que los tales hechos no se revelaron ni podían revelarse por sí mismos a la percepción directa, sino que tenían que ser desentrañados y obtenidos por el pensamiento, mediante el "método resolutivo".

Este arte del análisis lo muestra magistralmente Galileo en su crítica de la concepción aristotélica del movimiento de un cuerpo arrojado. Aristóteles, como es sabido, recurre al *medio* para explicar la prosecución del movimiento: cuando lanzamos un cuerpo pesado, se produce en la zona de aire próxima a nosotros un rápido movimiento circular que, poco a poco, va comunicándose a capas más y más extensas, imprimiendo con ello, indirectamente y en cada momento, un nuevo impulso al cuerpo lanzado. En este proceso se distinguen, conceptualmente, tres fases diferentes, con arreglo a las cuales se explican las experiencias del fenómeno del lanzamiento: al principio, cuando aún el movimiento no se ha comunicado a la masa total de aire, el cuerpo avanza lentamente;

<sup>123</sup> Sobre la formulación de la ley de la inercia, v. Diálogo, II (*Opere*, I, 194) y *Discorsi*, III (*Opere*, XIII, 200). (Cfr. el juicio de Mach, *Mechanik*, 4<sup>a</sup> ed., apéndice, contra Wohlwill, "Die Entdeckung des Beharrungsgesetzes", en *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, ts. XIV ss.).

<sup>124</sup> *Discorsi*, IV; *Opere*, XIII, 221: "Mobile quoddam super planum horizontale projectum mente concipio omni secluso impedimento; jam constat... illius motum acquabilem et perpetuum super ipso plano futurum, esse, et planum in infinitum extendatur". etc.

en la segunda fase, desarrolla éste su velocidad máxima y, por último, en la tercera, va perdiendo impulso gradualmente, a medida que se debilita el movimiento comunicado a las partículas del aire.<sup>125</sup>

Galileo empieza poniendo de manifiesto el vicio lógico fundamental de que adolece esta supuesta explicación, al presuponer que el aire posee la facultad de conservar y retener durante cierto tiempo, hasta más allá del momento inicial, las impresiones que recibe, lo que equivale a reconocer al medio aquella misma cualidad que se niega al objeto lanzado. Con ello, en vez de resolver la dificultad, se la aplaza, haciéndola retroceder solamente en un grado. Si, además, se concibe la relación de causa a efecto como una rigurosa determinabilidad cuantitativa y se entiende que el medio es la causa de la conservación y trasplatación del movimiento, la magnitud de la velocidad tendría necesariamente que aumentar proporcionalmente a la densidad del medio, cuando la experiencia demuestra que sucede realmente todo lo contrario. Para Galileo, lo mismo que para Képler, es la idea de la dependencia funcional exacta la que regula y restringe la aplicación del concepto causal.<sup>126</sup>

Aristóteles concedía la conservación del movimiento "natural", negando en cambio la del movimiento "violento": también en la actitud asumida ante este punto de vista se revela lo que hay de característico en el nuevo modo de pensar. La naturaleza, tal como la concibe Aristóteles, se halla colocada bajo la primacía del concepto de fin: natural es, según la concepción aristotélica, todo movimiento adecuado a la naturaleza interior del sujeto y a su principio inmanente de la forma. Para la ciencia moderna, en cambio, es el criterio de la *necesidad* el que determina el sentido y el contenido del concepto de naturaleza. Esta concepción no parte, por tanto, de la cualidad y la naturaleza de una forma concreta de movimiento para deducir de ellas su permanencia y su continuidad, sino que es la ley de la conservación la que, según ella, hace que adquiera realidad en el sentido del conocimiento, que se convierta en una "entidad" estable y determinada.

<sup>125</sup> Cfr. Fracastoro, *De sympathia et antipathia*, cap. 4.

<sup>126</sup> V. Diálogo, II, *Opere* I, pp. 166 s.; cfr. los Sermones de motu gravium. *Opere*, XI, 18 ss. y pass.

la velocidad, en la que una interpretación directa y simplista sólo ve un contenido que caprichosamente aparece y desaparece.

Es necesario detenerse en este punto, pues estamos realmente ante una de las encrucijadas en que se bifurcan dos épocas. Para hacernos plenamente cargo de cuál era el estado del problema tal como lo encontró Galileo, debemos partir, no tanto de la misma concepción aristotélica como de su desarrollo y exposición en la filosofía moderna de la naturaleza. Un ejemplo típico de ella nos lo ofrece, principalmente, la teoría del movimiento de Fracastoro, el cual resume de un modo muy característico la doctrina tradicional, a la par que se esfuerza, como médico y naturalista, por acomodarla a las experiencias y observaciones concretas de su tiempo. Nada ilustra mejor las dificultades internas con que tropezaba el nuevo planteamiento del problema que el ejemplo de un pensador para quien la lucha contra las "oscuras cualidades" y la investigación de las causas intermedias auténticas y reales constituye ya, según él mismo proclama, el objetivo fundamental de la investigación.

Para Fracastoro, sigue siendo el concepto de la *afinidad cualitativa* y de la *antítesis de cualidades* el que sirve de vehículo para la explicación del orden en el espacio. La situación y la posición relativa de los distintos elementos corresponden al grado de su cohesión interior. El instinto de la propia conservación, innato a todo cuerpo natural, trae como consecuencia, ante todo, la exclusión del vacío. Todos los elementos tienden al contacto mutuo, ya que solamente en él pueden mantener y asegurar su perpetuación, pues el vacío, como la antítesis *lógica* más acusada que es del concepto del cuerpo, representa al mismo tiempo una amenaza constante a su existencia *física*.<sup>127</sup>

El mismo punto de vista general explica, además, la ordenación de los cuerpos en el espacio: cada elemento ocupa, "conforme su naturaleza", el lugar en que más a salvo y a cubierto se halla de influencias extrañas y nocivas. Así, el fuego tiene su sitio entre la bóveda cóncava situada encima de la esfera lunar y el límite extremo de la atmósfera terrestre, donde linda de una parte con la región de la luz, a la que es afín por la "sequedad" y de

<sup>127</sup> Fracastoro, *De sympathia et antipathia*, cap. II.

otra parte con la región del aire, con la que comparte la cualidad del calor. De modo análogo, el aire ocupa una posición intermedia entre el fuego y el calor, la más adecuada para él, ya que tiene de común con ambos elementos la propiedad del calor y la de la humedad, respectivamente. En general, donde quiera que nos encontramos con una reunión de materias o con un divorcio entre ellas, debemos atribuirlo a las relaciones puramente internas de la "simpatía": si vemos, por ejemplo, que el aire contenido en un odre es expulsado de él por el agua, al llenarse de ésta, no debemos concebir y explicar este proceso como algo puramente mecánico, sino como un resultado de la desarmonía reinante entre ambos elementos.

"Así como las partes de un organismo vivo revelan entre sí múltiples coincidencias y relaciones y tienen necesariamente que agruparse y ordenarse de un determinado modo, así también se determinan mutuamente en cuanto a su posición las diversas partes del universo, el cual no puede ser concebido tampoco más que como un organismo vivo."<sup>128</sup>

El carácter absoluto del *sujeto* decide acerca de las relaciones de que entra a formar parte: las *cosas*, en cambio, son ordenadas y clasificadas para poder sacar de esta clasificación el principio que preside la distinción entre los diversos *movimientos*.<sup>129</sup>

Es Galileo quien echa por tierra la vieja sentencia de "operari sequitur esse", que la escolástica había tomado de la simplista concepción del mundo como conjunto de cosas. Su pensamiento parte de las *leyes generales de la acción*, que reivindican para sí una validez general y necesaria, independientemente de todas las

<sup>128</sup> *Ibid.*, caps. III y IX (v. *supra*, nota 96). No es acenado, por tanto, el juicio de Libri y Lasswitz, quienes ven en Fracastoro un antecesor de las modernas teorías corpusculares; aunque señale la atracción y la repulsión entre las partículas insensiblemente pequeñas, se mantiene todavía de lleno —como se desprende de los pasajes citados— bajo la influencia de la explicación cualitativa y teleológica de la naturaleza.

<sup>129</sup> Vincenzo di Grazia contra Galileo: "Dovendosi dimostrare gli accidenti del proprio e naturale soggetto, nel quale egli naturalmente si ritrovano, fa di mestiero, volendo assegnar la cagione del movimento al centro e alla circonferenza... il considerarli primieramente negli elementi, dove naturalmente si ritrovano, e non insieme in quelli e ne'composti. Altrimenti non si farebbe la dimostrazione universale, ed ereremmo", etc. (*Opere*, XII, 184).

características particulares de los objetos empíricos; sólo partiendo de esta premisa cabe distinguir los diferentes géneros y especies del ser. Es la misma idea fundamental que, según recordaremos, llevaba a Képler a desterrar el dualismo entre el mundo terrenal y el mundo celeste (v. *supra*, pp. 340 s.).

En la historia del problema del conocimiento se destaca e impone decisivamente, ahora, una nueva antítesis fundamental. Pasa a segundo plano la vieja pugna entre el "empirismo" y el "racionalismo", pugna que pierde su sentido y su fuerza creadora ante sistemas como los de Galileo y Képler, totalmente basados en la interdependencia de la experiencia y la razón. Se plantea ahora un problema distinto y más profundo: el de saber si hay que comenzar por las cosas o por las relaciones, es decir, por la existencia o por las formas que los nexos revisten. Frente a la concepción sustancial del universo, surge una concepción nueva, basada en el concepto de función.

En este punto, vemos con especial claridad cómo la historia de la filosofía moderna no puede comprenderse ni desarrollarse enfocándola al margen de la ciencia exacta. El conflicto dialéctico que aquí se plantea habrá de convertirse en la fuerza propulsora fundamental de los sistemas futuros: tanto el sistema cartesiano como el leibniziano no son más que fases concretas y determinadas en aquel proceso general de desarrollo que lleva de la sustancia a la función.

Ahora bien, Galileo no sólo nos ofrece el nuevo punto de vista como implícito en el método y la tendencia de su investigación, sino que lo formula, además, con sorprendente claridad y precisión.

"O bien procuramos penetrar por la vía de la especulación en la verdadera esencia interior de las sustancias naturales, o bien nos contentamos con llegar a conocer algunas de sus características y cualidades peculiares (*affezioni*). Consideramos que el primer intento constituye un esfuerzo vano y estéril, así en lo que se refiere a las sustancias terrenas más próximas a nosotros como en lo tocante a las más remotas sustancias celestes... Si queremos, sin embargo, detenernos en la contemplación de determinadas características, no debemos desesperar de conseguirlo, no ya cuando se trata de lo que tenemos directamente ante nuestros ojos, pero ni

siquiera con respecto a los cuerpos y fenómenos naturales más alejados de nosotros."<sup>130</sup>

De este modo, la ley natural, gracias a su generalidad, se sobrepone a las diferencias geográficas de la cercanía y la lejanía; pero, para ello, tiene que renunciar a la pretensión de captar en su ser absoluto ni siquiera los efectos más próximos, aquellos que aparentemente nos son conocidos de un modo inmediato. Pero no se crea que esta confesión entraña, para Galileo, nada parecido al escepticismo, pues la renuncia a la metafísica es, según él lo ve, el precio que hay que pagar para adquirir la seguridad del conocimiento empírico. Desde el punto de vista de la ciencia de la experiencia, la relatividad no es, como cree el empirismo dogmático, el límite extremo del conocimiento; es, por el contrario, su fuerza y su garantía. Sólo cuando damos de lado al problema de la esencia de la gravedad, se revela ante nosotros la ley general de la gravitación. El método de la ontología, por el contrario, llevado de su tendencia a captar la "naturaleza" interior de las cosas, cae bajo el poder y el imperio de las simples palabras.

Ejemplos bien palpables de esto lo tenemos en la polémica desatada contra el propio Galileo. Así, el jesuita Scheiner, en su empeño por mantener en pie el dogma de la inmutabilidad del cielo, niega que las manchas solares puedan tener su asiento y su origen en el sol mismo, ya que éste es, por su "naturaleza", el más luminoso de los cuerpos, incapaz, por tanto, de engendrar de su propio seno lo antitético a la luz, como es la oscuridad. Como si las cosas y las entidades —replica Galileo— existieran en gracia a los nombres, y no éstos en gracia a las cosas.<sup>131</sup> Es característico del conocimiento humano que no pueda proceder nunca más que de un fenómeno a otro, que no pueda partir sencillamente de la naturaleza incondicional de las cosas, sino siempre de las "afecciones" en las que éstas se revelan y manifiestan. Ahora bien, estas "afecciones" —entre las que destaca Galileo las de lugar y movimiento, magnitud y forma— forman siempre en sí mismas un todo necesario, en el que cada miembro es condicio-

<sup>130</sup> Lettere intorno alle macchie solari, *Opere*, III, 462.

<sup>131</sup> Lettere intorno alle macchie solari, *Opere*, III, 383. Cf. *Opere*, III, 374 y VI, 181.



nado por otro anterior y en el que, por tanto, cada solución apunta retroactivamente hacia un nuevo problema.

La obra de la ciencia, por tanto, *no es nunca definitiva*, y en ello se contiene una nota característica y necesaria de la nueva concepción fundamental que estamos examinando. Hemos visto cómo el empirismo, que se desarrolló bajo el imperio de la concepción sustancial del universo, llevaba en sí desde el primer momento el germen del escepticismo: si el conocimiento versa sobre las cosas concretas como su meta última, pronto tiene que vencerse de su incapacidad para abarcar y dominar la totalidad de la materia del saber. Para restituir a éste sus derechos y su vigencia, no hay otro medio que transformar de arriba abajo el ideal del conocimiento, convirtiendo la pauta *extensiva* en pauta *intensiva*.

Galileo da ahora este paso con la misma seguridad con que había sentado su punto científico general de partida. Juzgado en un sentido *extensivo*, es decir, medido por la *cantidad de objetos* que se trata de abarcar, el intelecto humano es igual a cero, pues por mucho que avance en la descripción de lo concreto, lo que consiga será siempre a lo que le resta por conseguir como la magnitud finita a lo infinito. En cambio, si consideramos el conocimiento desde el punto de vista *intensivo*, es decir, fijándonos en el grado de vigencia y de perfección a que es capaz de remontarse, tendremos en la matemática pura el ejemplo modelo de un conocer de certeza *absoluta* y objetiva, de una certeza que encierra en sí misma sus raíces y su plena garantía, sin que pueda verse menoscabada en este su valor propio y peculiar por la necesidad de comparecer ante una instancia superior, ni siquiera ante la del supremo e infinito entendimiento divino. Lo "absoluto" nos escapa cuando nos empeñamos en considerarlo e investigarlo como el *objeto* exterior del conocimiento; pero lo recuperamos de nuevo cuando sabemos buscarlo solamente en las fundamentales verdades del espíritu. No existe conocimiento de lo absoluto, pero sí existen conocimientos absolutamente ciertos.<sup>132</sup>

La exigencia del sistema, en el viejo sentido de una cima definitiva e incondicional, ha desaparecido: los principios sistemáti-

cos, tales como ahora se conciben, son más bien aquellos que, constituyendo un punto fijo de sustentación como "primeros supuestos" (*prime supposizioni*), en la línea de las aplicaciones concretas, se desarrollan sin cesar, llevando a consecuencias empíricas constantemente nuevas y cada vez más fructíferas.<sup>133</sup> Hasta la parte más insignificante de la naturaleza plantea al conocimiento, en este sentido, un problema inagotable.<sup>134</sup>

Por consiguiente, si ciframos el sentido de la inducción en la enumeración de lo concreto, incurriremos en una contradicción metodológica interna. La inducción, así concebida, sería una de dos cosas: o imposible o inútil. Imposible, si el número de los casos concretos que se trata de enumerar es infinito; inútil, si fuese limitado. En el primer caso, jamás podríamos dar cima a nuestro esfuerzo; en el segundo, llegaríamos a un resultado ya íntegramente contenido de antemano en las premisas de que partimos y que no sería, por tanto, más que una vacua tautología. La mayor de una inducción no puede nunca equipararse en rango a la observación concreta y aislada, sino que debe estar por encima de ella, como una relación de validez general y matemáticamente fundada; la simple suma de datos concretos jamás justificará la aplicación del resultado a la totalidad de los casos posibles.<sup>135</sup>

"Esta sola respuesta de Galileo" — juzga con razón Prantl — "revela una comprensión más profunda de lo que es la inducción que todos aquellos pasajes fraseológicos en los que el superficial y grandilocuente Bacon de Verulamio nos habla de inventio, experimentum y otras cosas parecidas."<sup>136</sup>

Si el concepto valorativo de lo "absoluto" se aplica ahora exclusivamente al carácter y a la vigencia de nuestros conocimientos, y no a su extensión, también su concepto correlativo y antagónico se enfoca desde distinto punto de vista: el concepto de la *relación* no debe interpretarse ya como un obstáculo y una resistencia, sino como el complemento necesario del nuevo sentido de lo abso-

<sup>133</sup> Cfr. acerca de esto, Della scienza meccanica, *Opere*, XI, 89.

<sup>134</sup> Contra Lodovico delle Colombe, *Opere*, XII, 465. Cfr. acerca de esto, especialmente, de Porcu, l. c., pp. 24 ss.

<sup>135</sup> Contra Vincenzo di Grazia, *Opere*, XII, 513.

<sup>136</sup> Prantl, "Galilei und Kepler als Logiker" (en *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie des Wissenschaften. Philos.—philol. Klasse*, 1875, p. 399).

<sup>132</sup> Diálogo I, *Opere*, I, 116 s.

luto. El principio lógico de la *relatividad del movimiento* constituye, en realidad, la premisa necesaria para poder descubrir y formular las leyes galileanas del movimiento. Mientras el movimiento se concebía como *cualidad* inherente a un *sujeto* concreto y determinado, forzosamente tenía que considerarse como una *contradicción interior* la fusión de dos diferentes movimientos en el mismo cuerpo, como lo postulaba la teoría copernicana.

Las propiedades cualitativas fundamentales en que desemboca el análisis aristotélico guardan entre sí una relación excluyente y contradictoria. Desde el punto de vista de lo antagónico, es evidente que la mera posibilidad de "mezcla" y de gradación encierra una dificultad interior y una paradoja.

"¿A quién no ha de maravillarle" —dice también Fracastoro, con palabras bien significativas— "que las cualidades hostiles y antagónicas de lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, que se niegan la una a la otra, puedan conciliarse sin embargo en el mismo sujeto y coexistir y ayuntarse en ciertos y determinados grados?"<sup>137</sup>

Este problema ya no existe, para la nueva concepción del mundo. Cómo puedan combinarse entre sí y fundirse en unidad cualidades interiormente antagónicas constituye evidentemente, en última instancia, un problema metafísico insoluble. Pero lo que no ofrece la menor dificultad es el entronque de diversas *relaciones*, pues las relaciones son —según la frase de Képler— "productos del espíritu", las cuales, por tanto, no tienen por qué fundirse en unidad como si fuesen cosas, sino que se limitan a determinarse mutuamente, para llegar a una conclusión armónica, a una *unidad de juicio*.

De ello tenemos claro ejemplo metodológico en la solución del problema del lanzamiento de un cuerpo, en el análisis de la velocidad en los dos elementos componentes de la dirección vertical y la horizontal y en su síntesis para formar la parábola del lanzamiento. Se parte para ello, en primer lugar, del postulado de encontrar y definir una *medida común* para los dos elementos que se ofrecen a nuestra consideración, para el movimiento uniforme en la horizontal y para la caída uniformemente acelerada en la perpendicular: esta *medida común*, una vez encontrada, ga-

<sup>137</sup> Fracastoro, *De sympathia et antipathia*, cap. VI.

rantiza y representa directamente la "*naturaleza*" común que hay que exigir para la fusión de los diversos contenidos.<sup>138</sup> La *gravidad*, como "tendencia interior", como "propensione intrínseca", no puede conciliarse en modo alguno con el movimiento "violento" que se realiza al lanzar un cuerpo; para poder entrar como factor en el producto total, tenemos que determinarlo antes como *aceleración* y objetivarlo, por tanto, como una *magnitud pura*.<sup>139</sup>

La combinación de las *fuerzas* no plantea, visto así, un problema más difícil que la de los *números*: la idea de la pura "aritmética de las fuerzas", con la que Képler se divorcia de la filosofía de la naturaleza, ha quedado perfilada. El movimiento ascensional de una piedra es ahora tan sencillo como el de su caída, siempre y cuando que podamos concebirlos ambos bajo una *regla matemática común*: es la *unidad del principio* y no la *simplicidad del sujeto* lo que nos brinda el criterio decisivo.

La concepción tradicional tiene, en el fondo, que exigir que el conocimiento de las distintas sustancias concretas se termine y se cierre definitivamente, antes de que pueda abordarse el problema de fijar las relaciones existentes entre ellas. De aquí que las leyes del movimiento formuladas por Galileo tropiecen constantemente con la objeción de que los sujetos sobre que versan no son objetos de la naturaleza, sino formas puramente ficticias; continuamente se formula por adversarios de Galileo la exigencia de que, si se quiere investigar su modo de comportarse, se tomen como base los cuerpos con todos sus atributos y cualidades (con tutte le sue passioni).<sup>140</sup> La polémica de Képler con Roberto Fludd nos hizo ver (v. *supra*, pp. 316 s.) hasta qué punto este ideal empírico del conocimiento, aparentemente tan sobrio y tan sano, raya con la *mística*.

De nuevo es el problema del movimiento de un cuerpo lanzado, tal como lo enfoca y lo resuelve Galileo, el que viene a trazar aquí, en el terreno de los principios, una nítida línea divisoria. No es posible establecer una teoría segura (non si può dar ferma scien-

<sup>138</sup> Discorsi, IV, *Opere*, XII, 240.

<sup>139</sup> Contra la definición de la gravedad como "propensione intrínseca", v. Discorsi intorno i galleggianti, *Opere*, XII, 85 (cfr. *Opere*, XI, 29 ss. y *pass.*).

<sup>140</sup> Cfr. *Opere*, XII, 105, 263, 373.

za) acerca de todos los datos fortuitos, del caso concreto de que se trata, acerca de las infinitas diferencias que se acusan en la gravedad, la velocidad y la forma de los distintos cuerpos. De todo esto hay que prescindir, si se quiere tratar el asunto científicamente. El resultado debe deducirse, ante todo, de un modo puramente abstracto, con respecto a la caída de un cuerpo que no tropieza con ningún obstáculo exterior, para aplicarlo luego en el terreno práctico y con todas aquellas restricciones que la experiencia nos indica.<sup>141</sup>

El "método compositivo", que nos conduce a lo concreto, se verá huérfano de guía y de pauta, si no lo precede el análisis que nos lleva a descubrir las relaciones generales. A la luz de la discusión de la ley de la inercia, Galileo expone con gran fuerza hasta qué punto la vigencia de estas relaciones es independiente de la naturaleza de los sujetos empíricos. Simplicio se aviene a la tesis de que la velocidad de un cuerpo confiado a sí mismo se mantiene en la horizontal, pero sólo en el supuesto de que el cuerpo de que se trata esté formado por una *materia* duradera e indestructible. Pero con ello demuestra, como su contrincante le objeta, su desconocimiento del verdadero carácter del problema planteado, ya que la destrucción del cuerpo en cuestión sería simplemente, en su caso, uno de aquellos obstáculos fortuitos y externos de los que hay que hacer caso omiso en la solución teórica del problema.<sup>142</sup>

La pureza y la independencia de la relación cobran, aquí, una expresión todavía más alta: en la formulación de la ley, podemos hacer abstracción no ya solamente de la naturaleza, sino también de la existencia misma de las cosas concretas. En esta hipérbola, alcanza su plena claridad la *primacía del concepto de función sobre el concepto de cosa*.

La nueva concepción de la ciencia se revela también de un modo directamente claro en la distinta manera de interpretar el concepto físico del *espacio*. El concepto moderno del espacio ha sido creado y hecho posible por la idea de la relatividad; incluso quienes afirman más tarde un espacio absoluto no consideran esta hipótesis como una contradicción, sino por el contrario, como un

<sup>141</sup> Discorsi, IV, *Opere*, XIII, 229.

<sup>142</sup> Diálogo, II, *Opere*, I, 164.

complemento y un concepto correlativo del principio de la relatividad del movimiento.

Para una visión simplista, las cosas concretas y con ellas su verdadero orden en el espacio, como una cualidad inherente a ellas, son algo definitivamente preestablecido. La nueva concepción astronómica del mundo, viene a echar por tierra este último supuesto, demostrando que no pasa de ser una ilusión de nuestros sentidos, con lo cual rectifica también, indirectamente, la correspondiente concepción general de la realidad.

Un objeto empírico concreto sólo es lo que es por la situación específica que ocupa en el espacio y por su posición en el conjunto del universo; y, habiendo comprendido así que su lugar real y su movimiento real no pueden determinarse nunca por obra de la percepción directa, sino solamente a base de una serie de complicadas conclusiones, nos damos cuenta de que tampoco es posible llegar a penetrar en el verdadero ser de los objetos por otro camino.

Es interesante observar cómo el nuevo conocimiento va abriéndose paso poco a poco entre los fundadores de la ciencia moderna. Copérnico comienza formulando claramente la idea de la relatividad: todo cambio visible de lugar puede explicarse de uno de estos tres modos: por el movimiento de los objetos, por el movimiento de quien los contempla o por ambas cosas a la vez. La indicación del punto central de las coordenadas es, por tanto, un dato necesario para poder emitir un juicio claro y determinado acerca de un fenómeno concreto de movimiento.<sup>143</sup> Puede, sin embargo, ocurrir que en la aplicación al caso concreto ese juicio adolezca todavía de errores, los cuales pueden provenir de que se tome como punto de orientación para establecer las órbitas planetarias, bien los astros fijos, bien los centros en torno a los cuales giran aquellos planetas y que revelan, por tanto, falta de claridad del espíritu acerca del principio primero por él descubierto.<sup>144</sup>

Képler corrigió estos defectos del sistema, pero tampoco para él se trata tanto de *desplazar* el centro absoluto como de negar, en general, su existencia. Da por demostradas, si no por razones

<sup>143</sup> Copernicus, *De revolutionibus*, I, 5.

<sup>144</sup> Más detalles, en Apelt, *Keplers astronomische Weltanschauung*, p. 12.

astronómicas, al menos en virtud de fundamentos metafísicos, la delimitación y la forma esférica del universo.<sup>145</sup>

Galileo es el primero que derriba también esta barrera. Y aunque, adoptando una actitud de retraimiento crítico, rehuya el pronunciarse positivamente acerca del principio de la infinitud de los mundos, formulado por Giordano Bruno, ya que este problema rebasa los límites del conocimiento, si considera como algo fijo e inmutable, en todos y cada uno de los puntos, el carácter siempre provisional y superable de la experiencia.

Ya no existe ningún punto concreto privilegiado en el universo: tampoco el sol revela ninguna característica especial, ninguna "condición" preferente que nos autorice a asignarle un lugar aparte de la legión de las demás estrellas fijas.<sup>146</sup>

Se ve ya claro, de un modo general, que el verdadero orden en el espacio no se presenta ante nosotros desde el primer momento como algo preestablecido, sino que es más bien, a su vez, un producto de la experiencia científica y de su progreso y que, por tanto, al igual que ésta, no llega a plasmar nunca de un modo definitivo. El espacio de nuestra intuición se convierte, así, en el espacio de nuestra construcción científica; el orden que hasta ahora parecía circundarnos como un cinturón, dado y fijo, va dibujándose y desarrollándose ahora poco a poco, como resultado del proceso del conocimiento.

Cierto es que el pensamiento no puede sustraerse a la función de fijar la constitución una, verdadera y unívoca del espacio y del universo, situándose para ello en el punto de vista determinado a que haya logrado remontarse en su progreso; pero, a la par con esto, se reconoce que la "verdad" de semejantes intentos no puede significar ni atestiguar otra cosa sino que encuadran la totalidad de los fenómenos —no sólo los astronómicos, sino también los físicos— en la unidad de una regla y de una conexión de pensamiento.

"En ningún principio científico puede ni debe buscarse una verdad más alta que la de que ese principio corresponda a todos los fenómenos especiales."<sup>147</sup>

<sup>145</sup> Cfr. especialmente Kepler, De Stella nova, cap. XXI, *Opere*, II, 687 ss.

<sup>146</sup> *Opere*, II, 83-85; cfr. VII, 352 s.

<sup>147</sup> "Il vero che non è istesso il mostrare che con la mobilità della terra

Sin embargo, lo "absoluto" a que Galileo declara la guerra no significa solamente la realidad dada, fija y cerrada, de las cosas; su verdadera raíz no se encuentra en el mundo de los objetos exteriores, sino en el del acaecer "interior". Dentro del sistema aristotélico, es el concepto de fin el que nos descubre la ley inmanente de desarrollo del devenir y la entidad de las "formas". También en este punto es la concepción sustancial del mundo lo que constituye la premisa latente y necesaria: sólo podemos comprender y decir que un acaecer concreto "se ajusta a su fin" cuando tenemos ante nuestros ojos, definitiva y completa, y sabemos verla así, la totalidad sobre la que este juicio se proyecta. Comparado con esta concepción, el nuevo método de investigación, que tiende a ascender de lo concreto a lo total, se nos antoja a primera vista un mero conglomerado y una obra fragmentaria, pues acaso no es negar el concepto mismo y su amplia vigencia y determinación, tratar de convertirlo en simple punto de aglutinación y referencia de nuestras diversas experiencias y observaciones?

Vemos, en efecto, cómo Galileo, a quien sus adversarios reprochan que el método por él empleado se aferra a las vacuas abstracciones y que resulta estéril, por lo tanto, para llegar a determinar lo concreto, tiene que defenderse también contra la acusación de que su método carece de verdadera "universalidad". Sólo son verdaderamente generales —dice Simplicio, formulando este reproche— los criterios lógicos y ontológicos fundamentales que se refieren por igual a todas las clases y especies de las cosas.

e stabilità del sole si salvano l'apparenze, e il dimostrare che tali ipotesi in natura sien realmente vere, ma è ben altrettanto e più vero, che se con l'altro sistema comunemente ricevuto non si può rendere ragione di tali apparenze quello è indubitalmente falso, siccome è chiaro che questo che si accomoda benissimo può esser vero, nè altra maggior verità si può e si deve ricercar in una posizione che il risponder a tutte le particolari apparenze" (Galileo a Belarmino, 1615, en Berti, Copernico e le vicende del sistema copernicano in Italia, Roma 1876, p. 130). Galileo desarrolla aquí exactamente el mismo concepto de la realidad (empírica) que más tarde ha de fijar Leibniz: "Nihil aliud de rebus sensibilibus aut scire possumus, aut desiderare debemus, quam ut tam inter se, quam cum indubitanis rationibus consentiant... Alia in illis veritas aut realitas frustra expetitur, quam quae hoc praestat, nec aliud vel postulare debent Sceptici, vel dogmatici polliceri" (*Philosophische Schriften*, eds. por Gerhardt, t. IV, p. 356).

El descubrimiento de estos géneros supremos constituye el verdadero problema de la filosofía, problema que Aristóteles resolvió de una vez para siempre con respecto al movimiento, al fijar sus cualidades esenciales, su división en movimiento simple y complejo, natural y violento. Todo tratamiento matemático ulterior —principalmente, el encaminado a averiguar la ley de la aceleración— versa solamente sobre sutilezas y “contingencias” (accidenti) accesorias, que podemos dejar tranquilamente a la solución del mecánico o de cualquier otro artesano de rango inferior.<sup>148</sup>

Las anteriores palabras recogen, indudablemente, un rasgo característico de la concepción peripatética. Para ella, la matemática no tiene, en el conjunto del sistema, ningún valor filosófico originario, sino un valor simplemente técnico; no determina y define el ser, la sustancia en cuanto tal, sino que, en el mejor de los casos, sólo puede revestirla *a posteriori* de determinados “accidentes”. Según la concepción de Galileo, la generalidad ha pasado de los “conceptos” a las leyes, de la extensión al contenido. Pero las relaciones fundamentales son, para él, a un tiempo universales e individuales, es decir, determinadas en concreto, a la manera como la ecuación general de la función encierra directamente todos los posibles valores concretos de  $x$  y, al mismo tiempo, determina con vistas a ella el valor de las variables dependientes. Por tanto, si también aquí precede lo general, esto no tiene más valor que el de una hipótesis o el de una pregunta dirigida a la naturaleza; no tiene, como en el concepto de fin, una realidad metafísica inmediata en el τὸ τί ἦν εἶναι.

La diferencia vuelve a acusarse con su mayor fuerza y penetración, cuando consideramos la teoría peripatética bajo aquella forma determinada de desarrollo que había llegado a adquirir en tiempo de Galileo. En 1613 —después de haberse publicado la obra de Képler sobre los movimientos del planeta Marte y cuando ya Galileo había descubierto los satélites de Júpiter— dió a las prensas Cremonino, el más prestigioso de los aristotélicos italianos de la época, un comentario sobre el escrito *De coelo*, en el que se cita y se desecha como una “curiosidad astronómica

<sup>148</sup> Diálogo, II, *Opere*, I, 181. Cfr. acerca de esto las objeciones de Vincenzo di Grazia (*Opere*, XII, 150 y 184) y la obra de Cremonino, a la que manifiestamente se refiere aquí Galileo. (V. las notas siguientes).

moderna” la teoría de Copérnico: esta teoría pertenece, dice Cremonino, “a otro campo del saber”, del que el filósofo no tiene por qué preocuparse.<sup>149</sup>

Y no se nos diga, tratando de justificar esto, que la concepción aristotélica de la bóveda celeste descansaba sobre las experiencias de su tiempo y se hallaba, por tanto, sujeta a rectificación a la vista de las observaciones posteriores, pues Aristóteles no formuló su teoría precisamente con referencia a lo conocido y a lo desconocido, sino tratando de expresar en él la naturaleza general de las cosas.<sup>150</sup> Esta “naturaleza general” aparece reconocida y establecida de una vez por todas a través del punto de vista telológico: la perfección del cielo determina el modo y la forma de sus movimientos por la fuerza de una necesidad interior a la que ninguna clase de experiencia distinta puede afectar.<sup>151</sup> Una vez que la sustancia individual nos da a conocer de antemano la verdadera base, basta con derivar de ella, por vía puramente deductiva, las determinaciones concretas y los accidentes: si el fin inmanente de una cosa nos revela claramente su esencia, es claro que a ello tendremos que atenernos para rectificar todos los signos opuestos a que puedan inducirnos el experimento y la observación, sean cuales fueren.

Las relaciones entre la razón y la experiencia, entre el *a priori* y el *a posteriori* —Galileo no se cansa de insistir en esto— no aparecen resueltas aquí con claridad de principio. En vez de reconocerse mutuamente en su necesidad y en su propia peculiaridad, estos dos factores se limitan a mezclarse de un modo externo y casual. La mirada empieza apartándose de un universo sensible para dirigirse hacia un universo puramente “ideal”, para descu-

<sup>149</sup> “Sic de situ, quod in medio; de motu, quod manet terra. Nobis autem sat fuit pro nostra contemplatione sic percurrere Aristotelis dicta. Novimus curiositates astrologicas recentiorum, a quibus tanquam ad aliam scientiam pertinentibus debuimus abstinere. Cnesars Cremonini... *Disputatio de Coelo*. Venecia, 1613. Sec. III, cap. II, p. 284. Que esa “otra ciencia” a que aquí se alude es la matemática, se desprende de otros pasajes: v. pp. 262 y 286. “Et nos... non ulterius in hac contemplatione, quae secum affert multa Mathematica, procedentes, postquam ad rem nostram sufficienter habemus, nihil ultra contendimus”. Sobre Cremonino, cfr. *supra*, nota 101.

<sup>150</sup> *Op. cit.*, sec. II, cap. XVI, p. 276.

<sup>151</sup> V. por ej. *Disputatio de coelo*, sec. I, cap. V, pp. 160 ss.

brir en él el modelo arquitectónico de la experiencia de nuestros sentidos. Se destaca el concepto de movimiento como contenido esencial del concepto de naturaleza; se determinan y distinguen las clases de movimiento. Pero ya en esta distinción, que, según el propósito de la investigación en su totalidad, debiera enfocarse desde puntos de vista puramente lógicos, se desliza un elemento empírico. Desde el momento en que la clasificación del movimiento se pliega a la clasificación de los elementos, atribuyéndose al fuego un movimiento ascensional absoluto y a la tierra un movimiento absoluto descendente, se introducen en la teoría general de los principios los conceptos de "alto" y "bajo", que sólo tienen sentido y significado en el mundo material, tal como ya existe.

"Se nos cambian las cartras por debajo de la mesa, y en vez de desarrollar la construcción empírica del universo ajustándose a los preceptos del plano ideal, se acomoda el plan mismo, sin que nos demos cuenta de ello, al edificio ya construido."<sup>152</sup>

Como vemos, el concepto de fin, en la concepción teórica de la naturaleza, se comporta totalmente como un *ὑστερον πρότερον*: de una parte, eleva al plano de los axiomas generales relaciones tomadas del mundo concreto; de otra parte, toma como pauta, en vez de las leyes objetivas puras, las representaciones subjetivas y el buen parecer subjetivo del individuo.

A primera vista, parece como si Galileo, comparando esto con sus anteriores razonamientos, incurriese en una contradicción al considerar como una temeridad el empeño de medir el entendimiento y la acción de la naturaleza por los estrechos moldes de nuestro propio intelecto, pues *lacaso* no proceden también "de nosotros mismos" y de la ley de nuestra comprensión los principios matemáticos, que nos señalan el verdadero camino y los verdaderos límites de la realidad? Sin embargo, el contexto en que figuran esta afirmación y otras del mismo tenor contribuye a aclarar en seguida su sentido: el autor no quiere referirse, al decir esto, al "a priori" de la idea matemática, sino simplemente al del fin.<sup>153</sup>

<sup>152</sup> Diálogo I, *Opere*, I, 19 ss. Cfr. especialmente p. 20: "Tutti indizi, che egli ha mira di cambiarci le carte in mano, e di volere accomodar l'architettura alla fabbrica e non costruire la fabbrica conforme ai precetti dell'architettura"

<sup>153</sup> V. *Opere*, VI, 165 s. Cf. Diálogo, II, I, 288.

Es rechazado el postulado de penetrar en el interior absoluto de las cosas, de valorarlas en el sentido y el significado que para nosotros encierran, pues por muy elevado y puro que sea el criterio que para ello adoptemos, estará siempre, en última instancia, condicionado por los deseos fortuitos y las necesidades empíricas del individuo.

"Es una arrogancia exigir que el simple cuidado de *velar por nosotros* sea la expresión adecuada y el límite de los actos de Dios. Y a quien me dijere que un espacio inmenso vacío de estrellas entre las órbitas planetarias y la esfera de los astros sería *inútil y ocioso*, y *superflua* una extensión destinada a encuadrar las estrellas fijas y que por su inmensidad rebasaría toda nuestra capacidad de comprensión, le replicaré que es demasiado temerario erigir a nuestro endeble entendimiento (il nostro debolissimo discorso) en juez de las obras de Dios, considerando como vano y superfluo en el universo todo lo que no sirve a nuestra propia utilidad."<sup>154</sup>

El criterio de la utilidad: he aquí el falso postulado del entendimiento, que conviene rechazar, y al que se opone la invocación del universal "entendimiento de la naturaleza", el cual sólo se revela a quien sepa penetrar en las leyes puras de la matemática.

La pregunta formulada en torno a la utilidad sólo descubre, sin embargo, la forma externa y más tosca de la teleología: el encanto más profundo y la más peligrosa seducción de la idea de fin no residen aquí, sino en el entronque con los conceptos y los problemas estéticos. En este punto, ya veíamos que tampoco Copérnico había modificado la actitud tradicional: la "perfección" de la forma geométrica seguía siendo para él la causa última y el argumento supremo de la organización del universo. El concepto del cosmos reclama como complemento y como pauta absoluta el concepto de la armonía.<sup>155</sup>

El último paso y tal vez el más difícil de todos, desde el punto de vista histórico, que dió Galileo fué dirigido a destruir tam-

<sup>154</sup> Diálogo, III, *Opere*, I, 355 s.

<sup>155</sup> Cfr. supra, p. 300. V. además Copernicus, *De revolutionibus*, I, 10. "Invenimus igitur sub hac ordinatione admirandam mundi symmetriam ac certum harmoniae nexum motus et magnitudinis, orbium, qualis alio modo reperiri non potest".

bién, críticamente, esta concepción. La agudeza de su ingenio y de su estilo polémico brilla aquí con gran fuerza, junto a la agudeza y a la peculiaridad del pensamiento nuevo.

No he estudiado nunca —dice, contestando a Sarsi— los árboles genealógicos y los blasones de las figuras geométricas y no puedo, por tanto, decir cuáles de ellas ostentan mayor antigüedad y más alta alcurnia. Más bien creo, añade, que todas ellas, cada cual a su manera, son igualmente perfectas y venerables o, mejor dicho, que no son de por sí ni nobles ni innobles, ni perfectas ni imperfectas, ya que si se trata de levantar un muro, no cabe duda de que la forma cuadrada posee mayor perfección que la esférica, del mismo modo que para hacer rodar a un carro se presta mejor, indudablemente, la circunferencia que el triángulo.<sup>156</sup>

Parando mientes en estas palabras, examinadas en cuanto a su valor histórico y en la época en que surgieron, nos sentimos tentados a aplicar a Galileo el juicio —si bien en sentido contrario y con tendencia opuesta— que Aristóteles formuló acerca de Anaxágoras cuando dijo que se movía como un hombre con la cabeza despejada entre borrachos. Bajo la envoltura satírica en que aquí se presenta la idea de la relatividad, se contiene al mismo tiempo un importante criterio lógico.

En la matemática antigua, las formas matemáticas concretas se enfrentan las unas a las otras como contenidos rigurosamente deslindados y aislados; no existe entre ellas tránsito alguno ni la menor mediación. Así, vemos cómo todavía Képler —quien a pesar de ser uno de los fundadores del método infinitesimal, comparte en su conjunto la vieja concepción de la geometría— sigue aferrado al absoluto *antagonismo entre la línea recta y la curva*. Es cierto que la comparación entre ambas acusa una diferencia de magnitud, lo que quiere decir que tiene que unir las también un concepto de *igualdad*, pero este concepto es inasequible e indefinible para la ciencia humana: “illud aequale fugit scientiam hominis; nam infiniti nulla scientia”.<sup>157</sup>

Ante Galileo, en cambio, se afloja la rigidez de los conceptos geométricos. Su física nos enseña a no concebir el orden y la conformación de los cuerpos en el espacio como algo dado, sino a

<sup>156</sup> Il Saggiatore, Opere, IV, 295.

<sup>157</sup> Kepler, Opere, VIII, 174.

desarrollarlos partiendo de postulados relativos y progresivos, y su mecánica es la primera en que el trecho finito de un camino se presenta como *integral* de la velocidad, derivándose la por tanto de su elemento. Y la solución del problema del lanzamiento de un cuerpo nos ha revelado cómo la trayectoria curva descrita por éste es el resultado de los componentes rectos que la determinan.

Por todas partes apunta, pues, la superación del divorcio conceptual, en el que el propio Galileo ve la piedra angular y el fundamento de toda la física aristotélica.<sup>158</sup> La *continuidad* entre las formas geométricas concretas, por virtud de la cual es posible compararlas entre sí y ver que existe entre ellas una serie de transiciones, pone fin, además, a la incondicional *preferencia valorativa* de las unas sobre las otras. “Perfección” quiere decir, ahora, pura y simplemente, la sujeción unánime a leyes de todas y cada una de ellas: este término alude, por tanto, al carácter genérico del método geométrico de conocimiento como tal, y no a la diferencia o cualidad específica de la forma concreta que brota de él.

Tendamos, después de haber llegado aquí, una mirada hacia atrás y veremos, en una ojeada de conjunto, cómo los diversos criterios han ido desarrollándose claramente del principio fundamental. Si es cierto que Galileo no llega a exponer una *teoría del conocimiento* aparte y al margen de sus aportaciones científicas, no es menos cierto que en éstas se contiene una nueva concepción fundamental y unitaria del problema del conocer, que nuestro pensador aplica de un modo constante y consecuente. Un eslabón se encadena con el otro, con rigurosa consecuencia interior.

Galileo parte de la *experiencia*, del experimento y la observación. Pero la experiencia en que Galileo se basa no es ya, como la de la filosofía de la naturaleza, la simple acumulación incoherente de la materia de las percepciones, “*experimentorum multorum coacervatio*”, sino un todo rigurosamente estructurado y una *necesaria* cohesión. Este punto de vista de la *necesidad* determina, para Galileo, la concepción y la definición de la *materia* y del *movimiento*. Se ve claro, además, que el carácter de la *necesidad* no se basa en las cosas, sino en las condiciones de la matemática; que no debe fijarse, por tanto, en los últimos y supremos

<sup>158</sup> Diálogo I; Opere, I, 23

conceptos genéricos esquemáticos, sino en las relaciones y leyes universales.

La nueva concepción surge, pues, bajo el imperio y la guía de la idea de relación, cuya expresión más clara y acusada es el concepto de función. No es sólo el nuevo material de hechos acumulados; es también la nueva concepción de principio con que se lo enfoca, lo que viene a trazar la línea divisoria entre la escolástica y la época moderna.

Galileo ha descubierto —para decirlo con una frase de Campanella— un nuevo cielo y una nueva tierra; pero sólo pudo realizar esta hazaña gracias al nuevo ideal de conocimiento que formuló para la ciencia.<sup>159</sup> Logró, así, lo que él mismo negaba a la teoría silogística:<sup>160</sup> la lógica se convierte, con él, en el instrumento positivo y fecundo del conocimiento de la naturaleza, en el "órgano" de los descubrimientos.

"No tengo en menos al primer inventor de la lira" —nos dice— "porque su instrumento fuese todavía tosco en sus líneas y áspero en sus sonidos; antes bien, lo pongo por encima de los cien artistas que vinieron tras él a perfeccionar su invención. Llegar a grandes descubrimientos partiendo de principios insignificantes, alcanzar a percibir en los primeros balbuceos infantiles el germen de un arte maravilloso, es algo que no está al alcance de cabezas adocenadas, sino que requiere un gran pensamiento y una fuerza de espíritu que descuella por encima de lo normal."<sup>161</sup>

Palabras éstas perfectamente aplicables al propio Galileo: el instrumento discursivo del conocimiento de la naturaleza creado por él habría de ser afinado y perfeccionado a lo largo de la historia de la ciencia, pero su nombre quedará para siempre inscrito en ésta como el de su genial descubridor.

#### 4. LA MATEMÁTICA

Hasta aquí, la matemática se nos ha mostrado solamente bajo la significación que posee como condición y premisa para el mo-

<sup>159</sup> La frase de Campanella figura en una carta a Galileo, recogida en Favaro, *G. Galilei e lo studio di Padova*, t. I, pp. 404 ss.

<sup>160</sup> Diálogo I, *Opere*, I, 41 s.

<sup>161</sup> Diálogo III, *Opere*, I, 440.

derno concepto de la naturaleza. Su obra, en la medida en que podían determinarla los desarrollos precedentes, reduciase a la posición de que son claro y clásico exponente las conocidas palabras de Galileo. El libro de la filosofía —dice este pensamiento— es el de la naturaleza, libro que aparece constantemente abierto ante nuestros ojos, pero que pocos saben descifrar y leer, porque está escrito en signos que difieren de los de nuestro alfabeto, en triángulos y cuadrados, en círculos y esferas, en conos y pirámides.<sup>162</sup>

Palabras estas muy características, sin duda, pero que no expresan, sin embargo, con suficiente claridad lo que en conjunto fué la obra de Galileo y el progreso científico que representó. El lenguaje de la naturaleza, tal como aquí se determina, es el de la geometría antigua, el de la geometría sintética. Su gramática se contiene, como patrimonio fijo, en los elementos de Euclides y, más desarrollada, en la teoría de Apolonio sobre los segmentos esféricos. Podía bastar, tal vez, para llegar a comprender las leyes de las órbitas planetarias formuladas por Képler, pero no para explicar las leyes de la gravedad y la concepción dinámica fundamental que sobre ellas descansa.

La misión de Galileo no se limitó a abordar la interpretación de los fenómenos con los instrumentos científicos disponibles; para expresar la nueva concepción de la naturaleza, era necesario descubrir un nuevo lenguaje, trazar sus caracteres, reducir a reglas fijas su sintaxis. Es tan estrecha la interdependencia que ahora se manifiesta en las relaciones entre la matemática y la física, que a veces parecía como invertida la jerarquía lógica entre ambas. Los conceptos matemáticos se desarrollan, en progresión sustantiva inmanente, hasta llegar a los orígenes mismos de la mecánica; pero, a su vez, el sistema de los conceptos físicos fundamentales repercute sobre la forma de la matemática. La nueva meta trazada a la investigación engendra de su propio seno los nuevos medios.

La aportación filosófica esencial de la ciencia de Galileo reside, para nosotros, en el hecho de que hace surgir una nueva concepción del problema del conocimiento. Y ahora podemos observar, siguiendo su trayectoria ulterior, cómo esta transformación

<sup>162</sup> Carta de enero 1641; *Opere*, VII, 355. Además, *Il Saggiatore*, *Opere*, IV, 171.



sistemática del planteamiento del problema influye también directamente sobre el desarrollo de los diferentes conceptos y métodos matemáticos y cómo es aquí, en el campo de la investigación concreta, donde por primera vez cobra su plena eficacia el ideal abstracto.

No intentaremos exponer aquí en sus sucesivas fases la evolución que a partir de ahora se inicia y que desemboca en el descubrimiento de la geometría analítica y del análisis superior. No cabe duda de que cada uno de estos pasos, cada una de estas innovaciones técnicas, inmanentes, encierra también un significado metodológico; no obstante, hay que dejar a cargo de una historia de la matemática filosóficamente orientada el describir estos múltiples giros y progresos, poniéndolos en relación con la idea general de la cultura científica. Para nosotros, aquí, los conceptos matemáticos no son sino el paradigma que nos permite ver con claridad el camino seguido y los cambios experimentados por el problema general del conocimiento. Las nuevas creaciones que ahora brotan en los campos más diversos y en apariencia más alejados, el descubrimiento del cálculo algebraico y los comienzos de la moderna geometría proyectiva, la introducción de los logaritmos y la teoría de las series: todas apuntan hacia un motivo y una raíz comunes, en los que se enlazan las unas con las otras.

Dirijamos la atención hacia el problema del infinito, y veremos cómo esta unidad se esboza aquí ante nosotros en un primer bosquejo provisional. Es cierto que, para asignar a este problema la posición que debe ocupar dentro del conjunto de la concepción moderna de la naturaleza, tenemos que establecer ante todo una distinción: el tratamiento lógico y dialéctico del infinito por Képler y Galileo no debe confundirse con la eficacia y la fecundidad indirectas que este concepto ejerce en el sistema científico de ambos pensadores. Es el segundo aspecto el que decide de un modo definitivo acerca de la verdadera significación objetiva del principio, mientras que su formulación explícita aparece todavía sustraída en muchos respectos a determinadas condiciones históricas y cohibida por ellas.

Esto es aplicable sobre todo a Képler, para quien lo infinito posee todavía el sentido antiguo del *ἄπειρον*: es lo ilimitado y lo informe, lo que escapa a toda posibilidad de medida y a los en-

cantos de la armonía geométrica. "Quae igitur finita circumscripta et figurata sunt, illa etiam mente comprehendi possunt: infinita et indeterminata, quatenus talia, nullis scientiae, quae definitionibus comparatur, nullis demonstrationum repagulis coartari possunt".<sup>163</sup>

Sin embargo, al orientarse la consideración —en una trayectoria que hemos podido seguir en detalle— de la constancia geométrica hacia el problema de los cambios, van transformándose también gradualmente el valor y la función del infinito. En la *Astronomia nova*, la obra en que por vez primera se expone el concepto kepleriano de fuerza, se indaga cuál es la medida de la acción que el sol y su atracción magnética ejercen sobre un planeta dado, en un determinado espacio de tiempo de su rotación. Y como esta acción depende de la distancia a que se halla el planeta y, por tanto, varía de un punto a otro, para poder fijar su intensidad se hace necesario encontrar un medio que reduzca a unidad, a una magnitud conjunta, los diferentes e infinitos impulsos que rigen para todos y cada uno de los momentos concretos.

Acaba destacándose claramente aquí, en la solución de este problema, el concepto de la determinada integral: como la integración, en cuanto a la función de que se trata, se lleva a cabo matemáticamente, queda claramente delineado también el punto de vista lógico de un "agregado" infinito, que abarca e incluye la totalidad de las magnitudes variables.<sup>164</sup>

Más tarde, en la *Stereometria doliorum* de 1615, vemos cómo este punto de vista se hace extensivo del tiempo al espacio. Las mismas formas geométricas fijas se disuelven ahora en agrupaciones de puntos. Para calcular, por ejemplo, el contenido de un círculo, debemos imaginarnos su circunferencia formada por una serie infinita de puntos, cada uno de los cuales sirve de base a un triángulo isósceles cuya punta se halla en el centro de la circunferencia: la suma de estos triángulos arroja la superficie total del círculo. Y el mismo método se aplica a la esfera, descomponiéndola mentalmente en una serie infinita de conos cuyos vérti-

<sup>163</sup> Harmonices mundi, lib. I, Proem., Opera, V, 81.

<sup>164</sup> V. Képler a Fabricio (8 dic. 1602): "Collectione igitur omnium distantiarum, quae sunt infinitae, habetur virtutis effusae certo tempore summa", etc. Opera, III, 77; cf. además M. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, 2ª ed., t. II, Leipzig 1900, pp. 829 s.

ces convergen todos en el centro. Como se ve, es el criterio de la *división* y la *integración* el que preside y domina las investigaciones de Képler. Lo infinitamente pequeño, tal como él lo concibe, es el *elemento* final en la desintegración y el análisis de las formas constantes dentro del espacio.<sup>105</sup>

Es el mismo punto de vista que empieza guiando también las investigaciones de Galileo. La paradoja geométrica que figura a la cabeza de ella podría, concibiéndosela en un sentido puramente abstracto, resumirse así: una línea de determinada longitud puede acomodarse sucesivamente y punto por punto a un trecho más corto o más largo, mediante diferentes métodos de comparación, apareciendo por tanto, si queremos expresar esto en el lenguaje usual, unas veces como “mayor” y otras como “menor”.<sup>106</sup> Pero la idea aparece todavía más clara en el ejemplo aritmético: si cotejamos las dos series infinitas de los números positivos enteros y de sus cuadrados, veremos que a cada elemento de la primera serie corresponde uno y solamente uno de la segunda. Y, sin embargo, de los dos conjuntos que desde este punto de vista y en esta ordenación se nos aparecen como “iguales” el uno es “parte” del otro, ya que los números cuadrados van incluidos en el conjunto de los números positivos enteros.<sup>107</sup>

Galileo resuelve la contradicción diciendo que los atributos de la igualdad, de lo mayor o de lo menor, sólo han sido definidos por nosotros con vistas a sumas *finitas*, siendo inaplicables, por tanto, a cantidades infinitas. Toca con ello, en realidad, un problema lógico general, que encierra al propio tiempo una significación y un interés histórico. Platón, en el *Fedón*, había trazado su característica general de la *idea* a la luz del concepto de la *igualdad*: tiene su inicio y su punto psicológico de partida, nos dice, en los contenidos sensibles, pero sin que esto quiera decir que se contenga en ellos, en lo que se refiere a su sentido y a su valor. Las mismas piedras y maderas evocan en el espíritu solamente la

<sup>105</sup> Stercometria doliorum, pars I, Theorema II y XI; *Opera*, IV, 557 s y 563.

<sup>106</sup> Galilei, Discorsi, I; *Opere*, XIII, 25 ss. Una exposición detallada de la paradoja geométrica, de la llamada “rueda de Aristóteles”, v. por ej. en Laschwitz, t. II, pp. 48 s.

<sup>107</sup> Discorsi, I, *Opere*, XIII, 36 ss.

reminiscencia del “prototipo” de la igualdad que llevamos en nosotros mismos; jamás podríamos llamar ni reconocer iguales a los objetos concretos si no pudiéramos referirlos a este concepto puro que nos sirve de modelo.

Sin embargo, frente a los objetos inmediatos de la percepción cabe poner constantemente en tela de juicio el criterio platónico; en este punto, tropezamos a cada paso con la apariencia de que las relaciones puras se dan directamente en las cosas mismas, de que la igualdad y la magnitud, por ejemplo, se hallan adheridas a las cosas concretas, como propiedades suyas.

Es la evolución de la matemática la que viene a despejar definitivamente este error. En ella vemos surgir constantemente *nuevas clases de contenidos* con respecto a las cuales resulta dudosa y discutible la aplicación de los conceptos tradicionales, planteándose el problema de descubrir en cada caso el punto de vista ideal para el enjuiciamiento. El ejemplo más claro de ello lo tenemos en las series infinitas. También con respecto a ellas —como nos lo demuestra la ciencia moderna, al desarrollar y llevar adelante el criterio de Galileo— podemos hablar de “igualdad”, pero siempre a base de una nueva *definición* y de una nueva “hipótesis” de la igualdad y dando a los conceptos de lo “mayor” y lo “menor” una versión distinta. Se nos revela muy claramente aquí el carácter ideal de las relaciones conceptuales, puesto que estas relaciones y estas pautas no aparecen directamente ante nosotros como algo dado, sino que tenemos que *crearlas* nosotros mismos. La matemática moderna ha descubierto, con el concepto de las distintas “potencias”, el punto de vista necesario para poder “comparar” las series infinitas, lo que le permite fijar y retener también en éstas, en un sentido que ella misma precisa y traza de antemano, una especie de “determinabilidad de magnitud”.

Claro está que, mientras se mantiene dentro de la consideración y el análisis de la continuidad *en el espacio*, Galileo sigue tropezando con una dificultad dialéctica interior. Se atiene en un todo al rigor y a la verdad del principio de la *divisibilidad infinita* y rechaza todo intento encaminado a debilitar este principio y a coartar su vigencia incondicional por medio de distinciones lógicas entre la infinitud “potencial” y la infinitud “actual”. La línea finita contiene *realmente* la cantidad infinita de partes que la in-

tegran; lo que ocurre es que esta realidad debe concebirse como una realidad que ha de ser demostrada mediante un proceso indirecto de razonamiento conceptual, y no directamente por medio de la percepción y la intuición de los sentidos.<sup>168</sup>

Pero no menos evidente que el carácter infinito de la división es, según este punto de vista, la necesidad de recurrir a ciertos *elementos* últimos e indivisibles de los que se forma la magnitud constante, la cual quedaría necesariamente reducida a la nada si no pudiera referirse a este fundamento primario de su ser.

Y estas dos tesis, la de que lo continuo no puede reducirse por vía de división y la de que está formado de partes indivisibles, lejos de contradecirse entre sí, se condicionan mutuamente. La necesidad de encontrar el fundamento de la magnitud en elementos sencillamente indivisibles obedece precisamente a que la continua desintegración de una magnitud dada nos lleva siempre a nuevas líneas finitas y compuestas, es decir, al hecho precisamente de que, por este camino, no llegamos jamás a los "primeros componentes".<sup>169</sup>

No cabe duda de que este argumento se basa en un paralogismo, pues ¿quién nos garantiza que existan en realidad tales "primeros componentes" de la magnitud continua? ¿Acaso tendremos que renunciar al "ser" de la línea, que no representa de por sí más que una pura *relación*, si no conseguimos reducirla a sus últimos elementos sencillamente simples y *absolutos*?

Como vemos, Galileo sigue pugnando aquí todavía con aquella determinación del concepto del ser que él mismo critica y disuelve a lo largo de toda su investigación. Mientras el elemento indivisible es concebido —como ocurre especialmente en la atomística de Galileo— como un ser concreto y existente de por sí que, al unirse y combinarse externamente con otros, lleva como resultado a las formas finitas, no es posible descartar la contradicción entre este tipo de "discreción" y la magnitud continua.

De aquí que el propio Galileo, siempre que trata de aclarar su concepción del infinito, se pase, sin quererlo del problema del

<sup>168</sup> Discorsi, I, *Opere*, XIII, 50. Cfr. especialmente Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Berlin 1883, pp. 45 ss., 39 ss.

<sup>169</sup> V. *Opere*, II, 330 s. (contra Antonio Rocco); Discorsi, I, *Opere*, XIII, 38 y *pass.*

*espacio* al del *movimiento*.<sup>170</sup> Esto hace que el problema cambie de dirección, pues ahora no se trata ya de desintegrar en sus partes, *a posteriori*, un todo existente, sino de crear una base partiendo de la cual podamos llegar a captar y determinar el movimiento de un lugar a otro como un *proceso unitario* y *rigurosamente ordenado de desarrollo*. El movimiento se reduce a un constante nacer y perecer; no le es dado gozar de una "existencia", ya que ésta exigiría una duración y una agrupación de sus diferentes elementos. Si, a pesar de esto, queremos concebirlo y retenerlo como una unidad, si no queremos que se desintegre en una incoherente sucesión de estados sucesivos aislados, necesariamente tiene que contenerse en cada uno de sus momentos concretos la *relación con el proceso total* y con la regla conforme a la cual se desarrolla. La ley que entrelaza el espacio y el tiempo es anterior, y sólo partiendo de ella deja de ser el movimiento un contenido psicológico que aparece fugazmente y vuelve a desaparecer enseguida, para convertirse en un verdadero *objeto* científico.

Pero no basta con expresar en términos generales el nexo de dependencia funcional que va implícito en esta ley e ilustrarla, por ejemplo, a base de la relación que media entre un trecho finito del espacio caprichosamente escogido y la duración en el tiempo que a ella corresponde. La ley debe regir sin limitación alguna para cualquier parte de la trayectoria, por muy pequeña que ella sea, para todos y cada uno de los estados en cuya sucesión consiste el movimiento. Su contenido y su generalidad, por tanto, sólo se manifestarán de un modo completo siempre y cuando que concibamos la ley en esta su *puntual* eficacia y determinabilidad; es decir, siempre y cuando que consideremos como ya existente y vigente en cada momento indivisible del tiempo la *conexión* que en ella se expresa entre el tiempo y el espacio.

Es la historia de la matemática y la mecánica la llamada a investigar cómo de esta idea nace el concepto del "momento", y con él el ejemplo primero y típico de lo "infinitamente pequeño".<sup>171</sup> Lo importante para nosotros es, sobre todo, el hecho de que el concepto de lo infinito, que, referido solamente a la continuidad

<sup>170</sup> Discorsi, I, *Opere*, XIII, 51; v. además *Opere*, II, 333.

<sup>171</sup> Cfr. Dühring, *Kritische Geschichte der allg. Princ. der Mechanik*, 3ª ed., pp. 25 ss.

en el espacio, seguía envolviendo una serie de dificultades internas y de equívocos, no encuentra su esclarecimiento y su fijación sino en el concepto de la *velocidad*. Ni la *diferencial* del espacio ni siquiera la del *tiempo* podía, por sí sola, señalar el camino, ya que el punto de partida histórico y lógico lo ofreció el concepto de los *cocientes diferenciales*. La *ecuación funcional* —reducida a su expresión más pura y más acusada— brinda al mismo tiempo la base más segura y más “sustancial” que el pensamiento científico podía suministrar para llegar a construir la magnitud.

En la *Geometría de los indivisibles* de Cavalieri se plasma la repercusión indirecta que los principios y los criterios mecánicos de Galileo ejercen sobre la concepción del *espacio geométrico*. Sabemos por una carta de Cavalieri que el problema enunciado en el título de la obra había sido planteado y abordado por el propio Galileo, y hay huellas y testimonios que apuntan a la *Stereometria doliorum* de Képler como a la fuente y sugestión común.<sup>172</sup> La continuidad objetiva de los campos se acusa directamente, como se ve, en las relaciones personales entre los diversos pensadores.

El método empleado por Cavalieri consiste, como es sabido, en que concibe, ante todo, cada figura plana como delimitada por líneas o “reglas” paralelas. Si consideramos como *móvil* una de estas reglas, la que pone fin a la forma de que se trata, y nos la representamos, desplazada paralelamente a sí misma, de tal modo que coincida al final con la línea opuesta a ella que delimita la figura, tendremos que la *totalidad* de los grados paralelos que de este modo se producen llenan y reproducen íntegramente la figura plana dada: todas las relaciones y todos los datos que podamos demostrar con respecto a esta totalidad serán, así, directamente transferibles a la figura misma.

“Las figuras planas guardan entre sí la misma relación que la totalidad de sus rectas trazadas conforme a una y la misma regla; las formas corporales la misma relación que la totalidad de sus planos ajustados a una determinada regla”.<sup>173</sup>

Cavalieri, al concebir la figura como realizada y medida por el “fluir” de la regla, concilia los puntos de vista de Képler y Galileo,

<sup>172</sup> V. Cantor, *Geschichte der Mathematik*, t. II, pp. 832, 848 s.

<sup>173</sup> Cavalieri, *Geometria indivisibilibus continuorum nova quadam ratione promota*. Bononiae 1635, lib. I, probl. II, propos. II.

leo, combina el principio de la “composición” con la idea del movimiento uniforme. El concepto del “fluir continuo” viene siendo considerado desde Newton como la expresión y el término correlativo del *concepto del tiempo*. Sin embargo, aquí, en la investigación puramente geométrica, debemos en todo caso prescindir del tiempo *concreto*, para destacar solamente el principio general del *cambio continuo y uniforme*. La forma es concebida y determinada en su proceso de nacimiento: la diversidad en cuanto al modo y a la ley del crecimiento explica y condiciona las diferencias de magnitud de las figuras ya acabadas. Pero, de por sí, aquella diversidad no puede representarse sin establecer de antemano una variable fundamental común, a cuyo fluir uniforme podamos referir tácitamente todos los cambios. Incluso cuando parece que sólo manejamos una magnitud concreta aislada y nos atenemos exclusivamente al principio de su desarrollo, damos por supuesto en realidad, y no tenemos más remedio que hacerlo así, un *segundo punto de referencia* latente.

Tal es, por tanto, el criterio lógico central que pugna constantemente por expresar Cavalieri: el de que el infinito geométrico no significa de por sí nada, ningún ser dotado de existencia propia, sino que pretende representar tan sólo el instrumento y la expresión condensada de las *proporciones* de lo finito; es decir, que no se trata, según la terminología escolástica a que Cavalieri recurre, de un *infinitum simpliciter*, sino de un *infinitum secundum quid*.

Por eso, para no caer en una hipóstasis metafísica, se lo compara —como habrá de hacer más tarde Leibniz— con los conceptos metodológicos y operativos del álgebra: con la *x* de la ecuación, cuyo “sentido” se reduce también a servir de punto de apoyo y sujeto ideal para expresar las relaciones de magnitud.<sup>174</sup>

Sin embargo, es precisamente en relación con la metafísica donde no logra Cavalieri definitiva claridad: así, para escapar a las objeciones “filosóficas”, se ve obligado por último a conceder que jamás ha pretendido *equiparar* la continuidad misma a la totalidad de sus elementos, sino que afirma simplemente que existen las mismas *proporciones* numéricas entre las formas continuas

<sup>174</sup> Cavalieri, *Exercitationes geometricae* sex. Bonon. 1647. Exerc. III, cap. VIII, p. 202.

ya acabadas y las totalidades de sus líneas.<sup>176</sup> Pero es evidente que si, en toda comparación numérica y, por tanto, en todo juicio matemático, lo continuo puede expresarse y sustituirse por la totalidad de sus elementos constitutivos, es que, desde el punto de vista del conocimiento científico coincide el *ser conceptual* de ambos. Y el empeño por encontrar, a pesar de ello, un criterio interior, una "entidad interior" cualquiera que distinga a lo uno de lo otro responde, evidentemente, a la aplicación de una pauta falsa.

El método de Cavalieri es proseguido y desarrollado por Roberval, cuyo *método de las tangentes* viene, al mismo tiempo, a ampliar el horizonte lógico. Cavalieri reconocía el concepto del movimiento, pero limitándolo al nacimiento de una forma concreta a base de sus elementos; Roberval va más allá, al determinar y reconocer la tangente como resultado de la combinación y la interdependencia de *distintos* movimientos. Las diferentes *condiciones* a que según su concepto debe ajustarse la curva, aparecen como otras tantas *fuerzas* que, al combinarse, trazan conjuntamente la dirección del movimiento en un sentido único y en cada momento determinado. Roberval establece certeramente el principio del paralelogramo de las velocidades como base y esquema de esta combinación.<sup>176</sup>

Vemos, pues, cómo se agrupan bajo un punto de vista común la geometría y la mecánica, combinación que si no representa ningún salto violento, es, sencillamente, porque el *ser físico* del movimiento y de la fuerza ha perdido previamente su carácter absoluto, para dejarlo reducido a un simple conjunto de relaciones.

Ya en Galileo veíamos cómo, al construir la línea del lanzamiento de un cuerpo, al llegar en ello a una fórmula conciliatoria entre el movimiento "natural" y el movimiento "violento", superaba el divorcio cualitativo entre lo recto y lo curvo. Pues bien, ahora resalta con mayor claridad aún que lo curvo no representa un contenido primario indisoluble, sino, por decirlo así, un entrelazamiento y una síntesis de varios "movimientos" simples. La di-

<sup>176</sup> L. c., Exerc. III, cap. VII, p. 200.

<sup>176</sup> Sobre el método tangencial de Roberval, v. Gerhardt, *Die Entdeckung der höheren Analysis, Halle 1855*, pp. 39 ss. Cohen, l. c. pp. 33 ss.

<sup>177</sup> Más detalles acerca de esto en mi obra *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*.

rección misma, de cuyos continuos cambios se concluye que *traza* la curva, no es tampoco algo sencillamente simple; también lo aparentemente "elemental" se desintegra, cuando se lo sigue analizando, en una pluralidad de determinaciones.

Con esta idea nos acercamos ya a los comienzos de la *geometría analítica*, tal y como los establece el francés Fermat antes de que Descartes llegara propiamente a desarrollarlos en el terreno de los principios. Mientras que para la intuición directa, a la que se aferraba la geometría antigua, toda forma concreta constituye un todo dado de por sí y que descansa sobre sí mismo, se descubre ahora por vez primera lo que podríamos llamar el *concepto general* de la figura. Las distintas formas concretas empiezan reduciéndose de nuevo a una variedad infinita de puntos, cuya unidad y cohesión aparecen garantizadas, sin embargo, por la regla común que todos ellos comparten: por la forma de la relación que media entre cada uno de los elementos del conjunto y los dos ejes de las coordenadas fijadas a voluntad.

Este concepto fundamental y universal hace saltar los límites fijos de los distintos objetos geométricos concretos. Ahora, basta frecuentemente con recurrir a una simple operación algebraica para pasar de la expresión analítica de una forma a la de otra, pudiendo así reconocerlas ambas en su afinidad; la simple variación de un parámetro identifica como nacidas las unas de las otras formas que de otro modo se atribuyen a diferentes géneros. Y esta tendencia se ve confirmada después por aquella concepción y aquel punto de vista geométricos que, considerados en otro sentido, se nos presentan, por el contrario, como la *ánútesis* y el reverso del método algebraico: tampoco la geometría proyectiva, tal como ahora la formula y desarrolla Desargues, se orienta de nuevo hacia la concepción de la geometría antigua, sino que, por el contrario, asimila y elabora el moderno concepto fundamental de lo *infinito* y del *cambio*. Aquí se toma como base, por ejemplo, una definición general del segmento esférico, de la que se parte para desarrollar las diferentes especies concretas y derivar las distintas formas especiales posibles, mediante la gradación de una determinada característica.<sup>177</sup>

La nueva dirección del pensamiento se reafirma en el hecho de que lo que antes aparecía como un divorcio conceptual se atri-

buye ahora a una simple diferencia cuantitativa; de que, según la frase de Képler, la aparente antítesis contradictoria se reduce a una diferencia "de más o de menos" (v. *supra*, pp. 317 s.). El método de la proyección es el medio que nos permite considerar y enjuiciar la misma determinabilidad cualitativa bajo el ángulo, por decirlo así, de diferentes formas y variantes cuantitativas.

Hasta qué punto se prestaba este nuevo giro de la matemática abstracta para socavar los fundamentos sobre los que descansaba el edificio aristotélico del universo nos lo revela una objeción aducida contra Aristóteles por Benedetti, el más destacado entre los predecesores de Galileo. Aristóteles había afirmado que sobre una recta finita no podía llegar a desarrollarse ningún movimiento ininterrumpido, ya que el cuerpo, al llegar al final de la trayectoria, tenía necesariamente que detenerse, antes de empezar a marchar en sentido contrario. Pues bien, Benedetti, para refutar esta afirmación parte de la consideración de que el movimiento del cuerpo se desarrolla en una línea circular cerrada, transfiriendo luego a la línea recta el resultado a que así llega, para lo cual proyecta sobre ésta todos y cada uno de los puntos de la circunferencia. La correspondencia y la relación de dependencia geométricas perfectas que en esta operación se acusan es, según él, la prueba de que tampoco el movimiento desarrollado en ambas trayectorias puede acusar diferencia esencial alguna y de que, por tanto, tiene que discurrir de un modo continuo en ambos casos.<sup>178</sup> De este modo, el criterio de la *subordinación* perfecta que el método de la proyección nos permite descubrir, destruye el aparente antagonismo que se advierte en el concepto y en el comportamiento físicos.

Si ahora pasamos de la geometría al álgebra, vemos que también aquí ocupa el centro de las consideraciones la *relación lógica entre la cantidad y la cualidad*. La introducción del *cálculo algebraico*, que alberga ya en germen todo el desarrollo futuro de esta rama de la matemática, parte de una nueva relación entre el número y el espacio, entre la cantidad abstracta y la magnitud enunciada. Las operaciones aritméticas puras no siguen manteniéndose aisladas; revisten una denominación y una forma de expresión que les permiten reproducir directamente los nexos y la combinación

<sup>178</sup> Benedetti, *Diversarum speculationum mathematicarum et physicarum liber*. Taurini 1585. V. Lasswitz, *op. cit.*, t. II, pp. 15 s.

constructiva de las magnitudes del espacio. Los símbolos empleados para el cálculo son, simplemente, los signos de determinadas formas fundamentales del espacio: el análisis "figurativo" se distingue del análisis corriente en que, en vez de operar con números opera con *las formas y figuras de las cosas*.<sup>179</sup> Al principio, parece como si esto viniera a someter la aritmética a una condición restrictiva, condición que, en efecto, empieza expresándose en la *ley de la homogeneidad* de Vieta.<sup>180</sup>

La comparación numérica entre diversos contenidos presupone su originaria *homogeneidad* conceptual: antes de poder considerar y tratar los elementos como términos de una relación algebraica, lo primero que tenemos que hacer es reducirlos a una unidad cualitativa común. Hay que partir de la fijación conceptual de la "dimensión", establecer de antemano el punto de vista general de la medida, antes de proceder a comparar los datos de hecho.

Ahora bien, aunque la *geometría* nos ofrezca el más claro ejemplo y la ilustración directa de este criterio, es evidente que su contenido y su aplicación trascienden con mucho por encima de sus límites. La verdadera encarnación y la delimitación definitiva del concepto de la dimensión no residen precisamente en la extensión: remontándose por encima de la intuición del espacio, Vieta procede a establecer, a su voluntad, toda una serie de potencias y a representarlas y calcularlas.

Nos encontramos, pues, aquí con un entrelazamiento dialéctico de tendencias opuestas: si las abstracciones del álgebra aparecían condicionadas y limitadas por la referencia a la intuición geométrica, ahora vemos cómo el concepto geométrico de la medida adquiere nueva amplitud y generalidad, al entrar en contacto con un nuevo campo de problemas.

En ambos sentidos viene a constituir la geometría analítica de Descartes la continuación filosófica y en línea recta del pensamiento fundamental de Vieta.<sup>181</sup> Vemos ahora, de un modo ge-

<sup>179</sup> "Logistique numerosa est quae per numeros, Speciosa quae per species seu rerum formas exhibitur, ut pote per Alphabetica elementa". Vieta, *Isagoge in artem analyticam*, cap. IV (*Opera mathematica*, ed. a Schooten, Lugd Batav. 1646, p. 4).

<sup>180</sup> Vieta, l. c., cap. III, pp. 2 s.

<sup>181</sup> Cfr. acerca de esto, *infra* libro III, cap. 1.

neral, cómo el nuevo análisis se convierte precisamente en medio para entrelazar y medir los unos por los otros contenidos que antes aparecían como heterogéneos entre sí. Cuando, por ejemplo, Galileo, en su deducción de la parábola del lanzamiento de un cuerpo, compara entre sí factores que parecen tan distintos como las distancias, los tiempos y los impulsos, tomando por base una sola recta limitada y viendo en ella la unidad simbólica común de todas estas magnitudes heterogéneas, aplica con ello el verdadero método de la característica "figurativa".<sup>182</sup> Y este ejemplo nos permite comprender hasta qué punto el nuevo método, a la par que de una parte parece reconocer las diferencias genéricas de magnitud, parece también, de otra parte, conciliarlas y superarlas. Se exige que las magnitudes comparadas sean homogéneas entre sí, pero no es la intuición directa de los sentidos, sino el punto de vista matemático del concepto y su *definición*, quien tiene que decidir cuáles contenidos deben considerarse como homogéneos y cuáles no. El espacio, el tiempo y la velocidad, aunque parezcan incomparables entre sí si se los considera como cosas, se hacen homogéneos a partir del momento en que el matemático descubre un método que le permite referir la *medida* numérica de una de estas magnitudes a la de las otras dos.

Entre los progresos alcanzados por la aritmética especial, ocupa el primer lugar la *introducción de los logaritmos*. Tal vez no haya en toda la historia de la ciencia otro ejemplo tan claro como éste de cómo una innovación técnica importante puede revestir, al mismo tiempo, un interés sistemático abstracto y general.

En la primera formulación del concepto del logaritmo, Néper parte de la comparación de dos series de números, una de las cuales avanza en progresión aritmética y la otra en progresión geométrica. Para expresar esta regla de la progresión, se recurre a una *analogía mecánica*. Se parte del supuesto de *movimientos* que se desarrollan simultáneamente, pero en dos grados distintos y uno de los cuales recorre en unidades iguales de tiempo distancias iguales, mientras que el otro cubre longitudes que van disminuyendo proporcionalmente. Las trayectorias descritas en un determinado intervalo de tiempo bajo este doble supuesto, se comportan entre

<sup>182</sup> Galilei, *Discorsi*, III, *Opere*, XIII, 241 s.

si como los logaritmos con respecto a los números a que pertenecen.<sup>183</sup>

Képler, que es también el primero en comprender la gran importancia que encierra el criterio de Néper, asimilándose y esforzándose por desarrollarlo y darle carta de naturaleza en la ciencia matemática, expresa con rasgos muy característicos lo que esta idea aporta de nuevo al álgebra. Nos dice cómo la mayoría de los matemáticos huían cuidadosamente del *concepto auxiliar del movimiento*, por entender que este concepto, tan resbaladizo y mutable, no podía ofrecer un fundamento seguro para el "estilo" exacto de la argumentación matemática. El mismo intenta salir al paso de esta objeción, prescindiendo en sus deducciones de todo lo que sea "*cantidad sensible*" y *movimiento* sensible y considerando los logaritmos exclusivamente "bajo el concepto genérico de la relación y de la magnitud intelectual pura" (sub genere relationum quantitatisque mentalis). El logaritmo es para él, así considerado, una simple medida numérica de relaciones, el ἀριθμὸς τοῦ λόγου, que sirve para ofrecer una *medida común* a todas las clases de magnitudes.<sup>184</sup>

No cabe duda de que Képler contribuye con ello a deslindar más claramente los límites del problema concreto que aquí se plantea y a señalar con mayor nitidez el lugar lógico que le corresponde. Sin que por ello deba perderse de vista, sin embargo, el fecundo germen discursivo que se contiene en el criterio general formulado por Néper. Con él se llevaba a cabo ya en el campo de la matemática pura lo que Képler habría de alcanzar en el campo de la astronomía: volvía a reconocerse y admitirse como una pura relación mental el factor *cambio*, que desde los tiempos del idealismo griego parecía relegado por completo a la zona de lo indeterminado-sensible. Quedaban sentadas las bases del "número variable": la característica expresión del "fluir" continuo, acuñada por Néper, habrá de influir sobre la geometría de Cavalieri, y su definición del movimiento uniforme y desigual sobre la mecánica de Galileo.

El concepto del número recibe enseguida un nuevo impulso

<sup>183</sup> Néper, *Mirifici Logarithmorum Canonis descriptio* (1614). Cfr. *Canon*, op. cit., II, pp. 730 y 740.

<sup>184</sup> Kepler, *Opera*, VII, 309 ss.

para su renovación y transformación por obra de la *teoría de la ecuación*, en la que por vez primera se acusa claramente la significación de lo *negativo* y lo *imaginativo*.

Cierto que precisamente en este punto nos es dado observar cómo la comprensión filosófica no acierta a mantenerse al compás de los progresos conseguidos en el campo del conocimiento matemático específico. Al principio, los números negativos son considerados sencillamente como "números absurdos" y lo imaginario se equipara en un todo a lo "imposible". Es —como lo expresa Cardano, su verdadero descubridor— una "magnitud sofística", una forma que descansó exclusivamente sobre la lógica formal, "ya que no pueden aplicársele, como a las demás magnitudes, las operaciones del cálculo, ni podemos tampoco preguntarnos qué es y en qué consiste".<sup>185</sup>

Si hubiera que dar por descartada la posibilidad de aplicar a lo imaginario el método algebraico general y su punto de vista, no cabe duda de que habría que considerar obligado el juicio reprobatorio que aquí se pronuncia. Por eso el concepto del número, al seguirse desarrollando, viene a introducir la más clara de las rupturas con el ideal tradicional del conocimiento.

Si hemos de partir de los individuos y "sustancias" concretos para copiar sus características en nuestros conceptos, no cabe duda de que tendremos que exigir que todo concepto, por muy general que sea, encuentre tarde o temprano una correspondencia concreta en la realidad, desechando por inservible cualquier pensamiento que no pueda acreditarse así como un trasunto indirecto de los objetos existentes.

El nuevo método nos enseña, sin embargo, a prescindir de esta exigencia: el concepto, según él, no nace por vía de la "abstracción" de lo concreto, sino como un producto de la *definición* y solamente así. Podremos sentar los fundamentos necesarios, podremos desarrollar la vigencia y el valor propio y específico de nuestras relaciones conceptuales, sin preocuparnos para nada de saber si en el mundo de la realidad de las cosas existen o no imágenes que correspondan directamente a ellas.

<sup>185</sup> Cantor, *op. cit.*, II, p. 508. Sobre el calificativo de "números absurdos" dado a los números negativos, v. II. 442.

Por donde también el *número* se convierte en cifra y expresión de un método puro, de una operación del pensamiento: su "ser" se asegura simplemente con que se logre encontrar una explicación rigurosa y general y fijar la ley que abarque todas sus manifestaciones especiales y concretas. El ejemplo de lo imaginario enseña claramente que no es posible llegar a comprender el contenido de la matemática si en sus conceptos se ve solamente la descripción directa o indirecta de las *cualidades* de lo real, en vez de partir de la característica general de su *función de conocimiento*, ganando a través de esto el acceso a los métodos especiales.



### Capítulo III

#### EL SISTEMA COPERNICANO DEL UNIVERSO Y LA METAFISICA. GIORDANO BRUNO

LA NUEVA concepción astronómica del mundo, para que su contenido pudiera llegar a comprenderse, exponerse y desarrollarse debidamente, necesitaba crear ante todo sus medios discursivos propios y orientarse así, en primer lugar, hacia la transformación del contenido teórico del conocimiento, pero ello no quiere decir, ni mucho menos, que su valor filosófico se reduzca a esto.

La fuerza y el entusiasmo con que la teoría copernicana fué abrazada y defendida por sus primeros partidarios no pueden explicarse solamente por la diferente concepción lógica que en ella se manifiesta, ni tampoco por la renovación general del concepto de la naturaleza.

Al cambiar la imagen de la realidad objetiva, cambian también directamente el contenido y la fisonomía de las ciencias del espíritu. Se abre paso por doquier, a partir de ahora, la expresión de una nueva concepción ética de la vida, de una nueva manera de considerar el mundo y los valores. Y el entrelazamiento de estos dos motivos fundamentales no se revela solamente en los filósofos, sino también entre los representantes de la ciencia exacta.

A la luz de las vicisitudes sufridas por la teoría del movimiento de la tierra, de sus primeros atisbos en la antigüedad, del oscurecimiento posterior de esta idea y de su renacimiento moderno, va formándose en Képler una visión general de lo que es la historia y, apoyándose en todo esto, concibe este pensador, por vez primera, la idea de una constante "educación del género humano" en el conocimiento de la naturaleza y de sí mismo.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kepler, *Dissertatio cum Nuntio Sidereo*: "Cogitet, an quidquam frustra permittat generis humanae supremus et providus ille custos, et quonam ille consilio, veluti prudens promus, hoc potissimum tempore nobis isthaec operum suorum penetratim pandat, . . . aut si . . . Deus conditor universitatem hominum veluti quandam succrescentem et paulatim maturescentem puerulum successivè ab aliis ad alia cognoscenda ducit. . . ; perpendat igitur et quodammodo res-

Hasta en un observador tan exacto y tan sereno como Gilbert vemos como palpita un cierto pathos moral cuando refuta las objeciones tradicionales contra la nueva concepción: llama espíritus miedosos y pusilánimes a cuantos temen que el movimiento de la tierra ponga en peligro su base firme y su posición segura en el universo.<sup>2</sup>

Goethe expresa con gran fuerza, en su juicio sobre el sistema copernicano, esta repercusión ética que necesariamente debía ejercer sobre los espíritus. "Tal vez no haya conocido la humanidad una sacudida tan grande. ¡Cuántas cosas se esfumaban y convertían en humo, ante este reconocimiento! Un segundo paraíso, un mundo de inocencia, la poesía y la devoción, los testimonios de los sentidos, la convicción que infundía al hombre una fe poético-religiosa: no era extraño que las gentes se aferrasen a todo esto, que no quisieran verlo derrumbarse, que se opusieran por todos los medios a semejante teoría, que autorizaba e incitaba a quien la profesase a una libertad de pensamiento y a una grandeza de intenciones hasta entonces inauditas e insospechadas."

Con la nueva teoría, el individuo, después de haber empezado viéndose, al parecer, constreñido por la intuición y la imagen del universo, se siente en verdad realzado y fortalecido en la conciencia moral de sí mismo. Si el sujeto cognoscente, pese a la limitación y a la relatividad de la posición que ocupa, es capaz de llegar a comprender y a retener el orden del universo, ello garantiza la unidad total de la naturaleza y de la ley del conocimiento. Por el contrario, el escolasticismo, a pesar de que en él la naturaleza aparece referida siempre al individuo y sólo parece encontrar su centro en éste, conduce por todas partes a la contraposición dualista de naturaleza y espíritu. Su modo de apreciar los valores tropieza con una contradicción que Galileo señala nítida y certeramente: la tierra, considerada como el centro del universo y la meta hacia la que tiende cuanto acaece, viene a ser, en contraste con la inmutable perfección de las esferas celestes, algo así como la "hez del mundo" y la morada de todo lo vil

picat, quousque progressum sit in cognitione naturae, quantum restet et quid porro expectandum sit hominibus". *Opera*, II, 502. Cfr. además *Opera*, III, 462.

<sup>2</sup> Gilbert, *De magnete*, VI, 3, pp. 216 ss.

y reprobable.<sup>3</sup> Sólo a través del concepto intermedio de la redención, y por tanto del *pecado*, puede afirmarse y justificarse la posición privilegiada del hombre como sujeto de fines; solamente aquí adquiere la personalidad humana su idealidad religiosa, la cual se halla en pugna, sin embargo, con su libertad y con su libre arbitrio.

Son, por tanto, razones objetivas y de orden interior las que explican por qué la lucha en torno al sistema cósmico se amplía en seguida hasta convertirse en el problema general de las fronteras entre la religión y la ciencia, entre la fe y la razón. Leyendo las actas del proceso de Galileo, se asombra uno al ver la claridad y la nitidez con que ambas partes afrontan y mantienen este planteamiento del problema. El punto inicial de partida va quedando relegado a segundo plano ante el nuevo problema, más profundo y más amplio.<sup>4</sup>

Mucho antes, en su conocida carta a la gran duquesa madre Cristina de Lorena, el propio Galileo trazaba la nitida línea divisoria entre la significación teórica y la significación práctica de la religión, a la que más tarde se atendería fielmente en su defensa. La naturaleza y la Sagrada Escritura son invocadas y reconocidas por igual como testimonios de la revelación divina, pero sin que pueda existir ni asomo de duda en cuanto a la *relación de rango* entre estas dos fuentes fundamentales. Las seguras experiencias de los sentidos y las conclusiones demostrativas basadas en ellas constituyen para nosotros, forzosamente, el fundamento primero e incontrovertible del que tenemos que partir para interpretar los libros bíblicos y descubrir su verdadero y profundo sentido. Galileo descarta clara e inequívocamente la idea de una "doble verdad": es imposible, nos dice, que el mismo Dios que nos ha dotado de sentidos, de inteligencia y de razón, entregándonos con ellos

<sup>3</sup> Galilei, Lettere sulle apparenze lunari, *Opere*, III, 130. Cfr. las características observaciones de Antonio Rocco (Galilei Op. II, 221) y la réplica de Galileo (*op. cit.*, II, 293). V. además Dialogo I, Op. I, 44: "Quanto alla terra, noi cerchiamo di nobilitarla e perfezionarla, mentre procuriamo di farla simile ai corpi celesti, e in certo modo metterla quasi in Cielo, di dove i vostri filosofi l'hanno bandita". V. además Dialogo I, *Opere*, I, 68 y Dial. II, *Opere*, I, 291 s.

<sup>4</sup> Cfr. acerca de esto las referencias y pruebas documentales en Bertil, *Copernico e le vicende del sistema Copernicano in Italia*, Roma 1876.

los medios para captar claramente la realidad, trate de adoctrinarnos al mismo tiempo por otro camino, es decir, mediante la revelación directa de la Sagrada Escritura, acerca del verdadero ser de las cosas naturales.

Todos los predicados y juicios en torno a la *existencia* de los objetos deben basarse única y exclusivamente en el testimonio de la *experiencia* científica y formarse por el procedimiento ordenado que sus métodos nos prescriben. La *necesidad* que esto nos impone representa un criterio firme e incommovible, contra el que no puede apelarse ante ninguna instancia superior. Si la Escritura expresa la voluntad y la esencia de la divinidad bajo una forma en consonancia con la inteligencia y la capacidad de comprensión del pueblo y susceptible, por tanto, de una interpretación variable y diversa, ante la naturaleza misma, en la que la divinidad se revela a sí misma de un modo inequívoco e inmutable, desaparece toda duda y todo equívoco. Los caracteres matemáticos en que aparece escrita excluyen toda interpretación caprichosa y ajustada a los deseos y a los fines contingentes del individuo.

"¿Por qué, para conocer el universo y sus partes, hemos de partir de la investigación de las *palabras* de Dios antes que de la de sus *obras*? ¿Es acaso la obra menos noble y excelente que la palabra?"<sup>5</sup>

Todavía en Campanella vemos cómo la filosofía de la naturaleza hablaba de la "doble revelación", queriendo asegurarse así la posibilidad de su objeto y de su punto de vista; pero al llegar aquí, se descarta incluso este paralelismo. De la coordinación se ha pasado a la subordinación, y de ésta a la total *disociación* de los dos campos. La verdad de los hechos cae de lleno bajo la jurisdicción del concepto científico, mientras que la misión de la religión y de sus Escrituras se cifra única y exclusivamente en servir de vehículo a las "verdades morales de la salvación del alma".

Sólo este deslinde de campos establece una armonía interior entre las diversas tendencias y potencias de la conciencia humana y garantiza la unidad y la necesidad indestructible del inte-

<sup>5</sup> Galileo a Diodati, 15 enero 1633, *Opere*, VII, 16 ss. A Cristina de Lorena (1615), *Opere*, II, 26 ss., especialmente II, 34. A Castelli (21 dic. 1613), *Opere*, II, 6 ss.

lecto mismo.<sup>6</sup> Para Galileo, la afirmación del sistema cósmico copernicano es sinónimo de la afirmación de la razón por sí misma.

## I

Esta repercusión de la nueva concepción del mundo sobre la conciencia que de sí mismo tiene el individuo cobra su máxima claridad en la personalidad y en las obras de Giordano Bruno.

Lo que hace de Giordano Bruno el predecesor de Képler y Galileo no es, como generalmente se cree, el concepto general de la *naturaleza* y de su conocimiento por el método de la ciencia exacta. No cabe duda de que las ideas de este pensador contribuyeron por modo decisivo a la reforma de la cosmología, pero lo que estas ideas nos ofrecen es tan sólo una serie de nuevos hechos fundamentales, no una orientación totalmente nueva del pensamiento y de la investigación.

Giordano Bruno no llegó a penetrar en el moderno concepto de la *causalidad matemática*. Como hemos visto, este concepto, y con él la posibilidad de una *mecánica* científica, surge gracias a la rigurosa separación que Képler introduce entre causas "espirituales" y "naturales", entre el concepto de alma y el concepto de fuerza (v. *supra*, pp. 322 ss.). Para Bruno, en cambio, la indiferencia de estos dos factores forma el punto de partida característico y la premisa de que jamás se aparta, ni aun en las conclusiones más avanzadas de su doctrina.

En este punto, sus ideas aparecen entroncadas de lleno con el pensamiento fundamental de la filosofía alemana e italiana: lo que hace posible la acción entre los diferentes componentes del universo es, exclusivamente, la virtualidad y la mediación de un principio anímico común de que todos ellos participan por igual. El concepto del *alma del universo* es el concepto correlativo y necesario de la idea de la conexión causal. Sólo podemos llegar a comprender la relación de dependencia que media entre los

<sup>6</sup> "Prima (che comandar agli professori di astronomia che procurino... di cautelarsi contro alle proprie osservazioni e dimostrazioni) bisognerebbe che fusse lor mostrato il modo di far che le potenze dell' anima si commandassero l'una all'altra... sicchè l'immaginativa e la volontà potessero e volessero credere il contrario di quel che l'intelletto intende". *Opera*, II, 42.

elementos del ser separados en el espacio tomando como base la unidad de un espíritu común originario que informa todo el universo y cobra expresión más clara o más confusa en los diferentes géneros e individuos, según las condiciones especiales de la organización de cada uno de ellos.

Este "sentido interior", por medio del cual cada ser finito y limitado toma parte en la vida infinita del todo, tendiendo al mismo tiempo a afirmarse en su propia individualidad, no corresponde solamente a los organismos superiores, sino a cada ser concreto en cuanto tal.

"Hasta las gotas de agua, para llegar a adquirir la forma esférica, la más adecuada a su propia conservación, necesitan apoyarse en una especie de sentido o de conciencia, aunque la filosofía superficial no la perciba."<sup>7</sup>

Simpatía y antipatía, tendencia y resistencia forman, por tanto, el tipo fundamental de todo acontecer natural. Considerado como simple materia, ningún cuerpo puede influir sobre otro: toda verdadera actividad ha de tener necesariamente su origen en la forma, en la "cualidad" interior de los elementos y, por tanto, en fin de cuentas, en el alma.<sup>8</sup> Sobre esta conexión, sobre la continuidad y la comunidad establecidas entre el sujeto individual, en cuanto parte del universo, y los demás miembros de éste en su conjunto, descansa también la posibilidad del conocimiento.<sup>9</sup>

Como vemos, la concepción general del mundo a que esto nos conduce no difiere sustancialmente de la de un Fracastoro, ni siquiera de la de un Agripa de Nettesheim.<sup>10</sup> También en el cam-

<sup>7</sup> Giordano Bruno, *Summa Terminorum Metaphysicorum (Giordani Brunii Nolanus Opera latine conscripta)*. Recens. Fiorentino, Imbriani, Tallarigo, Tocco, Vitelli, 3 vols. Nápoles, 1879-91), vol. I, pars 4, pp. 103 s.

<sup>8</sup> V. De Magia (hacia 1590); *Opera lat.* III, 413; cfr. especialmente, III, 416.

<sup>9</sup> *De Magia*, III, 409 s.

<sup>10</sup> Donde más claramente se manifiesta esta conexión es en la obra *De Magia*, pero aparece confirmada también por el examen de las obras principales de Giordano Bruno escritas en italiano. Cfr. especialmente *De la causa, principio et uno* (1584), pp. 234 ss. (*Le opere italiane ristampate da Paolo de Lagarde*, Gotinga, 1888). De l'infinito universo e mondi, p. 342. De immenso et innumerabilibus, lib. V, cap. 12 (*Opera lat.*, t. I, 2, p. 154). El propio Bruno llegó a extractar la obra de Agripa de Nettesheim *De occulta philosophia* y

po de la astronomía se aferra Giordano Bruno a la concepción peripatética de la animación de los cuerpos celestes, en la lucha contra la cual había logrado remontarse Képler a su original visión científica: Bruno vuelve a revestir la teoría de los "bienaventurados motores" de los astros de todos los encantos con que la fantasía del artista puede adornar este cuadro.<sup>11</sup>

Sin embargo, y a pesar de todos estos rasgos comunes que Giordano Bruno comparte con la filosofía anterior de la naturaleza, su punto de vista difiere esencialmente del de ésta, si nos fijamos en su modo de razonarlo y en los fundamentos epistemológicos sobre que descansa. Nos sale al paso en seguida una contraposición característica, que justifica por sí sola el que, en la historia de nuestro problema, desglosemos la doctrina de Giordano Bruno de la de sus antecesores y contemporáneos, para estudiarla después de exponer la ciencia matemática de la naturaleza.

La filosofía de la naturaleza —lo mismo la de Paracelso que la de Telesio o Campanella— basábase en la premisa de que son los *sentidos* y la *percepción* los que nos revelan directamente el ser de las cosas. Son, nos dicen, el punto de convergencia en que se encuentran y confluyen el yo y la realidad exterior, la más alta garantía y la realización directa de la fusión armónica del "sujeto" y el "objeto". La cosa concreta, en su plena determinabilidad, constituye el más alto problema que al saber se le plantea: es la simple *repetición* del proceso que sirve de cauce al conocimiento de lo concreto la que tiene que llevarnos al conocimiento de las reglas del universo (v. *supra*, pp. 264 ss.).

Bruno parte, por el contrario, de la idea de la *infinitud de los mundos*, lo que hace que aquel modo de pensar carezca de base para él, desde el primer momento. El universo, tal como él lo concibe, no puede construirse a base de hechos concretos sueltos tras-

otras obras sobre magia: v. la obra *De magia mathematica* (1589-90). Sobre el problema del alma del universo, v. especialmente *Opera latina*, III, 497. (Cfr. *supra*, pp. 229 s.).

<sup>11</sup> La cena de le ceneri (1584): "Credete... che sii sensitiva questa anima? Non solo sensitiva, rispose il Nolano, ma ancho intelletiva; non solo intelletiva come la nostra, ma forse ancho piu". (*Opera ital.*, p. 163). Cfr. De l'infinito universo e mondi, pp. 319 s., 342, 344; De immenso, lib. IV, cap. XV. *Opera latina*, I, 280 ss. y *pass.*

mitidos por los sentidos, del mismo modo que no es posible captar y llegar a comprender lo infinito como la suma de lo finito. Lo que nos da a conocer y nos garantiza la infinitud del ser uno es la concepción fundamental de nuestra propia razón, la cual se ve, sin duda, estimulada por la observación y la experiencia concreta, pero sin que encuentre nunca en ella, y solamente en ella, su fundamento y su plena garantía.

"Quien aspira a llegar a conocer lo infinito por medio de los sentidos es como el que se empeña en ver con los ojos la sustancia y la esencia de las cosas; quien se obstinara en negar todo lo que no puede percibir por los sentidos, tendría que llegar necesariamente a la conclusión de negar también su *propio ser* y su *misma esencia*. . . Es solamente el *intelecto* quien puede emitir un juicio y un fallo acerca de todo lo que no nos es dado directamente, y de cuanto no está presente, sino separado de nosotros en el espacio y en el tiempo. Es cierto que la verdad encuentra en los sentidos su primer y tenue punto de partida, pero no tiene en ellos su morada; aparece en los objetos sensibles como en la imagen reflejada en el espejo, pero donde realmente reside es en la forma del pensamiento discursivo; se encuentra en el intelecto como principio y como conclusión; su forma viva y primigenia se contiene en el *espíritu*." <sup>12</sup>

El principio de lo infinito se entrelaza aquí, como vemos, con el problema de la *conciencia de sí mismo*: Copérnico es, para Giordano Bruno, el liberador espiritual de la humanidad, porque viene a romper las esferas cristalinas a que nos ataba la coacción de los sentidos y un error secular, abriendo con ello hasta lo infinito los horizontes del yo y de su capacidad de conocimiento. Es el carácter ilimitado de los nuevos problemas objetivos lo que lleva al pensamiento a la conciencia de su pureza y de su inde-

<sup>12</sup> De l'infinito universo e mondi, I; *Opere ital.*, 307 s.; v. especialmente p. 308: "La verità come da un debile principio è da gli sensi in picciola parte, ma non è nelli sensi. . . (è) ne l'oggetto sensibile come in un specchio, nella ragione per modo di argumentatione, ete discorso, nell'intelletto per modo di principio, ò di conclusione, nella mente in propria e viva forma". Cfr. especialmente De triplici minimo et mensura (1591), I, 1. *Opera latina*, I, 3, 137.

pendencia.<sup>13</sup> Si la percepción, para poder ejercer sus funciones, necesita de un incentivo exterior y tiene que orientarse hacia el ser externo, el intelecto se caracteriza, al contrario, por extraer su contenido objetivo de sí mismo; por ser, al mismo tiempo, la luz que ilumina todos los objetos y el ojo que los contempla.<sup>14</sup> Esta luz está presente en nosotros de un modo más interior y es más clara y más asequible para nuestra conciencia de lo que pueda serlo para nuestra vista todo el brillo de los objetos exteriores, pues mientras que éste nace y desaparece a la par con la fuente de luz de que emana, aquél permanece en la unidad y la identidad inmutables que corresponden al propio yo.<sup>15</sup>

La verdadera comprensión es siempre, por tanto, una lectura y una asimilación *interior*: "intellectio" es "interna lectio". Este giro, que procede de la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino, lo hemos encontrado ya en Campanella; pero aquí nos sale al paso en una conexión que hace resaltar claramente la bifurcación del pensamiento. La función del intelecto se reduce, según esto, a asimilar en el propio ser la materia recibida de fuera: "intellectus nil intus legit, nisi deforis acceperit per sensum".<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Cfr. el juicio sobre Copérnico en *La cene de le ceneri. Opere ital.* 124 s. y 127; v. especialmente la introducción a la obra *De Immenso et innumerabilibus, Opera latina*, I, 1, 201 s. y *De Immenso*, lib. III, cap. IX, (I, 1, 380 ss.).

<sup>14</sup> De compositione imaginum (1591), cap. XIII: "Animae potentia illa interior et quodammodo spiritualior... individuum quiddam esse censenda est de genere lucis, ita ut eadem sit lux, illuminatum et actus rei sensibilis atque formae, differens ab externo visu, qui per alienam lucem informatur, quia simul ipsa lux est atque videns... Tandem differt oculi visus a visu interni spiritus, quemadmodum speculum videns a speculo non vidente, sed tantum representante speculum se ipso illuminatum et informatum, quodque simul lux est et speculum, et in quo objectum sensibile cum subjecto sensibili sunt unum", *Opera latina*, II, 3, 119.

<sup>15</sup> "Haec rota lux magis est praesens, clara et exposita nostrae intelligentiae, quam externis lux solis exposita possit esse oculis; haec enim oritur et occidit, neque quoties ad eam convertimur adest, altera vero non minus nobis praesens est, quam ipsi nobis, tam praesens est nostrae menti, ut et ipsa sit mens", l. c., Praefat., *Op. lat.*, II, 3, 90.

<sup>16</sup> Campanella, *Metafisica*, I, p. 55, cfr. pp. 8 ss. V. en contra de esto, Giordano Bruno, *Summa terminorum metaphysicorum (Opera lat., I, 4, 32)*: "Subinde sequitur intellectus, qui ea, quae ratio discurrendo et argumentando et, ut proprie dicam, ratiocinando et decurrendo concipit, ipse simplici quo-

No puede perderse de vista, sin embargo, que el modo como Giordano Bruno determina y define el intelecto es ya una consecuencia de su metafísica, y no, por el contrario, su punto de partida y su fundamento. El carácter y la vigencia del pensamiento se determinan por el tipo del ser absoluto, y no éste por aquéllos. Por eso, para poder interpretar certeramente la teoría del conocimiento de Giordano Bruno y asignarle el lugar que le corresponde en el conjunto del sistema, tenemos que remontarnos por doquier a los rasgos fundamentales de su *panteísmo*.

La sustancia infinita y una no puede revelarse a sí misma sino en una infinitud de efectos. No es, en efecto, una *existencia desglosada* y concreta que viva aparte, fuera de la naturaleza, sino que posee su realidad única y exclusiva en su *acción inmanente*: potencia y acto, capacidad y existencia forman una unidad en ella. No podemos, por tanto, poner ninguna clase de límites a las *manifestaciones* de la fuerza fundamental una sin limitarla, ya que todo su *ser* se halla cifrado y contenido en su *acción*.<sup>17</sup> El ser espiritual y el ser corporal se convierten, así, por igual en símbolo de la ilimitada actividad creadora divina; contienen, desplegado en pluralidad, lo que en ella misma es unidad originaria. El intelecto mismo, con todas sus determinaciones, es, por tanto, una representación y como una imitación simbólica del mismo principio originario de cuyo fundamento brota la naturaleza. El modo como crea sus contenidos, sujetando y articulando en unidades conceptuales la variedad de la materia de las percepciones y el procedimiento por medio del cual, retroactivamente, disuelve de nuevo esta unidad en una pluralidad de momentos: todo esto, no es más que una *repetición* del proceso por el que la naturaleza procede de "lo más pequeño" a "lo más grande", de una fuerza fundamental que existe ya indivisa en el primer germen y en la forma desarrollada.<sup>18</sup>

*dam intuitu recipit et habet... et dicitur intellectio quasi interna lectio atque si speculum vivum quoddam sit, tum videns, tum in se ipso habens visibilia, quibus objicitur vel quae illi obijciuntur*".

<sup>17</sup> De la causa, principio, et uno, *Opere ital.*, 229; cfr. especialmente, *De immenso, Opera latina*, I, 1, 241 s., 307 s.

<sup>18</sup> Cfr. De la causa, principio et uno: "L'intelletto universale... illumina l'universo e indirizza la natura a produrre le sue specie come si conviene, et

Así como la unidad inteligible suprema se despliega por vía de "concreción" y desciende a nuestro mundo, así también debemos remontarnos a ella, a la inversa, por vía de *abstracción*, limitando la cantidad infinita de individuos a una serie de categorías y tipos conceptuales fijos y remontándonos por sobre éstas hasta llegar, en una gradación continua, hasta el género más alto y universal.<sup>19</sup> Lo que las cosas son a sus modelos en el espíritu divino, eso son también el intelecto humano y su capacidad conceptual con respecto a ellos: una copia tenue de su entidad originaria. El mundo de los conceptos es simplemente el reflejo del reino de las ideas irrealizadas y eternas.<sup>20</sup> Y tampoco la falta de límites del intelecto en el proceso de sus operaciones es otra cosa que una variante y un reflejo de la infinita actividad creadora del todo.<sup>21</sup>

Por tanto, para que pueda existir una correspondencia perfecta entre el intelecto y la realidad, no hay que suponerla como creada y estatuida por el conocimiento mismo, sino como producto y expresión de la constitución metafísica originaria del universo.

De aquí que las relaciones epistemológicas entre el pensamiento y los sentidos sigan, para Giordano Bruno, vinculadas a las premisas de su metafísica. En el proceso dialéctico que se desarrolla partiendo de este punto, vuelve a repetirse la fundamental contradicción que domina la filosofía de Nicolás de Cusa; con la diferencia de que el lugar de la matemática, que en ella guiaba el pensamiento, es sustituido ahora por otro motivo de conciliación.

cossi ha rispetto alla productione di cose naturali, come il nostro intelletto alla congrua productione di specie rationali", *Opere ital.*, 231.

<sup>19</sup> "Sigillus sigillorum", *Opera latina*, II, 2, 213 s.; cfr. especialmente, II, 2, 164 s.

<sup>20</sup> "Ideae sunt causae rerum ante res, idearum vestigia sunt ipsae res seu quae in rebus, idearum umbrae sunt ab ipsis rebus seu post res, quae tanto minori ratione esse dicuntur, quam res ipsae, quae a naturae gremio proficiuntur, quanto res ipsae quam mens, idea atque principium effectivum, supernaturale, substantificum, superessentiale". De compositione imaginum, lib. I, cap. 1; *Opera latina*, II, 3, 94 s. Cfr. II, 3, pp. 97, 98, 101.

<sup>21</sup> "Camoeracensis Acrotismus seu rationes articulorum Physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum" (1588), Art. XXI: "Non enim plus debet habere imaginatio naturalis, vel naturaliter posse debet, quam naturae quinimo quid aliud crediderim esse imaginativam potentiam, praeterquam naturae umbram aemulatricem" *Op. lat.*, I, 1, 117.

La metafísica de Giordano Bruno, al principio —sobre todo en su primera obra sistemática, la que lleva por título *De umbris idearum*—, marcha de lleno por el camino neoplatónico. La *transcendencia* de lo "uno" ocupa el lugar central de sus consideraciones: cualquiera que sea el modo como el intelecto aspire a remontarse de lo particular a lo general, se abrirá siempre entre sus ideas más altas y el supremo fundamento de todo saber un abismo que jamás podrá llenar. La esencia primigenia misma se halla situada más allá de todo ser y de todo conocer: ninguno de los predicados que de ella podamos señalar nos la muestran en su propia forma y verdad, ya que todos ellos sólo pueden expresar de un modo negativo la distancia y la diferencia que la separan de todo criterio del saber finito.<sup>22</sup> La materia, como fundamento sobre que descansa la pluralidad del mundo de los fenómenos, cae dentro del campo del no ser; no es más que el reflejo carente de esencia y la "escoria" del auténtico y supremo fundamento primigenio. La concepción de los sentidos que se pierde en la variedad y en los cambios de los fenómenos debe considerarse también, por ello, una apariencia engañosa más, que hay que olvidar y superar. El pensamiento discursivo, que presupone como materia la multiplicidad de las especies perceptibles y que sólo acierta a manifestarse en la elaboración y la articulación de las "impresiones", no es, a su vez, más que una "sombra" del verdadero ser; no son solamente los sentidos: es también la actividad racional mediadora que en ellos se apoya, la que se mantiene en una contraposición necesaria e inevitable con el mundo de la *idea*.

Sin embargo, esta brusca disociación no agora ni siquiera en Plotino la totalidad de su concepción fundamental. Ya en este mismo pensador vemos cómo se impone en seguida un contramotivo latente: aunque la materia se halle separada por un abismo de lo originariamente uno, sigue ostentando, a pesar de todo, aunque borrosos, los rasgos de su modelo y no se ha extinguido en ella, por lo menos, la "nostalgia" que la hace volverse hacia el ser puro.

Cuanto más avanza Giordano Bruno en el desarrollo propio y original de su metafísica, más va predominando en él, al mismo

<sup>22</sup> V. por ej. *Summa terminorum Metaphysicorum* (*Op. lat.* I, 4, 85): *Camoeracensis Acrotismus*, art. XXI y *pass.*

tiempo, esta segunda tendencia del pensamiento. El mismo —en una de sus obras posteriores —hace hincapié en este giro de sus reflexiones: la materia, aunque demuestre ostensiblemente el defecto interior de que adolece por su tendencia incansable hacia lo bello y lo bueno, no por ello debe ser considerada en sí misma como mala y reprobable, pues si realmente lo fuese no cabe duda de que esta misma tendencia se hallaría en contradicción con su propio ser. Una profunda consideración filosófica nos enseña, pues, a buscar en la materia misma el punto de partida y el germen de su futura conformación y a reconocer precisamente en ésta su interior *tendencia a la forma*, su afinidad y su comunidad con los arquetipos ideales.<sup>23</sup>

Para Giordano Bruno, lo mismo que para Platón y Plotino, lo bello es lo que sirve de elemento mediador entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Es en la forma perfecta para los sentidos donde primero se enciende el eros filosófico, donde el alma cobra conciencia de su origen y de su meta más alta. La antítesis entre lo sensible y lo inteligible no existe para el artista.

“Así como la verdadera filosofía es, al mismo tiempo, música y poesía y pintura, así también la auténtica pintura es también música y filosofía y la auténtica poesía expresa y simboliza al mismo tiempo la sabiduría divina.”<sup>24</sup>

En el diálogo de Giordano Bruno titulado *Degli eroici furori*, consagrado a desarrollar este pensamiento, se manifiesta toda la fuerza de la influencia interior que sobre la conciencia científica y artística del Renacimiento ejerció la idea central del *Simposio* y del *Fedro*. En el *Simposio*, principalmente, había expuesto ya Platón, en toda su pureza, el criterio de la *immanencia de la idea en el fenómeno*: de aquí que la nueva época pudiera ver reflejada en él aquella unidad entre la intuición de lo espiritual y la intuición de la *naturaleza*, que ella aspiraba a lograr.

Los sonetos de Miguel Ángel representan el testimonio más profundo y más acabado de esta interior revivificación de la teoría de las ideas. Como para Miguel Ángel, para Giordano Bruno la sensación de la belleza de una forma corporal nace del destello de una cierta “espiritualidad” (spiritualita) que en ella resplande-

<sup>23</sup> “De vinculis in genere” (1591), *Op. lat.*, III, 693 ss.

<sup>24</sup> De compositione imaginum, *Op. lat.* II, 3, 198.

ce. No son las formas o los colores en cuanto tales los que hacen que un objeto nos parezca bello, sino la consonancia y la “armonía” que guardan entre sí todos sus miembros; pero esta armonía no reside nunca en el mismo objeto material, sino que es una característica y un mérito que emanan exclusivamente del alma, para transferirse de ella a lo sensible. Lo que vemos en la perfección de las formas corporales no es el trazo especial, perceptible, sino su modelo “intelectual”. Por eso no podemos captar tampoco la auténtica belleza de las cosas naturales entregándonos a la contemplación de su variedad, viéndolas en su aislamiento, sino volviendo la mirada *hacia nosotros mismos*, para encontrar aquí el verdadero punto de unidad y convergencia. La ascensión al mundo de la idea no arranca de la contemplación de los astros y de la bóveda celeste, sino, por el contrario, del adentramiento en las profundidades del propio yo.<sup>25</sup>

Por tanto, aunque también aquí se considere insuficiente de por sí la percepción de los sentidos, se reconoce en ella, sin embargo, un estímulo y un incentivo que la lleva a remontarse por encima de sus propios límites. En el diálogo *Degli eroici furori* vemos cómo se enfrentan y contienden, en forma coloquial y viva, las dos fuerzas fundamentales, los sentidos y el intelecto, afirmando cada una sus propios derechos y pretensiones.<sup>26</sup>

El entronque entre ambas potencias aparece todavía más claro al introducirse, bajo el nombre de “imaginación”, un importante concepto intermedio. Conocemos ya la significación histórica de este concepto y el papel tan importante que reiteradamente se le atribuye en la filosofía del Renacimiento (v. *supra*, pp. 299 s.). Sirve aquí de nexo de unión entre la recepción pasiva de la materia sensible y la acción pura de la razón.

Si las sensaciones se refieren tan sólo a la impresión externa y en cierto modo se pierden en ella, potenciadas como “imaginación” adquieren el conocimiento de sí mismas y se elevan con ello al plano de actos con conciencia propia. De otro lado, el conocimiento humano conserva como nota característica la de

<sup>25</sup> “De gl'heroici furori” (1585), *Op. ital.*, 700 s. Sobre el conjunto del problema, v. “Heroici furori”, *Op. ital.*, 643, 646, 655 ss., 672, 695 y *pass.*

<sup>26</sup> *L. c.*, pp. 659 ss.

que hasta en sus desarrollos conclusiones racionales ha de atenerse al material que le suministra la "imaginación".<sup>27</sup>

La razón oscila y se mueve constantemente bajo la doble tendencia del pensamiento puro y de la imaginación: esto hace que, siendo innato a ella el impulso de una unidad y una identidad inmutables, se vea constantemente envuelta en la variedad y en los cambios de los fenómenos.<sup>28</sup> La imaginación acredita su posición intermedia y doble, sobre todo, en el concepto de lo infinito, como fundamento y expresión del ser metafísico: mientras que los "sentidos" acucian siempre y por todas partes a la delimitación, al encuadramiento de la imagen del mundo por un horizonte perceptible cerrado, la imaginación, por su parte, tiende a remontarse por sobre estos límites voluntariamente aceptados, revelándose en esto afín al intelecto, cuyo carácter y cuya esencia residen precisamente en la infinitud de sus operaciones.<sup>29</sup>

Giordano Bruno encuentra aquí, como se ve, un punto de transición y de conciliación, pero el desarrollo ulterior de su concepto de la naturaleza tiende cada vez más a conocer y exponer en relativa sustantividad cada uno de estos dos factores fundamentales. El remate de este proceso lo encontramos en la última obra fundamental de Giordano Bruno sobre problemas de metafísica, la que lleva por título *De triplici minimo et mensura* (1591). El autor recusa bruscamente todo intento encaminado a interpretar los datos de la percepción partiendo de puntos de vista conceptuales. Cada uno de los dos campos posee, según él, sus derechos propios y se rige por criterios propios de enjuiciamiento, extraídos de él mismo. Los sentidos no se engañan, ya que —si se los com-

<sup>27</sup> "Sigillus sigillorum", *Op. lat.*, II, 2, 176: "Sensus in se sentit tantum, in imaginatione persentit etiam se sentire; sensus quoque, qui jam quaedam imaginatio est, imaginatur in se, in ratione imaginari se percipit, sensus, qui jam ratio est, in se argumentatur, in intellectu animadvertit se argumentari; sensus, qui est jam intellectus, in se intelligit, in divina autem mente intelligentiam suam intuetur..."

<sup>28</sup> V. "Heraicis furori", *Op. ital.*, 650.

<sup>29</sup> "Quod igitur imaginatio quilibet infinitam ad molem persequitur, non fallitur: sed altius naturam imitatur et ad veritatem appellit, quam sensus, ad veritatem inquam primi intellectus, qui non potest intelligere, nisi unum, neque potest intelligere, nisi infinitum". *Cameroacensis Acrotismus*, art. XXI. *Op. Lat.*, I, 1, 119.

prende e interpreta debidamente— no reclaman nunca para sí más que una verdad puramente relativa, y sus testimonios, por tanto, no pretenden referirse nunca a los objetos mismos, sino simplemente a sus relaciones con el sujeto sensible.

Así como sólo la vista puede juzgar de los colores y el oído de los sonidos, nuestras fuerzas empíricas de conocimiento, pese a los límites que se les trazan, son el único medio plenamente válido de que disponemos para poder familiarizarnos con el mundo de nuestra experiencia inmediata. Sería necio empeñarse en medir las cosas de los sentidos por una pauta creada para el ser eterno e inmutable y que sólo vale para ella.

Existen, por tanto, dos condiciones totalmente distintas del conocer, valederas cada una de ellas para cada uno de los dos campos: "stupidi est discursus velle sensibilia ad eandem conditionem cognitionis revocare, in qua ratiocinabilia et intelligibilia cernuntur".

"Los objetos de la sensación son verdaderos, no con arreglo a una pauta general y abstracta, sino conforme a la pauta especial y peculiar análoga a ellos, que es también, como los objetos mismos a que se aplica, contingente y mudable. Por tanto, empeñarse en dar una definición y una determinación general de cualquier contenido sensible es, a la inversa, exactamente lo mismo que si nos empeñáramos en juzgar lo inteligible desde el punto de vista de los sentidos."<sup>30</sup>

Cuando establecemos la separación entre las dos potencias, reconocemos con ello, por consiguiente, la peculiaridad y la función propia y específica de cada una de ellas. Con ello, Giordano Bruno parece adoptar casi la misma posición sostenida por Kant en su tesis académica *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*: lo sensible y lo inteligible representan dos reinos estrictamente diferentes del ser, cada uno de los cuales debe ser con-

<sup>30</sup> Sobre el conjunto del problema, v. *De minimo*, *Op. lat.*, I, 3, 191 ss., especialmente p. 194: "Stupidi est discursus velle sensibilia ad eandem conditionem cognitionis revocare, in qua ratiocinabilia et intelligibilia cernuntur. Sensibilia quippe vera sunt non juxta communem aliquam et universalem mensuram, sed juxta homogeneam, particularem, propriam, mutabilem atque variabilem mensuram. De sensibilibus ergo, qua sensibilia sunt, universaliter velle definire, in aequo est atque de intelligibilibus vice versa sensibilibus".



cebido y enjuiciado con arreglo a sus principios propios y específicos de conocimiento. Con la diferencia de que para Giordano Bruno no existe ningún camino, ningún medio para poder destacar normas y relaciones dotadas de validez general en el mundo mismo de los fenómenos; es decir, que la única pauta que según él puede existir en este campo son las cualidades *individuales* de cada sujeto de por sí.<sup>31</sup>

No hay, en rigor, nada que garantice la posibilidad de una *ciencia de los fenómenos* exacta y necesaria, hacia la que se orienta, propiamente, la tendencia de Giordano Bruno, pues aunque ahora se enjuicie con arreglo a sus funciones características cada una de las dos potencias del conocimiento, tomada por separado, no es posible llegar a comprender, partiendo de las premisas anteriores *su cooperación en uno y el mismo contenido*. Giordano Bruno no acierta a razonar definitivamente desde el punto de vista de su teoría del conocimiento la *correlación* entre el pensamiento y los sentidos, entre la razón y la experiencia, tal como científicamente la expone Galileo: únicamente consigue adelantarse a ella en su intuición *estética* unitaria.

Lo característico de la teoría de Giordano Bruno y la razón que nos permite explicarnos todas las contradicciones que se han encontrado siempre en las relaciones entre la inmanencia y la trascendencia, tal como él las determina, está en que su teoría del *concepto* no desarrolla de un modo consecuente y puro el pensamiento de la inmanencia, tal como su *intuición* de la naturaleza lo postula.<sup>32</sup> Su metafísica reclama la unidad de todas las poten-

<sup>31</sup> Cfr. las manifestaciones acerca de la "relatividad" del conocimiento sensible, l. c., pp. 192 s.

<sup>32</sup> Esta contradicción, que salta a la vista, sobre todo, si, en vez de limitarnos a consultar las conocidas obras principales de Giordano Bruno escritas en italiano, examinamos la *totalidad* de sus escritos, ha sido subrayada principalmente por Tocco, en su profunda y minuciosa investigación de las obras latinas (*Le opere latine di G. B., esposte e confrontate con le italiane*, Florencia 1889, especialmente pp. 337 ss., 352, 357 ss., 373 ss.). Debe señalarse, sin embargo, que Tocco no da la debida importancia a los numerosos rasgos conciliadores que, a pesar de todo, se manifiestan en Giordano Bruno, conexiones que ya se percibían en el neoplatonismo, pero que en Giordano Bruno y en la filosofía de la naturaleza cobran mayor fuerza e importancia, por la renovada tendencia a la investigación y la observación empíricas (cfr. *supra*, pp. 225 s.).

cias del alma y hasta, en última instancia, su absoluta indiferencia: no en vano es una y la misma conciencia la que preside todas las formas de la naturaleza, manifestándose en las fases bajas como la sensación sorda y confusa y en las fases altas y supremas como la actividad pura de la razón.<sup>33</sup> Pero el postulado psicológico que aquí se establece no logra ser justificado por la teoría del conocimiento de Giordano Bruno. Su estudio en detalle nos permite ver cómo, al renunciar al auténtico eslabón intermedio de la *matemática*, tiene necesariamente que fracasar en la conciliación entre la intuición y el pensamiento.

También en la doctrina de este pensador podemos descubrir, sin embargo, los atisbos que apuntan hacia esta meta final. Se nos dice que lo peculiar de los sentidos reside en su ilimitada *relatividad*, pero lo cierto es que también el pensamiento y la comprensión científica aparecen ahora orientados hacia la definición y comprobación de *relaciones*. No se trata de ir ascendiendo, mediante la superación de determinadas notas características, a *géneros* cada vez más altos, pero también cada vez más pobres de contenido, haciendo que de este modo se esfume lo particular en abstracciones lógicas generales.

El camino del pensamiento es más bien el del *análisis*: se tiende a escindir un todo que empieza concibiéndose de un modo confuso en los elementos fundamentales determinantes de su contenido, para luego reunir de nuevo en *unidad* todos estos miembros dispersos, comprendiéndolos y exponiéndolos así claramente en sus *relaciones* mutuas. Así como un miembro del cuerpo adquiere mayor claridad y "cognoscibilidad" cuando lo consideramos dentro del organismo en su conjunto que cuando lo contemplamos

<sup>33</sup> "Sicut enim nullus color est actu sine luce, licet alius magis, alius minus explicet sese, ita nihil sine intellectus participatione quoquo pacto cognoscit: illam enim pro rerum diversitate et multitudine specierum in omnia quadam analogica progressionem descendere dicimus, sensum vero ascendere, imaginationem quoque hinc, rationem autem inde descendere pariter et ascendere, ita ut eadem virtus et cognoscendi principium idem a diversis functionum et mediorum differentiis diversas recipiat nomenclaturas... Ex quibus demonstrative concludi potest, quod si in sensu sui participatio intellectus, sensus erit intellectus ipse". "Sigillus sigillorum", *Op. lat.*, II, 2, 175 s. Cfr. II, 2, 177 s.; 179 s.; cfr. especialmente *Summa terminorum metaphysicorum*, *Op. lat.* I, 4, 106 ss.; *Lampas triginata statuatorum*, *Op. lat.*, III, 52 s. y 58 s.

por separado y por sí solo, así también, en lo que se refiere al universo, sólo podemos decir que conocemos plenamente cada una de sus partes cuando hemos sabido comprender sus relaciones con todos los demás elementos y con el orden conjunto, originario y perfecto, del todo.<sup>34</sup>

Esta función, que consiste en concebir la variedad de las determinaciones en una unidad de reglas, se revela ahora como el verdadero carácter del entendimiento, por oposición a la "subsunción" lógica tradicional. Así, por ejemplo, por la simple percepción jamás podríamos llegar al concepto del verdadero círculo matemático; más aún, ni siquiera llegar a reconocer como tal una circunferencia exacta, si se nos ofreciese empíricamente, distinguiéndola de los demás contenidos confusos de los sentidos. En efecto, la idea del círculo presupone, en primer lugar, la concepción de un punto concreto y, en segundo lugar, la sucesión de una pluralidad ilimitada de puntos, relacionado todo ello mentalmente con la ley que preside y domina los nexos de estas diferentes situaciones entre sí y con el centro común.<sup>35</sup> Pues bien, este postulado sólo puede ser cumplido por el entendimiento, cuya peculiaridad distintiva consiste precisamente en abarcar en una sola mirada la indeterminada variedad que ante nosotros despliegan las sensaciones e incluso el pensamiento "discursivo" corriente.<sup>36</sup>

El concepto de *unidad* designa tanto la función como el objeto del conocer: con la unidad desaparecería por tanto, al mismo tiempo, todo objeto del pensamiento.<sup>37</sup> Por eso Giordano Bruno, empleando un símil neoplatónico, compara los sentidos, que em-

<sup>34</sup> De umbris idearum (1582), *Op. lat.*, II, 1, 47: "Talem quidem progressum tunc te vere facere comperies et experieris, cum a confusa pluralitate ad distinctam unitatem per te fiat accessio: id enim non est universalis logica conflare, quae ex distinctis infimis speciebus confusas medias exque iis confusiores supremas captant; sed quasi ex informibus partibus et pluribus formarum totum et unum aptare sibi". Cfr. "Libri Physicorum Aristotelis explanati", *Opera*, III, 269 (con referencia a la *Física* de Aristóteles, I, 1).

<sup>35</sup> De minimo, II, 2. *Op. lat.*, I, 3, 189 ss.

<sup>36</sup> "Summa terminorum metaphysicorum", *Op. lat.*, I, 4, 32 (*supra*, nota 16).

<sup>37</sup> Cfr. "Sigillus sigillorum", *Op.* II, 2, 216: "Qui intelligit, aut unum aut nihil intelligit". Cfr. De la causa, principio et uno, *Op. ital.*, pp. 284 r.

palman unas sensaciones a otras hasta lo indeterminado, por así decirlo, a la línea recta, equiparando en cambio al círculo el intelecto, que, al mismo tiempo, retrotrae reflexivamente a su propio centro toda la diversidad de su contenido. Por el contrario, la "razón" humana, que lleva en sí las huellas y las condiciones de ambas capacidades fundamentales, de la inteligencia y los sentidos, puede ser representada en este sentido como la resultante de ambas y concebirse bajo la imagen de una "línea oblicua".<sup>38</sup>

Pero tampoco bajo esta expresión simbólica logran llegar a conciliarse plena e interiormente los dos criterios fundamentales. La variedad, lógicamente caracterizada por el pensamiento, sigue apareciendo como un momento, en cierto modo extraño y subordinado, que se elimina y supera en el concepto ideal del conocimiento.

Así como la pluralidad de las cosas sólo existe para la mirada superficial, tampoco en el carácter de la *conciencia* representa la *variedad* un elemento positivo y *esencial*. En cuanto que nuestro espíritu no acierta a captarse a sí mismo en su unidad pura e indiferenciada, sino que solamente capta su propia esencia en relación con los objetos y con sus diferencias, vive separado por ello mismo de la suprema razón, en la cual se extinguen y desaparecen todas las diferencias, convirtiéndose la unidad en lo absolutamente "simple". La relación con lo múltiple aparece, así, no como una condición, sino como una barrera y un obstáculo de la pura conciencia de sí mismo.<sup>39</sup>

Con esto, hemos llegado al límite de la *teoría del conocimiento* de Giordano Bruno: de aquí en adelante, el desarrollo y la transformación de la antítesis no pertenecen ya a la lógica, sino a la

<sup>38</sup> "Sigillus sigillorum", *Op. lat.*, II, 2, 172 s.

<sup>39</sup> V. acerca de esto, De compositione imaginum, *Op. lat.*, II, 3, 90 s.: "Illi sublimi rationi similes essemus, si nostrae speciei substantiam cernere possemus; ut noster oculus se ipsum cerneret, mens nostra se complecteretur ipsam... Atqui compositorum corporeorumque hoc non patitur materia, ejus enim substantia in motu et quantitate versatur, etiamsi per se neque mobilis neque quanta sit... Hoc est, quod non in simplicitate quadam, statu et unitate, sed in compositione, collatione, terminorum pluralitate, mediante discursu atque reflexione comprehendimus". Cfr. De la causa (*Op. ital.*, 282): "E quello che fa la moltitudine nelle cose, non è lo ente, non è la cosa: ma quel che appare, che si rappresenta al senso ed è nella superficie della cosa".

*filosofía de la naturaleza*, desde la cual repercuten indirectamente, a su vez, sobre la orientación del problema del conocer.

## II

El concepto de naturaleza de la época moderna se enlaza, como en detalle podemos observar, a la antítesis aristotélica de *materia* y *forma*. Por doquier vemos cómo el ser se presupone siempre, ante todo, en este doble sentido: como un substrato yacente y como el principio de la conformación que recae sobre esta base y la determina activamente.

Pero vemos también, al mismo tiempo, cómo esta absoluta separación lógica de lo activo y lo pasivo se muestra incapaz de exponer y dominar conceptualmente el contenido y la materia suministrados por la nueva *física*.

El concepto de *fuerza*, que aparece ahora colocado en el centro mismo de la investigación, entraña ya en sus mismos comienzos la crítica del *dualismo* aristotélico. Este concepto se sustrae ya al esquema antirético tradicional, pues mientras que, de una parte, en cuanto principio *activo* y transformador, guarda cierta analogía con la "forma", de otra parte es también algo que pertenece a la "materia", ya que se lo concibe como una energía que radica en la materia misma y que no necesita infundirse a ésta desde fuera. Lo que ahora pretende significar el concepto de la "potencia" no es ya la "posibilidad" puramente indeterminada e indiferente, sino la tendencia y, en cierto modo, la tensión interior que impulsa a la transformación (v. *supra*, pp. 234 s.).

Este concepto dinámico del ser, que Giordano Bruno asume, es el que le suministra la condición previa que le permite llegar a desarrollar con intuitiva claridad el problema fundamental de su metafísica, el problema de las *relaciones entre lo finito y lo infinito*. Mientras se remitía para ello a las analogías del espacio, sólo acertaba a expresar por medio de vagas metáforas la "participación" del individuo en el todo, la "interpenetración" de lo particular y lo general.

Así como una misma voz puede ser percibida y captada por un número ilimitado de sujetos sensibles, sin que por ello se desintegre ni se debilite en cuanto a su propia esencia, así también la

vida de la naturaleza en su totalidad tiene que hallarse presente de un modo completo e indiviso en cada una de sus partes. Del mismo modo que la luz, irradiando de un punto, se proyecta por igual en todas y cada una de las direcciones, la actividad creadora del universo puede iluminar la pluralidad de las cosas concretas, sin embrollarse ni desintegrarse en ellas.<sup>40</sup>

El pensamiento que sirve de base a estas fórmulas simbólicas cobra claridad y nitidez conceptuales cuando el pensador coloca en el centro de sus consideraciones, en vez de la simple existencia el *devenir*, y en vez del espacio el *tiempo*. En el plano de la *existencia* sensible concreta, jamás puede el individuo coincidir realmente con el universo: la conexión entre ambos momentos fundamentales se revela solamente en la *aspiración* de lo finito hacia lo infinito, en el progreso y la *tendencia* hacia formaciones constantemente nuevas. Su unidad no se da ni puede ponerse de manifiesto nunca en un momento determinado, sino que va estableciéndose de nuevo constantemente dentro del proceso de la naturaleza, sin llegar a rematarse nunca de un modo completo y definitivo. Ningún ser limitado es nunca, *al mismo tiempo*, todo lo que puede ser con arreglo a su naturaleza y a su entidad; pero encierra en cada una de las fases concretas de su ser la fuerza y el germen necesarios para llegar a cobrar todas sus formas futuras, siendo esos elementos los que le garantizan su infinitud.<sup>41</sup>

El concepto que confiere a la *materia* nuevo sentido y nuevo contenido es, por tanto, el concepto de desarrollo. Es cierto que, al principio, la misma concepción del desarrollo parece hallarse dominada, incluso en Giordano Bruno, por el prejuicio dualista: toda transformación es concebida por analogía con la creación artística, la cual se encuentra siempre con una materia dada, que elabora. Con una frase que predominaba ya en Paracelso, Giordano Bruno nos dice que el artista divino *talla* la forma del mundo a base de la materia prima en bruto.<sup>42</sup> Sin embargo, en la exposición posterior, principalmente en el diálogo *De la causa*,

<sup>40</sup> De la causa, *Op. ital.*, 242; Lampas triginta staturum, *Op. lat.*, III, 57; De Magia, *Op. lat.* III, 410 s. y *pass.*

<sup>41</sup> V. especialmente, De la causa, *Op. ital.*, 257 s.

<sup>42</sup> De la causa, *Op. ital.*, 232; sobre la analogía con las actividades artísticas, cfr. especialmente l. c., pp. 248 s.

*principio et uno*, este simil va pasando cada vez más a segundo plano. Aquí la materia no recibe su forma y modelado desde fuera, sino que los emana y despliega desde su propio interior. Es de su propio seno, eternamente fecundo, de donde brotan progresivamente las múltiples formaciones. No es la forma, ahora, la que se apodera de la materia y la domina, sino la materia misma la que tiende a plasmarse y conformarse, revistiendo sucesivamente diferentes formas cambiantes.

De este modo, trasciende de la "potencia" escueta, despojada de toda capacidad activa y de toda perfección, para convertirse en la "simiente" viva de todas las cosas. Sólo la concepción de los sentidos exige que los objetos se desplieguen ante sus ojos en forma acabada y definitiva: el ojo de la razón, por el contrario, puede reconocer ya la entidad de las cosas en su forma fundamental implícita, puede captar la "sustancia" que encierra en sí la condición de todos los cambios futuros ya antes de que se despliegue y desarrolle en la pluralidad de las formas concretas.<sup>43</sup> La verdadera y auténtica realidad no puede ser atribuida a ninguna cosa en particular, sino solamente a la entidad que reúne en sí la ilimitada pluralidad de todas las medidas, de todas las figuras y dimensiones.<sup>44</sup>

Esta crítica del concepto del ser viene a privar de su fundamento al concepto aristotélico de la "sustancia individual". Toda individualidad, así concebida, se halla sujeta a límites de espacio y tiempo, a un "aquí" y a un "ahora": no puede, por tanto, representar la verdadera unidad que contenga y signifique, por encima de todos los límites concretos, la totalidad de sus posibles consecuencias.<sup>45</sup>

Esto viene a confirmar y esclarecer el nexo histórico entre el problema de la sustancia y el problema del conocimiento, tal como se nos presentaba, con especial claridad, en Galileo. La crítica de las "entelequias" aristotélicas por Giordano Bruno se halla informada siempre, en parte, por criterios lógicos. Si se entiende que

<sup>43</sup> L. c., pp. 271 ss.; cfr. especialmente 273.

<sup>44</sup> L. c., p. 269.

<sup>45</sup> Contra la separación puramente "lógica" de la materia y la forma en Aristóteles (cfr. *supra*, pp. 232 ss.), v. "Acrotismus Camoeracensis", *Op. lat.*, I, 1, 102 y 105; De immenso, lib. VIII, cap. 9. *Op. lat.*, I, 2, 311 ss.

sólo lo *permanente* puede considerarse como el "verdadero ser", porque sólo eso satisface el anhelo que el pensamiento siente de que sus objetos posean una identidad inquebrantable, habrá que llegar a la conclusión de que sólo puede tener vigencia real la materia fundamental una e inmutable, y no cualquiera de sus modalidades determinadas y especiales.

Es muy significativo el hecho de que Giordano Bruno, en su empeño por afirmar los derechos y la dignidad de la *materia*, no invoque directamente a los atomistas antiguos, sino que, remontándose más allá, recurra a sus predecesores *dialécticos*, a un Jenófanes y a un Parménides.<sup>46</sup> Las entelequias vienen y van en una serie de abigarrados cambios; lo único que permanece y presenta el rasgo característico de la *permanencia* es el substrato que les sirve de base. Por tanto, a él y solamente a él le corresponde la primacía de lo que puede "*ser concebido desde el punto de vista de la sustancia*, como lo que es y permanece".<sup>47</sup>

Lo que vale tanto como afirmar expresamente que esta unidad y esta permanencia "sustanciales" de la materia no pueden captarse y demostrarse por medio de los sentidos, es decir, que solamente se evidencian a los ojos del intelecto.<sup>48</sup>

El motivo lógico que contribuye a la transformación del concepto del ser en Giordano Bruno se manifiesta clara e inequívocamente en las tesis por él formulada contra los peripatéticos parisinos. En ellas, nuestro pensador tiende ante todo a poner de manifiesto la contradicción existente entre el ideal aristotélico del conocimiento, que sólo atribuye verdadera vigencia científica a lo "general", y su concepto fundamental de la entelequia, en el que una existencia singular se eleva al rango de realidad suprema.

<sup>46</sup> Sobre Parménides y Jenófanes, v. De la causa, pp. 207, 261, 281; Acrotismus, *Op. lat.*, I, 1, 1, 96 s.; Sigillus sigillorum, *Op. lat.*, II, 2, 180 y *pass.*

<sup>47</sup> "La materia la qual sempre rimane medesima e feconda, deve aver la principal prerogativa d'esser conosciuta sol principio substantiale e quello che è, e che sempre rimane". De la causa, p. 253. Sobre el conjunto del problema, pp. 238, 251, 274 y *pass.*

<sup>48</sup> L. c., pp. 250 s.: "Come alcune cose non possono essere evidenti se non con le mani e il toccare, altre se non con l'udito, altre non, eccetto che con il gusto, altre non eccetto che con gli occhi: così questa materia di cose naturali non può essere evidente se non con l'intelletto. Cfr. especialmente, 249, lin. 16 y 250, lin. 15-17.

También Telesio y su escuela, como hemos visto, enderezaban su crítica, principalmente, contra esta antinomia, fatal sin duda alguna para todo el sistema. Sin embargo, la solución que ellos daban al problema sigue la dirección inversa a la de Giordano Bruno, ya que para salvar la particularidad del objeto del conocimiento, atacaban y destruían la generalidad de la función del conocer. El papel del entendimiento limitábase, según ellos, a resumir y reproducir abreviadamente los juicios cuya última y definitiva garantía residía, según ellos, sola y exclusivamente en la percepción concreta (cfr. *supra*, pp. 253 ss.).

Giordano Bruno, por el contrario, se atiene al criterio platónico fundamental, que había seguido pesando sobre Aristóteles: la verdadera ciencia sólo puede recaer sobre un objeto inmutable y eterno. La existencia limitada en el espacio y en el tiempo es objeto de la sensación, pero nunca del saber. Por tanto, para que la naturaleza pueda llegar a ser contenido del conocimiento, no debemos entenderla como un simple conglomerado de sustancias especiales y perecederas, sino que tenemos que concebirla como un ser primigenio, uno y constante, que permanece en todas partes idéntico a sí mismo. Manteniéndonos dentro de los límites de los seres concretos, jamás lograremos salir de la zona de las opiniones engañosas y las apariencias de los sentidos. No puede haber un conocimiento racional acerca de los hombres, considerados como una suma de individuos, acerca de Sócrates o de Platón, sino solamente acerca de la esencia común y amplia del hombre, considerado como algo general y permanente: lo individual, lo concreto, es objeto de la información *histórica*, pero nunca de un conocimiento científico auténtico.

Y esta antítesis, que es fundamental, no puede hacerse desaparecer por medio de ningún intento sofístico de conciliación: lo que se nos revela como algo sensible y mudable, jamás puede llegar a convertirse en objeto para el intelecto puro, ni directa ni indirectamente, ni en sí y de por sí ni "per accidens". Por consiguiente, las cosas de la naturaleza no son nunca cognoscibles en el sentido estricto de la palabra, sino que lo es solamente la naturaleza misma, considerada como el fundamento unitario y la regla universal sobre que descansan todos los fenómenos particulares.<sup>49</sup>

<sup>49</sup> Acrotismus Camoeracensis, Art. I: De subjecto scientiae naturalis, Op.

Vemos, pues, cómo Giordano Bruno emprende aquí el importante y significativo intento de asignar a *posteriori* un fundamento epistemológico a su *parteísmo*, el cual respondía, evidentemente, a otros motivos y premisas. En este punto, se destaca con especial claridad, así en lo positivo como en lo negativo, su relación con la ciencia moderna, con la que comparte la lucha contra el concepto aristotélico de la sustancia. La afirmación de que sólo lo "general" puede ser verdadero objeto de conocimiento exacto podría ser suscrita también por Galileo, quien no se cansa de insistir en que lo concreto, en su plena concreción, no puede llegar nunca a captarse por medio del concepto puro.

Pero la generalidad hacia la que apunta Giordano Bruno es la de la *sustancia* unitaria presente en todo, mientras que para Galileo es la de las supremas leyes matemáticas. Para aquél, se trata siempre de descubrir la *entidad* interior de las cosas, que éste renuncia expresamente a conocer, para volver la atención hacia el orden puro de los *fenómenos* (cfr. p. 310). De aquí que la categoría de la *sustancia* constituya también para Giordano Bruno el punto de vista decisivo y predominante; lo que ocurre es que su aplicación y su función metafísica son ahora otras de las que eran en el sistema aristotélico.

En este sentido, podemos decir que Giordano Bruno prepara en la *ontología* el mismo resultado a que Galileo llegara en la *lógica*. El concepto de *relación* sigue apareciendo relegado en él detrás del concepto de cosa; pero, al volver la atención de la ciencia del objeto concreto a la naturaleza en su conjunto, sienta la transición hacia el nuevo punto de vista, para el que la "naturaleza" es sinónima de la ley general. El mismo se encarga de determinar alguna que otra vez, exactamente en el sentido que indicamos, este concepto fundamental. "La naturaleza" —escribe— "no es sino la fuerza inculcada a las cosas y la ley con arreglo a la cual sigue su propio curso".<sup>50</sup>

lat., I, 1, 83 ss. Cfr. especialmente 88: "Intelligibile nimirum non est naturale ullum, imo naturale intelligibile nihil aliud esse constat, quam ipsam naturam, ipsaque est quod tandem ex naturalibus intelligibile resultat".

<sup>50</sup> "Natura estque nihil, nisi virtus insita rebus.

Et lex, qua peragunt proprium cuncta entia cursurum".  
De Immenso, lib. VIII, cap. IX, Op. lat. I, 2, 310.

Giordano Bruno comparte también con Képler la tendencia fundamental a infundir nueva fuerza y nueva validez al concepto de la *materia*, a afirmar la materia, que hasta ahora venía contraponiéndose a la forma pura y al ser puro, como un ser originario y "divino".

Pero también en este punto se destaca con trazos característicos la diferencia entre ambos pensadores en cuanto a la orientación fundamental, pues mientras que Giordano Bruno atribuye a la materia una fuerza creadora propia e interior, y por tanto una actividad *ánimica* propia, Képler sigue determinándola exclusivamente como *cantidad*, para derivar de ella el entronque con la geometría y con el conocimiento exacto y sujeto a ley.

### III

Pese a la consecuencia con que la teoría del conocimiento de Giordano Bruno va desarrollándose a base de los principios de su filosofía de la naturaleza, si nos fijamos de cerca en ella y la analizamos con cuidado, vemos que encierra una *antinomía* interior. Las cosas que las percepciones nos suministran y a las que, por tanto, parece que debe atenderse toda consideración y toda investigación científicas se revelan *incognoscibles* para un análisis lógico profundo. El ser complejo y variable del cuerpo concreto se mantiene permanentemente ajeno e inasequible al concepto puro y a su inmutable unidad. Tan pronto como enfocamos la investigación sobre *este determinado* cielo y *estos determinados* astros que tenemos delante de los ojos, abandonamos ya por este solo hecho el campo del auténtico conocimiento deductivo.<sup>51</sup> Los objetos concretos, por mucho que ante nosotros revistan la apariencia de una naturaleza propia y sustantiva, no tienen en sí *ser ni verdad*.<sup>52</sup>

Esta última conclusión reduce la física a la metafísica y, en realidad, acaba con la primera. Se abre ahora un abismo entre lo

<sup>51</sup> "Certe ipsa universa natura, seu substantia scientifica... objicitur contemplationi... non hoc coelum, non haec astra, non aliquid certe tale, quod haud quidem scibilis, sed sensibilis opinabilisve sibi vindicat rationem". *Acrotismus*, I, 1, 84.

<sup>52</sup> L. c., p. 88.

general y lo particular, como antes entre los sentidos y el pensamiento: no se muestra ningún camino que ponga en relación lo sensible con lo "inteligible" y pueda conducir a esto.<sup>53</sup> Lo particular puede, indudablemente, seguir siendo la ocasión y el acicate para el conocimiento ideal puro, pero ha desaparecido la esperanza de llegar a comprenderlo en sí mismo, de poder entenderlo bajo relaciones y reglas universales, pero sin dejar de mantener en pie su peculiaridad. El conocimiento de los hechos es siempre condicionado y fortuito: sólo existe una *historia*, no una ciencia exacta, de la naturaleza *empírica*.<sup>54</sup>

Y, sin embargo, Giordano Bruno parte de la *experiencia* astronómica moderna, y el arquetipo a la vista del cual desarrolla su concepción metafísica del universo es precisamente *este* cielo y *este* sistema solar.

Vemos, pues, cómo se enfrentan y pugnan aquí dos motivos fundamentales, de cada uno de los cuales parecen depender la peculiaridad y la suerte del sistema. Estamos ante una dialéctica interior, que empuja a ir más allá de las conclusiones que hasta ahora se han venido estableciendo, que conduce acuciosamente a una nueva valoración y a un restablecimiento lógico nuevo del *ser individual*.

Partiendo de estas reflexiones, podemos llegar a comprender el cambio que se advierte en la filosofía de Giordano Bruno al arribar a su última fase: la que se expone en su obra *De triplici minimo et mensura*.

El *concepto del minimum* no significa, de momento, otra cosa que un nuevo punto de sustentación y apoyo a que Giordano Bruno recurre en el problema de las *relaciones entre lo general y lo particular*. Se trata de poner de manifiesto cómo el todo-uno se diferencia y desdobra en los géneros y especies determinados, de asegurar a éstos un ser fijo y una invariable peculiaridad.

Exigimos una unidad que, lejos de disolver y destruir la variedad, la conserve y explique. Donde quiera que la sensación nos revele una particularidad sensible, tenemos que encontrar tam-

<sup>53</sup> "Quod est per se sensibile, ne per accidens quidem potest esse intelligibile, quod est per se particulare et mobile, nec per accidens potest esse universale et immobile". L. c., p. 86.

<sup>54</sup> L. c., p. 84.

bién, necesariamente, un *concepto* que nos ayude a comprenderla. Sólo podemos comprender en su estructura el mundo de las percepciones reduciéndolo a un *sistema de unidades cualitativamente determinadas y diferenciables*. Todo campo concreto reclama para esto, para que realmente pueda llegar a ser comprendido en su peculiaridad, un elemento fundamental propio, un "mínimum" propio.

Es un postulado lógico general el que aquí se establece: toda pluralidad, tal y como se nos ofrece en la intuición, debe concebirse como algo intermedio, que es necesario derivar de un origen "simple" para poder llegar a su conocimiento exacto.

En este punto, Giordano Bruno no se apoya solamente en la operación consistente en pesar y en medir, sino en la función del pensamiento en general. Todo pensamiento debe partir de postulados primarios y originarios e intentar, a base de ellos, crear sintéticamente el contenido complejo. Por tanto, el auténtico concepto de la unidad no se obtiene en el análisis y la desintegración de un algo múltiple dado, sino que constituye el primer comienzo indispensable y la primera fundamentación creadora que el pensamiento lleva a cabo. Nuestros conceptos se construyen a base de *definiciones* originarias; de aquí que las cosas, para que podamos conocerlas, deban reducirse siempre a unidades fundamentales. Se hace valer aquí la doble acepción gramatical de la palabra "principio": el fundamento y el origen de un contenido debe ser considerado, al mismo tiempo, como el *comienzo* mismo del que arranca, como su punto de partida.

Comienzos de éstos existen, por consiguiente, tantos como clases de objetos y hasta, vista la cosa más exactamente, tantos como distintos grupos de *problemas*. El minimum último e indivisible es para el físico el átomo, para el geómetra el punto, para el gramático la letra. Siempre que se afirma una división hasta el infinito, es que la apariencia superficial de los sentidos se sobrepone al verdadero y auténtico postulado de la razón. En particular, la geometría no necesita recurrir nunca a la hipótesis de una *continuidad* en el espacio, para construir y demostrar sus normas. Manejando como maneja formas de contornos y límites fijos, requiere también *medidas* fijas y estructuradas de por sí, que sólo puede obtener en unidades *discretas* y últimas. Así, por ejemplo, vemos

cómo la línea se presenta ante nosotros como una sucesión de puntos, que, aunque no susceptibles de ulterior división, poseen, sin embargo, una determinada *extensión*, que les permite constituir una magnitud finita.

En general, es el punto de vista de la *composición* el que crea y hace posible el concepto de la magnitud. Sólo llegaremos a conocer el todo y a penetrar en cierto modo en su estructura interior cuando seamos capaces de poner de manifiesto y de alinear una unidad tras otra. Lo "irracional" no puede ser objeto de la geometría ni del pensamiento bajo ninguna de sus formas, ya que, por el contrario, se halla en contradicción con la ley fundamental y primera de éste. El concepto de lo "inconmensurable" nos revela más claramente que ningún otro la impotencia en que, hasta este momento, se debatía el geómetra, el cual carecía en realidad, no sólo del concepto del minimum, sino, en general, de toda auténtica *medida*: "ametrae sunt vulgares geometrae, quod minimo carent".<sup>55</sup>

La palabra λόγος indica a un tiempo la razón y la relación, lo cual quiere decir que toda magnitud que no posea una proporción determinada y numérica con respecto a otra, es por este solo hecho inaprehensible en sí misma e inconcebible. Por donde desaparece, evidentemente, la matemática en su forma anterior; pero, en vez de lamentarnos de que se hunda lo inmensurable y lo irracional, debemos, por el contrario, alegrarnos de ver cómo *renacen la medida y la razón*.<sup>56</sup>

Antes de pasar a examinar las *conclusiones* paradójicas y contradictorias a que llega Giordano Bruno, conviene detenerse en este punto, para adquirir una conciencia clara de cuál es el motivo fundamental a que responde su doctrina. No hace falta detenerse a demostrar que, ya con estas primeras afirmaciones iniciales, se cierra este pensador, de un modo permanente, el acceso al carácter científico de la matemática.

<sup>55</sup> "Articuli centum et sexaginta adversus hujus tempestatis Mathematicos atque Philosophos" (1588). Art. 125; *Op. lat.*, I, 3, 66. Cfr. I, 3, 21: "Ignorantia minimi facit geometras huius saeculi esse geometras et philosophos esse philosophos". P. 22: "Geometra et physicus ille, qui minimum dari non intelligit... cum sine mensura metiatur semper, necessario mentitur ubique".

<sup>56</sup> De triplici minimo et mensura, III, 2. *Op. lat.*, I, 3, 240.

El concepto de lo irracional, en su versión más nítida y más pura, es, para el análisis moderno en particular, el punto de partida y la palanca de los progresos más importantes del conocimiento: en él logra abrirse paso por vez primera hacia la claridad lógica el concepto de *límite*, y con él el principio fundamental del cálculo infinitesimal.

Con su enemiga contra lo "inmensurable", Giordano Bruno no está solo, ciertamente, en la historia de la filosofía moderna: también Hobbes y Berkeley combaten este concepto, y con él teorizan como el de Pitágoras. Pero lo peculiar y lo característico de la posición mantenida por Giordano Bruno reside en que recurre, para librar esta batalla, a motivos e ideas tomados del racionalismo, en que opondrá a la razón de la matemática la razón de la lógica y de la ontología. Los llamados a fallar acerca de la verdad y las leyes de la magnitud no son los sentidos, sino los postulados puros del intelecto. Si, en la práctica, toda forma puede convertirse en otra cualquiera, si el mismo trozo de plomo, por ejemplo, puede moldearse ora como un cubo, ora como una pirámide o una esfera, semejantes transformaciones no poseen ninguna fuerza de obligar para el juicio ni para el razonamiento exacto. Más aún, aunque el geómetra nos enseñe a convertir un triángulo en un rectángulo y éste, a su vez, en un paralelogramo y en un cuadrado, tampoco estas operaciones son nunca más que cómodos recursos auxiliares y adaptaciones a la concepción matemática de los sentidos, y no principios racionales puros, los únicos que podrían decidir acerca de la esencia y la conexión de las formas físicas reales.<sup>57</sup>

La crítica de Giordano Bruno coincide con la de Berkeley en un requisito importante: ambas exigen la reducción de todo lo dado a elementos parciales últimos y discretos, a base de los cuales debemos llegar a comprenderlo. Pero mientras que para Berkeley lo "simple" nos lo suministran las "impresiones", en Giordano Bruno se establece por medio de un acto del pensamiento; dicho de otro modo, el primero afirma contra los derechos de la "intuición" matemática el átomo psicológico, el segundo, por el contrario, el átomo metafísico. Lo "inconmensurable" debe rechazarse como

<sup>57</sup> De minimo, II, 8, pp. 219 s. "En omnia mathematica atque percommode ad sensum fieri concedimus, ad rationem vero naturae minime unquam".

una ilusión engañosa, no porque se sustraiga a la posibilidad de la percepción, sino porque escapa al medio discursivo del número discreto, que es el que sirve de pauta para la lógica de Giordano Bruno.<sup>58</sup>

No hay para qué seguir aquí en detalle los extravíos a que conduce la matemática de Giordano Bruno:<sup>59</sup> baste con señalar cuáles son los rasgos principales que determinan y caracterizan el concepto general del *minimum*.

El pensamiento no puede hacer otra cosa que copiar y repetir las formaciones y las síntesis de la naturaleza, razón por la cual las formas de la matemática se conciben en absoluto como cuerpos físicos, cuya peculiaridad se deriva de la suma y la ordenación relativa de sus átomos fundamentales. La forma fundamental que corresponde al *minimum simple*, entre las figuras planas, es la circunferencia, de la que luego surgen el triángulo, el cuadrado y las demás figuras compuestas cuando diferentes mínimos se superponen y funden en un todo conforme a una determinada regla. Así, por ejemplo, para que nazca un triángulo tienen que darse, por lo menos, tres mínimos, para que se forme un cuadrado cuatro, y así sucesivamente. Para llegar luego a un círculo compuesto, formado por más de un mínimo, tenemos que imaginarnos el elemento en el centro rodeado por otros elementos y en contacto con ellos; y como este contacto sólo puede darse en seis puntos distintos, tenemos que para llegar a representar la forma exigida se necesitan, en total, siete mínimos.

También el crecimiento de las distintas formas se halla sujeto a determinadas reglas aritméticas: así, por ejemplo, un triángulo sólo puede llegar a convertirse en otro triángulo mayor, sucesivamente, mediante la adición de 3, 4 o 5 mínimos; un cuadrado mediante la adición de 5, 7, 9 etc. elementos, puesto que la serie diferencial de los números cuadrados se forma por la serie de los números impares, y así sucesivamente.

<sup>58</sup> En este sentido hay que rectificar la exposición de Tocco (*op. cit.*, p. 377), según la cual la obra *De minimo* contiene los rasgos fundamentales de una teoría sensualista del conocimiento. La separación entre el intelecto y los sentidos, que aquí se establece, deja en pie la tesis de que el ser absoluto sólo se revela al pensamiento puro (v. *supra*, p. 417).

<sup>59</sup> Nos remitimos en este punto a la excelente y profunda exposición de Lasswitz, *Atomistik*, t. I, pp. 359 ss.



De este modo, los distintos géneros difieren en cuanto a la ley de su estructura y permanecen también rigurosamente separados los unos de los otros, en lo que a su ser se refiere; como los diferentes tipos de figuras se hallan formados siempre por un número desigual de elementos, resulta imposible que los unos se conviertan en los otros con toda exactitud. Más aún, dentro de cada género concreto y determinado, todo individuo representa una entidad sencillamente concreta e incomparable, ya que la naturaleza no se repite jamás en sus creaciones, es decir, no combina nunca los mismos mínimos de idéntico modo en una y la misma forma. Es la limitación de nuestros sentidos la que nos lleva a creer en la existencia de formas absolutamente iguales. Por tanto, toda la matemática, en cuanto que descansa sobre la premisa de formas *exactas*, no responde en realidad a los datos del pensamiento, sino a una concepción confusa e imprecisa de los objetos exteriores.<sup>60</sup>

En esta crítica, se destaca como determinante un punto de vista: los contenidos de la intuición geométrica se conciben como *cosas* que brotan, a través de un proceso físico, de una determinada materia fundamental, para retornar de nuevo a ella en el juego mutuo de los átomos. Jamás se admite la posibilidad de que, antes ya de poder hablar de tales objetos de la naturaleza y de su transformación, puedan existir leyes y relaciones puramente ideales, cuya vigencia no dependa para nada de lo existente y de lo corpóreo.

Y, sin embargo, cabe señalar exactamente en la doctrina de Giordano Bruno el punto en que este problema tiene que llegar a plantearse con una necesidad objetiva interior. La concepción matemática de este pensador descansa sobre la nitida separación que establece entre el concepto del "*minimum*" y el concepto del "*límite*" (*terminus*). Según él, todos los errores lógicos que se dan en la teoría usual de los principios matemáticos se deben al hecho de no haber penetrado en esta distinción fundamental o al de no haber sabido enfocarla con la necesaria claridad.<sup>61</sup>

Hay quienes objetan que elementos indivisibles como son los mínimos no pueden llegar a crear magnitudes finitas, ya que, cons-

<sup>60</sup> De *minimo*, II, 5, p. 205; III, 12, p. 267. Cfr. De *immenso*, III, 7. Op. *lat.*, I, 1, 371; *Arriuli adversos Mathematicos*, Op. *lat.*, I, 3, 60 y *pass.*

<sup>61</sup> De *minimo*, I, 7, p. 160.

tando de un solo punto sólo pueden encontrarse en éste y tienen, por tanto, que coincidir necesariamente los unos con los otros, pero esta objeción, nos dice Bruno, nace de confundir el significado que el punto tiene como *límite* y el que le cabe en cuanto *parte* de la extensión. El *minimum*, aunque no sea divisible, forma, sin embargo, una parte sustantiva y el primer fondo fundamental del todo compuesto a base de él; el *límite*, en cambio, no posee partes ni es por sí mismo una de éstas, sino que significa y representa solamente la forma por medio de la cual entran en contacto mutuo dos partes o dos todos.<sup>62</sup> No le corresponde, por consiguiente, en realidad, ninguna extensión, ni se le puede atribuir por ello, consiguientemente, la verdadera creación de la magnitud: una pluralidad de puntos liminares o de líneas no puede llegar nunca a fundirse en una línea mínima o en una superficie mínima real.<sup>63</sup>

Ahora bien, en estas afirmaciones, por muy necesarias que sean para aclarar el modo peculiar de ser de la matemática de Giordano Bruno, va implícita al mismo tiempo la confesión indirecta de la falla interior de que adolece todo este modo de pensar. Es ahora, en efecto, cuando vemos que cabe ir más allá del concepto del *minimum*; que existen relaciones y determinaciones que no se agotan por medio del punto de vista de la *composición* y que éste no nos permite llegar a captarlas en lo que verdaderamente son y significan. Los mínimos, al entrar mutuamente en contacto, crean una nueva forma que no es del mismo tipo que ellos, sino que entra, por el contrario, bajo un concepto propio y se rige por sus propias leyes. Y estas leyes son, en rigor, las que presiden la geometría científica y las que ésta reivindica para sí.

Los ataques críticos de Giordano Bruno podrían desvirtuarse y descartarse diciendo simplemente que, de atenernos al sentido de la distinción por él establecida, la matemática quedaría reducida a una teoría de los términos, de la peculiaridad y las relaciones de éstos, sin poder ser ni querer ser otra cosa, razón por la cual no podría ser enjuiciada, consecuentemente, por la pauta ni desde el

<sup>62</sup> Op. *cit.*, p. 161: "Itaque definias *minimum*, quod ita est pars, ut ejus nulla sit pars vel simpliciter, vel secundum genus. Definias *terminum*, cuius ita non est aliqua pars, ut neque sit ipse aliqua pars, sed est, quo extremum ab extremo attingitur, vel quo pars partem, vel totum attingit totum".

<sup>63</sup> De *min.*, I, 10, p. 173.

punto de vista del "mínimum". Si, como nos dice el propio Giordano Bruno, el *mínimum* y el límite "no pueden ser considerados como si se tratase de cantidades",<sup>64</sup> necesariamente tendrá que haber un *concepto superior de la magnitud en general*, una categoría general y pura de la cantidad, de la que puedan derivarse los conceptos antitéticos de parte y todo, elemento y suma; sin que, por el contrario, estas antítesis especiales puedan convertirse en piedra de toque para contrastar las definiciones y relaciones generales que esboza el pensamiento matemático puro.

Por donde el desarrollo y la determinación ulteriores experimentados por el concepto de "límite" empujan cada vez más claramente a la necesidad de restringir y corregir el punto lógico de partida. El límite entre dos mínimos no es parte integrante de ninguno de los dos, sino que constituye un ser propio: el *mínimum* y el término se enfrentan el uno al otro como la "plenitud" y el "vacío" de la atomística antigua.<sup>65</sup> No existe un contacto *directo* de dos formas reales, sino que hay que admitir siempre un espacio intermedio vacío entre ambos.<sup>66</sup> Los átomos no forman nunca una continuidad constante, sino que se hallan separados los unos de los otros por determinadas *distancias*, que, por ejemplo, entre los distintos elementos de la diagonal del cuadrado deben considerarse *mayores* que las que median entre las partes de cada uno de sus lados.<sup>67</sup> Por tanto, para comprender y determinar las diferencias de magnitud entre las distintas formas, nos vemos obligados a remitirnos al concepto de "intervalo" y, con ello, indirectamente, al concepto del espacio puro, antes de llegar a concebirlo todavía como una suma estructurada de unidades.

Si en este punto comparamos el pensamiento de Giordano Bruno con el de los atomistas antiguos, vemos cómo se destacan claramente los aspectos fundamentales y los límites de su manera de pensar. También Demócrito distingue entre lo "lleno" y lo "va-

<sup>64</sup> "Minimum et terminus non sunt in eodem genere quanta". *De min.*, I, 13, p. 180.

<sup>65</sup> *De min.*, I, 11, p. 176.

<sup>66</sup> *De min.*, II, 10, p. 223: cfr. *Articuli adversus Mathematicos, Op. lat.*, I, 3, 23: "Minima invicem penetrare cum nequeant vacuum esse tum physice, tum geometricè indicabunt".

<sup>67</sup> *De min.*, II, 13, p. 227.

cio", entre el objeto de la física y el de la geometría, como entre "lo que es" y "lo que no es"; pero se atreve a hacer la audaz y decisiva afirmación de que los mismos derechos y la misma pretensión *lógica* que al ser, corresponden también al *no ser*, de que ambos representan, por tanto, factores igualmente independientes e igualmente inexcusables para el conocimiento. El espacio geométrico constante es equiparado a la existencia sustancial, exactamente con los mismos derechos, en cuanto fuente de posibles relaciones (v. *supra*, pp. 42 s.). En cambio, para Giordano Bruno el *mínimum* no sólo es la sustancia de las cosas, sino que es la sustancia de todo contenido del pensamiento en general. Por donde, no existiendo *objetos* iguales, se ve obligado a negar y a suprimir el *concepto exacto de la igualdad*, lo que le lleva necesariamente a presentar las formas conceptuales superiores como derivadas, no por la vía de la definición y de la síntesis discursiva, sino por medio de la combinación y la fusión de las cosas mismas, partiendo siempre de lo más simple.

Ahora bien, los propios criterios fundamentales de que arranca Giordano Bruno nos hacen ver claramente también que por este camino no es posible llegar a la verdadera meta lógica que se traza la teoría del *mínimum*. Esta teoría tendía, como hemos visto, a construir y derivar el contenido complejo partiendo de sus componentes conceptuales simples. Pues bien, ahora nos encontramos con que los mismos elementos, ni más ni menos que las cosas físicas, representan una inmensa variedad: hay *tantos mínimos cualitativamente distintos* como diferentes especies y hasta como diferentes *individuos*.<sup>68</sup> Las *formas* de los diferentes elementos concretos se enfrentan entre sí en rigurosa diferenciación y sin que haya la posibilidad de que se conviertan las unas en las otras. Con lo que se postula una necesaria e *indestructible pluralidad*, de la que es imposible decir ni saber cómo ha podido brotar de lo originariamente uno.

Ni basta tampoco, para llegar a comprender esto, con decir que todas estas diferencias desaparecen y se reducen con arreglo al principio de la "coincidencia de los contrarios"; ya que lo que indagamos es el medio para llegar a su concepto y a su deducción *dentro de nuestro conocimiento finito mismo*.

<sup>68</sup> *De min.*, I, 11, p. 176; II, 5, p. 205.

También en este punto como en todos los demás, se advierte cómo Giordano Bruno no llega a superar definitivamente la antinomia entre la trascendencia y la immanencia. Cuando intenta deducir las formas fundamentales, tales como el triángulo y el cuadrado, considerando en cierto modo como un átomo químico el *minimum circular* concreto, el cual hace brotar las diferentes formas por medio de la diversidad de sus estratificaciones, da ya por supuesto con ello el concepto de determinadas ordenaciones y *configuraciones* geométricas. Se nos dice que el *minimum* debe constituir la medida universal de las cosas, pero, para ponerlo en condiciones de poder cumplir esta función, Giordano Bruno se ve obligado a concebirlo bajo una conformación y *concreción* fijas y, con ello, por tanto, a aplicar y a dar ya por existentes, implícitamente, las relaciones de la matemática pura.

Por donde, naturalmente, tampoco aquí puede encontrar su solución definitiva el problema de las relaciones entre lo abstracto y lo concreto, que era, como veíamos, el motivo propulsor de todas las anteriores investigaciones. La unidad del *elemento*, tal como originariamente la concebía Giordano Bruno, adquiriría su sentido y su significación de la *unidad del intelecto*: "*mensura*" y "*mens*" son para él, como para Nicolás de Cusa, conceptos interdependientes. El pensamiento nos ofrece el ejemplo perfecto de una unidad que no se obtiene mediante el análisis de la pluralidad, sino que precede a ésta como punto de partida y se despliega en ella. El concepto del *minimum* se encuadra, aquí, en realidad, en la trabazón discursiva de la que habrán de brotar los fundamentos del cálculo infinitesimal: aunque prescindamos de su extensión, podemos llegar a concebir una determinada figura en cuanto concepto, en sus cualidades y relaciones (cfr. *supra*, pp. 283 s.).

Pero la nueva concepción queda necesariamente limitada por el hecho de que Giordano Bruno, para desarrollarla, se atiene exclusivamente al medio y a la analogía del *número discreto*; al hecho de que, por tanto, todo pensamiento se mantiene, según el, en el sentido último y supremo, como algo "complejo".<sup>60</sup>

<sup>60</sup> "Nunc ergo indiscrete dicunt magnitudinem non componi ex minimis... quod tum naturae componentis praedicit, tanquam non illi sit aliquid primum, ex quo magnitudines coalescant, tum arti, quam nihil possumus vel

Los dos puntos de vista de la "cantidad" y la "calidad" siguen convirtiéndose directamente el uno en el otro: la unidad de la *regla* que mentalmente creemos poder retener, por ejemplo, en cada punto de una determinada curva y por medio de la cual el punto concreto sigue representando conceptualmente la peculiaridad de la forma especial a la que pertenece, se nos explica a la postre como la unidad de una *parte* y de un fragmento.

Pero, desde el punto de vista de la cantidad discreta, aquello que Giordano Bruno se ve obligado a afirmar permanentemente con arreglo al principio metafísico fundamental de que parte, sigue siendo un enigma y una contradicción: no es posible llegar a comprender cómo la parte puede "contener" y representar sin limitación el todo.

Se acusa claramente en este punto la *antítesis* de principio que media entre el *minimum* y el concepto leibniziano de la *mónada*. Sólo quien conciba la historia de la filosofía como una historia de fórmulas y de palabras puede perder de vista, ofuscado por la unidad del *nombre*, la gran diferencia que en cuanto a la cosa media entre la doctrina de Giordano Bruno y la de Leibniz. El "*minimum*", aunque sustraído al campo de la percepción, lleva adherido en última instancia el criterio sensible fundamental de la extensión, ya que tiene que entrar en *contacto* con otros elementos afines y fundirse con ellos en un todo. La extensión forma, por tanto, un predicado *absoluto*, que expresa la entidad metafísica de las cosas.

La razón de ser del concepto leibniziano de la sustancia radica precisamente en combatir ese pensamiento. La *mónada* no es concebida nunca como *elemento parcial de la continuidad*, la cual, según el principio de la divisibilidad infinita, inseparable de la filosofía leibniziana, excluye la posibilidad de los átomos "simples". Su unidad es la de la *conciencia de sí misma*, que encierra y desarrolla partiendo de sí misma la *representación* de la extensión múltiple. La teoría de la *idealidad del espacio* se convierte, para Leibniz, en medio para retener los rigurosos postulados de la continuidad matemática, limitándola al mismo tiempo al campo de

imaginari nisi quadam prima parte supposita mensurantem". *De min.*, I, 7, pp. 158 s.

los fenómenos. En Giordano Bruno, por el contrario, los "átomos", aunque *a posteriori* les atribuya una especie de sentido y de conciencia, siguen siendo formas espaciales de configuración determinada.

La materia y el pensamiento llegan aquí, es cierto, a una especie de fusión e indiferencia metafísica, pero sin que se llegue a superar lógicamente su *dualismo*.<sup>70</sup> En este punto, cobra una dua-

<sup>70</sup> En apoyo de su tesis de que Giordano Bruno trazó el camino de Leibniz, se remite Brunnhofer, sobre todo, a la coincidencia que se advierte entre las fórmulas metafísicas de ambos sistemas. "El contenido de las ideas filosóficas se mantiene, en lo fundamental, invariable desde Tales hasta Hegel; lo único que varía extraordinariamente en cuanto a los matices son la forma o las fórmulas con que se exponen. Y estas fórmulas son precisamente las que, en su sucesión histórica, forman la verdadera historia de la filosofía" (*Giordano Brunos Lehre vom Kleinsten als die Quelle der praestablierten Harmonie von Leibniz*, Leipzig 1890, p. 9).

Se comprende que Brunnhofer, situándose en este punto de vista, renuncie, como lo hace, a penetrar en el sentido objetivo de los diferentes conceptos fundamentales establecidos por Leibniz y a estudiar su trabazón sistemática. Por lo demás, es cierto que también las investigaciones sobre el desarrollo del lenguaje en filosofía pueden tener su valor y cierta importancia relativa, a condición de que no pretendan sustituir al conocimiento objetivo. Pero, para ello, es necesario que no se limiten a destacar y a contraponer entre sí dos fases aisladas, sino que procuren seguir la marcha continua del desarrollo histórico, orientándose hacia el descubrimiento de las múltiples etapas históricas intermedias.

Y esto es precisamente lo que se echa de menos en la exposición de Brunnhofer; a ello se debe, en efecto, el que atribuya a Giordano Bruno, como obra exclusiva suya, giros que son en realidad patrimonio lingüístico y espiritual común a toda la época del Renacimiento. Por ejemplo, cuando Giordano Bruno dice que el universo es la imagen y el "símbolo" de la divinidad y, por tanto, la fuente del verdadero conocimiento de Dios, expresa un pensamiento que aparece y reaparece constantemente, por lo menos, desde Raimond de Sabonde, combatido por pensadores escépticos como Sánchez y Montaigne y afirmado y sostenido, bajo las más diversas modalidades, por metafísicos como Marsilio Ficino y Campanella (v. *supra*, 200 s. Cfr. especialmente el comentario de Marsilio Ficino al *De trinitate*, de Dionisio Aeropagita, *Opera*, II, p. 7). Y cuando Bruno llama al individuo un "espejo del universo", tampoco esta expresión, con la que nos encontramos, entre otros, en Bovilo y Paracelso, hace otra cosa que reflejar la concepción general de la época acerca de las relaciones entre el microcosmo y el macrocosmo. (Cfr. *supra*, pp. 105 s., 237 s.) La misma tesis de Giordano Bruno de que las cosas mudables son simples sombras carentes de esencia y de verdad, que jamás pueden llegar al ser sustancial

idad interior el concepto del intelecto mismo y de sus relaciones con la naturaleza.

Giordano Bruno había captado su idea fundamental de la total consonancia y armonía entre la fuerza del pensamiento y la de la naturaleza a la luz del problema de lo infinitamente grande. La teoría de la infinitud de los mundos apoyábase en la infinitud de la imaginación, a la que la realidad absoluta no podía irle a la zaga, ya que la capacidad de la fantasía no es sino un producto parcial de esta realidad misma (v. *supra*, pp. 411 s.).

Por el contrario, aquí, en la desintegración y el análisis de lo continuo, se rompe esta conexión: la *naturaleza* exige y establece límites fijos, mientras que la *representación* tiende a saltar por encima de estas barreras. Las operaciones del pensamiento matemático aparecen, ahora, como un aditamento subjetivo y engañoso. Se

absoluto, no hace más que repetir la conocida concepción fundamental del neoplatonismo.

Al aducir esta tesis como prueba de que Leibniz tomó de Giordano Bruno la teoría de la *fenomenalidad del mundo sensible*, desconoce totalmente el nuevo y original sentido que Leibniz da al concepto de "fenómeno", al convertirlo en objeto del *conocimiento necesario* y *dotado de validez general*. (Para más detalles acerca de esto, cfr. mi estudio titulado *Leibniz' System*, pp. 364 ss.).

Igualmente fallida es la prueba de que Leibniz tomó de Giordano Bruno la expresión y la idea de la *armonía del universo*, pues cuando Bruno "compara las leyes del universo a las de una sinfonía cuyas disonancias aparentemente contradictorias... se agrupan en la más alta armonía musical" y cuando, más adelante, ve en los males del mundo solamente sombras necesarias para realzar la impresión del cuadro en su conjunto, emplea imágenes ya conocidas de los antiguos, especialmente, por la teodicea neoplatónica. (Cfr. por ej. Plotino, *Ennead.* III, 2 s.).

En general, el concepto de la "armonía del universo", tal como se desarrolla, por ej., en la obra de Képler, "*Harmonice mundi*", tiene una rica y variada historia.

Todos estos ejemplos, que podrían fácilmente multiplicarse, indican cuán expuesto a error y cuán peligroso es el convertir criterios puramente externos en pauta válida para enjuiciar las conexiones interiores del pensamiento. Las coincidencias entre Giordano Bruno y Leibniz se explican casi siempre por las relaciones comunes entre ambos pensadores y los pensamientos fundamentales de la filosofía italiana de la naturaleza, los cuales se remontan, a su vez, a Nicolás de Cusa. El mismo concepto del "mínimo" no es, ni mucho menos, patrimonio exclusivo de Giordano Bruno, sino que es empleado también por Patrizi como uno de los fundamentos de la matemática (v. *supra*, pp. 282 ss.).

manifiesta innegablemente la contradicción entre las condiciones del espíritu y las del ser: "*alia secundum naturae, alia secundum nostrae mentis conditionem principia*".<sup>71</sup>

Es cierto que Bruno sigue ateniéndose firmemente al valor general de la *matemática* y a la significación de ésta como *arquetipo* de todo conocimiento científico. De esto parte, y su teoría del *mínimum* pretende señalar un nuevo "camino real por el que debe marchar la geometría".<sup>72</sup> Aboga, en este sentido, en pro de Platón y de Pitágoras e insiste en que Aristóteles, aunque muestra su hostilidad hacia la *matemática* en cuanto lógico y dialéctico, no tiene más remedio que recurrir a esta ciencia por él repudiada tan pronto como intenta penetrar en los problemas profundos de la *naturaleza*.<sup>73</sup> También para Giordano Bruno es lo "matemático" lo "intermedio" entre los objetos de la percepción y las ideas puras.

Pero es muy característico el hecho de que, en el mismo contexto en que expone estas ideas, se reivindique idéntica posición

<sup>71</sup> *De mínimo*, II, 8, p. 221. Cfr. *Articuli adversus Mathematicos*, *Op. lat.*, I, 3, 22 s.: "Errat ratio cum in infinitum resolvendo abir. Certe enim naturam non persequitur, nec ideo credat naturam attingere, exaequare vel praetergredi dividendo, sed, si falli nolit, sciat se extra naturam phanastice evagari". (Cotéjense con ésta las tesis enunciadas en las citas de las notas 21 y 29).

<sup>72</sup> *De mínimo* (final del libro primero), p. 186. Cfr. especialmente las manifestaciones de Patrizi (*supra*, p. 285). La coincidencia con Patrizi, cuya *Nova philosophia* vio la luz en el mismo año que el ensayo *De mínimo*, podría explicarse por la hipótesis de que Patrizi conoció y utilizó los *Articuli adversus Mathematicos*, de Giordano Bruno; sin embargo, pese a la similitud que se advierte entre la tendencia lógica fundamental de ambos escritos, hay en cada uno de ellos, en lo tocante al desarrollo lógico especial, tantos rasgos propios y peculiares, que no podríamos conformarnos con semejante explicación. Debemos llegar, pues, a la conclusión de que ambos pensadores se limitaron a desarrollar y transformar, cada uno por su cuenta y con una relativa originalidad, los pensamientos del Cusano. Por lo demás, las relaciones entre Giordano Bruno y Patrizi son bastante especiales y complejas, y creemos que merecerían investigación histórica especial: así, Patrizi ha demostrado que Giordano Bruno, a pesar de emitir un juicio tan despectivo acerca de las *Discussiones peripateticas* de Patrizi, coincide con esta obra en puntos muy importantes. Sin embargo, tampoco en este aspecto existen razones suficientes para pensar que tomó sus pensamientos de aquél, sino que es perfectamente posible explicarse la coincidencia como resultado de premisas comunes, cuya fuente debe buscarse en la filosofía de la naturaleza.

<sup>73</sup> *Sigillus sigillorum*, *Op. lat.*, II, 2, 197.

intermedia e idéntica función mediadora para la *magia*. Ambos campos, el de la magia y el de la *matemática*, aparecen todavía en él insensiblemente confundidos: coincidiendo en esto con Agripa de Nettesheim, conoce una forma especial de la "magia matemática", que expone y razona en algunos estudios especiales.<sup>74</sup>

Este rasgo es característico para trazar la imagen histórica total de Giordano Bruno. Ningún otro pensador se siente tan dominado como él por el afán de captar la verdad y la realidad *empíricas* de las cosas: el "verificarse con la natura" es, para él, la condición restrictiva con que tropieza toda teoría racional.<sup>75</sup>

La lucha por los derechos y la independencia del pensamiento puro forma, por otra parte, el motivo fundamental en que se inspiran toda su doctrina y toda su personalidad. Pero como no acierta a captar en su mutua interdependencia estos dos momentos fundamentales, cada uno de los cuales representa una condición previa inexcusable de la ciencia moderna, no puede tampoco retenerlos por separado absolutamente con la misma claridad.

Por mucho que luche por enfrentarse a la naturaleza de un modo independiente y sin ninguna mediación extraña, no logra apartar a la magia de su camino, como no lo logra tampoco ninguno de los pensadores de la filosofía de la naturaleza.

La *metodología* de Giordano Bruno, condenada a no poder remontar libremente la mirada a los horizontes de una *teoría matemática de la experiencia*, cae necesariamente en los secos e infelices derroteros del arte mnemotécnico de Raimundo Lulio, reincidiendo con ello en el ideal medieval del conocimiento.

<sup>74</sup> V. los escritos *De magia*, *Theses de magia* y *De magia mathematica*, en el vol. III de las *Obras latinas*. Cfr. especialmente, III, 400 s., 455 s.

<sup>75</sup> Cfr. *La cena delle ceneri*, *Op. ital.*, 184.

LIBRO TERCERO

LOS FUNDAMENTOS DEL IDEALISMO

## Capítulo I

### DESCARTES

SI INTENTAMOS descubrir y señalar el rasgo fundamental común que se acusa en las múltiples corrientes y tendencias del pensamiento que contribuyen a la formación de la filosofía moderna, lo primero que se nos ofrece como nota característica es la actitud que todas ellas adoptan ante el concepto de la *lógica* profesado por la Edad Media. En la repudiación de la dialéctica, en la recusación del silogismo como método fundamental del conocimiento, se dan la mano el escepticismo y la ciencia de la experiencia, el ideal histórico del humanismo y la nueva filosofía de la naturaleza.

Durante algún tiempo, parece como si esta negación representase la última palabra, el fallo inapelable, como si la observación directa de las cosas viniese a desplazar y a sustituir definitivamente a la reflexión en torno a la esencia y a las leyes de entronque de los conceptos. El espíritu no necesita seguir siendo educado y guiado por la dialéctica: se enfrenta directamente a la *experiencia* exterior e interior, que abre ante él una fuente más copiosa y más segura de conocimiento.

Sin embargo, estudiando la historia de los orígenes y el desarrollo de la ciencia moderna, hemos visto que se caracteriza precisamente por el hecho de que, en su entrega pura a la *materia* del saber, va dibujándose ante ella, al mismo tiempo y sin quererlo, una nueva *lógica* de la investigación. Y, poco a poco, esta conciencia se expresa cada vez más claramente: la idea de un "nuevo Organon" pasa a ocupar de un modo cada vez más definido, el centro de las preocupaciones. No es Bacon el único que sostiene esta exigencia: también en la filosofía especulativa de la naturaleza, que, por la idea central en que se inspira, sólo puede comprender el espíritu como un objeto entre otros, se acusa poco a poco un nuevo punto de vista.

En Campanella, cuya filosofía no hace más que continuar y desarrollar la doctrina de Telesio, apunta ya, sin embargo, el plan de una ciencia propia y peculiar que habrá de tener como objeto,

no la naturaleza de las cosas, sino nuestro modo de conocerlas: "rerum naturas cognoscere difficile quidem est, at modum cognoscendi longe difficilium".<sup>1</sup> Y en Giordano Bruno, si abarcamos con la mirada la totalidad de su carrera literaria, vemos cómo el conjunto de sus obras "metodológicas" representa ya un volumen mayor que el de sus estudios sobre la reforma de la cosmología y sobre la concepción de la naturaleza.

Claro está que es cabalmente este ejemplo el que viene a demostrarnos claramente que el sentido del problema no es captado ni definido unánimemente en todos y cada uno de estos intentos. En Bacon, vemos cómo el método, aunque en apariencia no se le plantea otra función que la de reunir y clasificar el material empírico, tiende en último resultado a descubrir las "formas" de las cosas en el sentido escolástico de la palabra, mientras que para Giordano Bruno constituye, por el contrario, el medio del arte luliano, encaminado a aprisionar y a retener para la memoria, en la red de determinadas fórmulas simbólicas, el contenido infinito del saber.

En realidad, el método no es, en esta etapa del pensamiento, más que un tópico que encubre los más diversos contenidos y que de por sí no representa ni garantiza todavía una renovación sustancial del ideal de conocimiento. Incluso allí donde aparece concebido y empleado en su mayor pureza, no representa el principio fundamental, sino una instancia paralela, que apoya, refuerza y fiscaliza la adquisición del saber. Nos encamina a las fuentes de las que fluye el conocimiento, pero no es todavía, por sí mismo, la causa primera y el fundamento de éste.

Descartes no es, por tanto, el verdadero fundador de la filosofía moderna por que coloque a la cabeza de su especulación la idea del método; lo es porque asigna a éste una función nueva. Según él, no es simplemente la estructuración formal, sino el contenido total del conocimiento "puro" lo que ha de obtenerse del principio metodológico originario, derivándose de él en una continuidad completa, exenta de toda laguna.

El propio Descartes concibe y designa sus múltiples realizaciones científicas solamente como otros tantos desarrollos y ramificaciones de este gran tronco fundamental. La geometría analítica,

<sup>1</sup> Campanella, *Metafísica*, parte I, p. 331.

que figura a la cabeza de sus descubrimientos y que sienta como la premisa permanente de todos ellos, no es para él otra cosa que "el fruto espontáneo de los principios innatos del método".<sup>2</sup>

Sin comprender esta relación y seguirla hasta en sus desarrollos concretos en la fundamentación de la mecánica y de la física especial, jamás podríamos llegar a comprender histórica e intrínsecamente el sistema de la filosofía de Descartes.<sup>3</sup>

## I. LA UNIDAD DEL CONOCIMIENTO

La temprana obra metodológica de Descartes, llamada a ser y a permanecer como su obra principal en materia de método, comienza con una imagen característica, en la que se refleja la peculiaridad histórica del nuevo modo de pensar. Todas las ciencias en su conjunto, dice Descartes, no son otra cosa que la sabiduría humana una, idéntica e invariable, por muy distintos que sean los objetos sobre que se proyecte, ya que éstos no la hacen cambiar interiormente, del mismo modo que *la luz del sol* no cambia por efecto de la diversidad de las cosas que ilumina.

Este símil, que Descartes toma de Plotino, tiene su historia propia en la filosofía moderna. Los filósofos de la naturaleza, especialmente Giordano Bruno, lo emplean generalmente para expresar la "participación" del individuo en lo absoluto, para ilustrar cómo el todo-uno conserva su identidad continua e inmutable, pese a las múltiples formas en que se refleja (v. *supra*, pp. 422 ss.).

<sup>2</sup> Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, IV (*Opuscula Posthuma Physica et Mathematica*, Amstelodami 1701), p. 9.

<sup>3</sup> Utilizamos en el texto, a continuación, los resultados de nuestro estudio titulado *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, publicado en 1899 como tesis doctoral e incorporado más tarde como introducción a nuestra obra *Leibniz' System*. Intentamos, sin embargo, seguir con la mayor exactitud posible y hasta en sus aplicaciones especiales el pensamiento unitario metodológico de Descartes, deslindándolo clara y nitidamente del motivo metafísico fundamental que preside la formación de su sistema filosófico. Al mismo tiempo, y como corresponde al plan de la presente obra, entramos a estudiar, sobre todo, las relaciones históricas que unen a Descartes con sus antecesores filosóficos y con la ciencia de su tiempo, a diferencia de nuestros estudios anteriores, en los cuales nos limitábamos principalmente a examinar aquellos problemas en los que más se destaca la contribución de Leibniz al desarrollo futuro de la filosofía.



Frente a la concreción y a la dispersión en que el universo se presenta ante los sentidos, se afirma aquí la idea de una *fuerza fundamental* única y común, que se le revela directamente a la *concepción pura de la razón*.

La tradicional imagen expresa ya, pues, en esta forma, el progreso hacia una síntesis superior del pensamiento, hacia una nueva concepción "inteligible" del todo. Y, sin embargo, este giro del pensamiento se halla todavía a pesar de ello, completamente fuera del horizonte visual en que Descartes, desde sus primeros escritos, encuadra y circunscribe el problema. Para él, no se trata ya del mundo de los objetos, sino del mundo de los conocimientos; no de las fuerzas que gobiernan el acontecer natural, sino de las reglas que presiden la estructura de la ciencia.

El problema de las *relaciones entre la unidad y la pluralidad* cobra ahora un sentido distinto y se desplaza a un nuevo terreno. Cuando Descartes expresa que sería necio pararse a cavilar acerca de los misterios de la naturaleza y de la influencia de las esferas celestes sobre el mundo terrenal, acerca de las fuerzas de las plantas, el movimiento de los astros y la mutación de los metales, sin haberse detenido a meditar nunca en torno al modo acertado de conducirse el espíritu y al concepto universal *del saber mismo*, ya que todo lo demás no debe valorarse tanto por sí mismo como en función a este fin, parece como si quisiera aludir con ello a esta determinada situación histórica por él adoptada ante la filosofía de la naturaleza.

Sólo cuando referimos la investigación a esta función última y unitaria, llegamos a comprender la posibilidad interior del conocimiento. La variedad de las cosas es infinita e inaprehensible; sería vano empeño tratar de abarcarlas y compendiarlas en el concepto. En cambio, nadie podría considerar descabellado el intento de *señalar los límites del espíritu*, ya que se trata de algo que existe en nosotros mismos, ni el de determinar exhaustivamente todos los contenidos encuadrados dentro de esta totalidad.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> *Regulae ad directionem ingenii*, I y VIII. V. especialmente *Reg. VIII*, p. 24: "Neque res ardua aut difficilis videri debet ejus quod in nobis ipsis sentimus ingenii limites definire, cum saepe de illis etiam, quae extra nos sunt et valde aliena, non dubitemus judicare. Neque immensum est opus res omnes in hac universitate contentas cogitatione velle complecti, ut, quomodo singulae

Todavía en Giordano Bruno y a pesar de reconocer al pensamiento la fuerza necesaria para captar y abarcar lo infinito, vemos cómo sale triunfante a la postre el escepticismo, en lo que se refiere cabalmente a este problema fundamental: del mismo modo que el ojo ve todas las cosas sin poder verse a sí mismo, el intelecto humano no puede llegar nunca a aclararse a sí mismo de un modo pleno y satisfactorio.<sup>5</sup>

Es la misma objeción que presentan a Descartes sus adversarios y a la que aquél opone su nueva concepción de la *conciencia de sí mismo*.<sup>6</sup> No podemos llegar a conocer nada acerca de las cosas sin percatarnos al mismo tiempo de la esencia de nuestro propio pensamiento. El intelecto puro constituye el *primer* objeto que nos sale al paso en la serie de las verdades.<sup>7</sup>

La filosofía de la naturaleza tendía, como veíamos, a concebir los fenómenos como un orden *inmanente*, gobernado por fuerzas propias e independientes. Pero, al considerar como algo extraño a ella el problema de la conciencia, lo que le impedía, al mismo tiempo, situarse en lo que constituye el verdadero centro de la inmanencia, no podía mantenerse fiel a su tendencia originaria ni siquiera en el mundo de la realidad externa, como lo demuestra el hecho de que la magia y la astrología vuelvan a predominar, a la postre, sobre los primeros conatos de explicación empírica. Pues bien, el método cartesiano viene a descubrir un nuevo centro y un nuevo punto de partida: pero su *justificación* hay que buscarla también en su fecundidad, en su utilidad para ofrecernos un conocimiento objetivo de la naturaleza, para sentar los verdaderos fundamentos de la *física científica*.

mentis nostrae examini subjectae sint, agnoscamus: nihil enim tam multiplex esse potest et dispersum, quod per illam, de qua egimus, enumerationem certis limitibus circumscribi atque in aliquot capita disponi non possit".

<sup>5</sup> Cfr. *supra*, p. 421. V. Libro II, cap. III, nota 39.

<sup>6</sup> V. la característica objeción de Gassendi: "Cum ad notitiam alicujus rei eliciendam necesse sit rem agere in facultatem cognoscentem, immittere nempe in illam sui speciem, sive sui specie illam informare: perspicuum videtur ipsam facultatem, cum extra seipsam non sit, non posse illam sui speciem in seipsam transmittere neque sui notitiam consequenter elicere, sive, quod idem est, percipere se ipsam" (*Meditationes de prima philosophia: Objectiones quintae*, Amstelod. 1670, pp. 23 s.). Cfr. la réplica de Descartes, *Responsiones*, V. p. 66.

<sup>7</sup> *Reg. VIII*, p. 23; *Meditationes*, II ss.

En la estructura y en la fundamentación de la filosofía cartesiana pueden distinguirse claramente dos tendencias del pensamiento. De una parte, se desarrolla y expone la "unidad del intelecto" en *principios* cada vez más determinados y concretos, derivándose de ella en una línea de continuidad el contenido de la matemática y de la ciencia de la naturaleza; de otra parte, nos encontramos con el intento de reducir todo el conjunto del saber que de este modo nace a un *ser metafísico supremo*, tratando de encontrar en éste su base última de sustentación, la roca para su cimiento.

En nuestra reconstrucción del sistema de Descartes, nos atenderemos, de momento, única y exclusivamente al *primero* de estos dos procesos. Y lo haremos así, guiados por un doble interés histórico. En primer lugar, porque la verdadera fuerza histórica y la virtud imperecedera de la filosofía cartesiana residen precisamente en lo que el "método" ha aportado a la ciencia y a sus principios, al paso que la metafísica de Descartes se desintegra en una variedad de sistemas contradictorios ya en sus más próximos discípulos y continuadores. Y, en segundo lugar, porque en el propio desarrollo individual del pensamiento cartesiano se distinguen claramente el uno del otro aquellos dos motivos.

Desde el descubrimiento del criterio metodológico fundamental —que una noticia del diario de Descartes nos permite situar en el 10 de noviembre de 1619—<sup>8</sup> transcurren nueve años, los cuales aparecen totalmente ocupados —asi lo atestigua el *Discours de la méthode*— con estudios físicos y matemáticos. Durante estos años van definiéndose y afianzándose, según cabe demostrar hasta en sus últimos detalles, los rasgos fundamentales del sistema del conocimiento, antes de que ningún problema metafísico aparezca en los horizontes de la especulación.<sup>9</sup> La metafísica no ayuda a *descubrir*, sino simplemente a *confirmar* y acreditar los principios de la ciencia.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> V. Cartesii Cogitationes privatae (*Oeuvres inédites de Descartes*, publ. por Foucher de Careil, París, 1859, p. 8). Para la determinación de la fecha, v. Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, 4ª ed., t. I, pp. 174 s.

<sup>9</sup> La prueba minuciosa de esto, la encontramos en Liard, *Descartes*, París, 1882, pp. 92 ss.

<sup>10</sup> Es cierto que Descartes afirma reiteradamente en sus cartas que no

La diferenciación entre el factor metodológico y el factor metafísico, en la formación del sistema cartesiano, corresponde, pues, a la historia interna del nacimiento de la filosofía de Descartes. Pero es que, además, este modo de proceder es el único que nos permite llegar a tener claridad plena y completa en cuanto a la misma metafísica cartesiana, más aún, en lo tocante al carácter de su propio creador: ello nos ayudará a ver, en efecto, si el proceso de la metafísica se inspira solamente —como ha sostenido F. A. Lange— en motivos externos y fortuitos o influyeron también en ella los problemas necesarios e interiores nacidos del mismo método.

Tres grupos de condiciones previas objetivas se destacan como determinantes en la exposición que acerca de los orígenes del criterio fundamental encontramos en el *Discours de la méthode*. Pasando revista a la materia tradicional del conocimiento y después de dejar a un lado todo lo que es aditamento retórico y todo ornato externo del saber, encontramos tres puntos relativamente fijos, que pueden servir como base y punto de partida para toda construcción ulterior: son la *lógica*, la *geometría* y el *álgebra*, en las que, pese a todos los defectos de que adolece su tratamiento tradicional, no podría llegar a extinguirse totalmente el carácter del auténtico saber.

Cierto es que la lógica escolástica, con sus definiciones y silogismos, nos enseña más bien a explicar lo conocido que a descubrir lo desconocido. Es cierto, asimismo, que el análisis geométrico de los antiguos y la aritmética moderna, con su constante supeditación a la intuición directa de los sentidos y su inapropiada terminología simbólica constituye más bien una técnica embrollada hecha más para confundir el espíritu que un conocimiento transparente y diáfano apto para esclarecerlo y educarlo.

puede fundamentar los principios de su física sin remitirse a los rasgos fundamentales de su metafísica, pero esto no se refiere a la determinación intrínseca de tales principios, ni, por tanto, a la tesis de que todos los fenómenos naturales se reducen a los criterios de magnitud, forma y movimiento. Para lo que necesita de la metafísica es para asegurar a estos conceptos, provenientes de la matemática pura, su aplicación a la existencia, es decir, para demostrar la "armonía" entre las ideas claras y nítidas del intelecto y la realidad absoluta. (V. *infra*, II.)

Se trata, por tanto, de buscar otro método que, reuniendo las ventajas de estas tres ciencias fundamentales, no caiga en sus defectos. La lógica y la teoría de las magnitudes deben combinarse y unirse, para crear el nuevo concepto de la *matemática universal*. Esta nueva ciencia toma de la lógica el ideal de la construcción rigurosamente *deductiva* y el postulado de los primeros fundamentos "evidentes" de la argumentación, al paso que determina el contenido que a estos fundamentos debe darse tomando como modelo la geometría y el álgebra. Si nos preguntamos qué clase de contenido es éste y por qué hay que incluir en la "matemática", junto a la teoría de los números, ciencias y artes como la astronomía, la música, la óptica y la mecánica, vemos que lo común a su objeto y a su método radica en el concepto de la *ordenación* y la *medida*, sobre el que todas ellas descansan. Ya busquemos y determinemos esta ordenación en las formas o en los números, en las estrellas o en los sonidos, es siempre el criterio general de la *relación* y la *proporción* el que sirve de punto de partida y de criterio de unidad. Por tanto, *una ciencia pura de las "relaciones" y "proporciones"* —independientemente de la propia peculiaridad de los objetos en que se expresen y tomen cuerpo— constituye la exigencia primordial y la meta primera a que tiende el método.<sup>11</sup>

Para medir en todo su valor lo que significa este pensamiento en apariencia tan sencillo y tan simple, hay que analizar un poco en detalle, siguiendo las indicaciones de Descartes, la situación histórica de las ciencias fundamentales de que él mismo parte.

Por lo que a la *lógica* se refiere, no necesitamos fijarnos para ello en su forma *escolástica*, que podríamos considerar ya superada gracias a la crítica llevada a cabo por el humanismo y la filosofía de la naturaleza, sino que debemos ir a buscarla y a enjuiciarla en las condiciones fundamentales que presiden el nacimiento de esta ciencia en la mente de su fundador. La lógica y la teoría aristotélica de las categorías presuponen necesariamente su metafísica y su teoría del "ente en cuanto tal".

<sup>11</sup> Discours de la méthode, II, Oeuvres, t. VI, pp. 17 ss. (Nuestras citas de las obras de Descartes se refieren a la magnífica edición de Charles Adam y Paul Tannery, París, 1897 ss., en la parte que hasta ahora —1904— va publicada de esta edición.) Cfr. Regulas, IV, pp. 11 s.

Parte ésta del concepto de la *sustancia*, que desde la "Metafísica" conocemos como la forma y el fundamento primero de todo ser. La afirmación de que todos los *predicados* tienen que referirse necesariamente a *cosas* fijas y acabadas, de que la *sustancia* es lo primero, no sólo con respecto a la existencia, sino también con respecto al conocimiento, tiene para Aristóteles el carácter de un axioma. Πάντων ἡ οὐσία πρῶτον καὶ λόγῳ καὶ γνῶσει, καὶ χρόνῳ. Las demás características que podamos encontrar se añaden luego, todas, al ser así determinado.

"La *sustancia* creadora (ὑποκείμενον) es el verdadero sujeto del juicio; todo lo demás constituye algo puramente accesorio; y es el predicado el encargado de decirnos cómo la cosa o la cualidad de que se trata han nacido realmente."<sup>12</sup>

Cuando hablamos de las relaciones de la cantidad y la cualidad, necesariamente tenemos que pensarlas como "inherentes" siempre a determinadas cosas, y cuando partimos de conceptos de relación como los de "lo grande y lo pequeño", no debemos creer, con Platón, que hemos captado en ellos elementos de lo real.

El ideal científico que corresponde a este modo de ver es, en el fondo, el de la *clasificación* sistemática de los objetos: se trata de deslindar entre sí las diferentes "formas" de la naturaleza y de dar a sus *cualidades* una determinada ordenación (v. *supra*, pp. 55 s.).

Conocido es el peligro que esta concepción envuelve para la *física*. Ciertamente se le puede asignar también como misión el investigar la *sustancia*, ya que su meta no es otra que la de determinar y retener lo que hay de permanente a través de los cambios de los fenómenos. Pero el error fundamental aparece cuando tratamos de buscar este algo permanente en la *forma de la cosa* y no en la *regla del acontecer*; cuando, para decirlo de otro modo, substituimos a las leyes por las "cualidades" y las "entidades" como causas reales.

Hemos estudiado en detalle cómo, para que pudieran abrirse paso la física y la astronomía modernas, fué necesario superponerse por doquier a esta concepción: hemos visto, en especial, cómo Képler explicó y transformó el concepto de *fuerza* mediante

<sup>12</sup> V. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlín, 1846.

el concepto de *función* y cómo Galileo, haciendo caso omiso de la *esencia* de los fenómenos, fijó la ley como el contenido único y el único punto problemático de la ciencia de la naturaleza.

Por tanto, al exigir una *lógica general de las relaciones* que anteceda a toda consideración de los *objetos particulares*, Descartes no hace más que extraer el resultado filosófico, el balance de todo este largo proceso científico. Desde su primera formulación del problema, cumple ya el postulado que a sí mismo se traza: ofrecer una *lógica*, no de la descripción y la exposición de los hechos, sino del descubrimiento y la *investigación*.<sup>13</sup> Él mismo destaca como lo característico de su *teoría de las categorías* el que no divide y clasifica los contenidos del saber desde el punto de vista del *ser*, sino desde el punto de vista del *conocer*: los objetos no deben ordenarse, en ella, tal y como son "en sí", sino tal y como dependen y brotan los unos de los otros en el orden en que los conocemos y razonamos.

No constituye, por tanto, ninguna contradicción el hecho de que los elementos "simples" que se desprenden en este modo de considerar el problema —por ejemplo, el concepto de "causa" o el de lo "igual"— representen en realidad simples relaciones, ya que sólo la metafísica, y no la ciencia, podría tener interés en remontarse por detrás de estos conceptos de relación y de estas verdades a fundamentos "absolutos" últimos.<sup>14</sup>

Mientras que la *lógica* y la *física escolásticas* de las "entidades" partía del concepto abstracto del "género", vacío de todo contenido, para seguirlo a través de la escala de los "grados metafísicos" hasta el escalón de la especie inferior, aquí nos encontramos desde el primer momento con relaciones elementales sim-

<sup>13</sup> Cfr. además, acerca de esto, *Regulae*, X, p. 30.

<sup>14</sup> *Reg.*, V, pp. 14 s.: "Monet (haec regula) res omnes per quasdam series posse disponi, non quidem in quantum ad aliquod genus entis referuntur, sicut illas Philosophi in categorias suas diviserunt, sed in quantum unae ex aliis cognosci possunt... Item... ut melius intelligatur nos hic rerum cognoscendarum series, non uniuscujusque naturam spectare, de industria causam et aequale inter *absoluta* numeravimus, quamvis eorum natura sit vere respectiva: nam apud Philosophos causa et effectus sunt correlativa. Hic vero si quaeramus, qualis sit effectus, oportet prius causam cognoscere et non contra; aequalia etiam invicem sibi correspondent, sed quae inaequalia sunt, non agnoscimus nisi per comparationem ad aequalia, et non contra", etc.

ples, plenamente determinadas en cuanto a su contenido y que vamos desarrollando y estructurando progresivamente hasta obtener relaciones cada vez más complejas.<sup>15</sup>

Partiendo de aquí, se explica y determina, al mismo tiempo, la actitud adoptada ante la *silogística*. No se trata, ni mucho menos, de descartar o desprestigiar el silogismo, que no en vano constituye el verdadero *argumento* formal de que se vale la *matemática* y, en especial, la *geometría euclidiana*. Sin embargo, la *forma sintética* de la prueba, tal como aparece materializada aquí en un ejemplo clásico, no debe seguir siendo la única ni la originaria. Este procedimiento, aplicable de un modo general cuando se trata de proceder de premisas *dadas* a conclusiones desconocidas, falla en todos aquellos casos en que el problema consiste en indagar y descubrir las premisas mismas. Dondequiera que se trata de descubrir y poner de manifiesto los mismos primeros conceptos fundamentales —donde, por tanto, como ocurre en *filosofía*, los "principios" no constituyen el punto de partida, sino la meta de la investigación—, el método sintético-silogístico sólo puede ser considerado como la inversión de un *análisis* precedente y originario. El silogismo *obliga*, pero no convence, mientras que el análisis pone al descubierto la estructura interior del problema y evidencia el origen y la trayectoria del *descubrimiento*.<sup>16</sup>

Ambos métodos descansan, como vemos, sobre la aceptación de determinadas premisas; pero, mientras que el "dialéctico" exige que las premisas establecidas sean previamente conocidas como la "materia" de la conclusión, el método analítico se limita a exigir, más modestamente, que el *problema* de que se trata aparezca fijamente deslindado y sea plenamente comprendido. Esta *determinabilidad* inicial envuelve ya un contenido de conocimiento que facilita la solución futura.

Lo primero que hace el geómetra, como es sabido, cuando se propone construir una figura que responda a determinadas condiciones, es considerar estas condiciones como ya cumplidas, representarse la figura ya acabada en su intuición, como las cualida-

<sup>15</sup> Contra las definiciones por medio de los "degrés métaphysiques", v. especialmente el escrito *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*.

<sup>16</sup> V. Respuestas ad secundas Objectiones (*Meditationes*, Amstelod. 1670, pp. 82 s.).

des exigidas. Partiendo de aquí e investigando la *conexión* entre las diferentes características concretas de la figura de que se trata, descubre el nexo entre los predicados que busca y otras determinaciones "más simples", hasta que logra por último descubrir una relación por medio de la cual se encuentra con lo "buscado" como función unívoca de ciertos elementos conocidos y "dados".<sup>17</sup>

Las características propias de este método se destacan todavía con mayor claridad en los problemas algebraicos. Si en álgebra se busca un número que se ajuste a determinadas relaciones, basta con expresar por medio de una ecuación la relación indagada para que con ello quede señalado también, desde el primer momento, el camino que hay que seguir para encontrar la solución. La  $x$  de la ecuación sólo es una "incógnita" para nosotros en cuanto que no aparece aún desarrollada y explicada; pero representa, al mismo tiempo, un factor conocido, ya que se halla claramente determinado, y así, por ejemplo, de cada uno de los números que nos sean dados podremos decir si es o no el que buscamos. Dicho en otras palabras, el *punto de partida* de la ecuación es ya, lógicamente, lo decisivo, ante lo cual el desarrollo y el aislamiento de la incógnita viene a representar solamente, por así decirlo, una dificultad de orden técnico-matemático.

Queda claramente esbozado, así, el camino y el modo del progreso discursivo que va a operarse: sabemos, a partir de ahora, que para llegar a la solución no necesitamos salirnos de las condiciones mismas del problema, ni tenemos por qué echarnos a buscar recursos extraños y fortuitos fuera de ellas.

De este modo, se revela inmediatamente ante nosotros el valor *general* que el análisis matemático puede llegar a adquirir, como modelo y arquetipo para la *filosofía*. La idea central sobre la que descansa el "método" consiste precisamente en sostener que el *conocimiento* representa una unidad sustantiva y autárquica; es decir, que encierra en sí misma las premisas generales y suficientes para llegar a resolver los problemas que con razón se plantea, sin necesidad de invocar ninguna instancia externa y trascendente.

Es interesante detenerse a examinar de nuevo, a la vista de

<sup>17</sup> *Regulae*, XIII, p. 44. Sobre lo que sigue, v. *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, pp. 5 ss.

este punto, las premisas históricas de que parte el problema cartesiano.

En el Menón, donde Platón expone y razona filosóficamente el método del "análisis" geométrico por él descubierto, vemos que otro problema más general ocupa, al mismo tiempo, el centro de la investigación. Platón parte de la pregunta sofística y capciosa de si la indagación científica recae sobre objetos conocidos o sobre objetos desconocidos. En el primer caso, dice el sofista, perderemos el tiempo con la investigación; en el segundo caso, no dispondremos de ningún indicio que marque la ruta a nuestro conocimiento, de ninguna indicación que nos permita distinguir de otros el objeto indagado, suponiendo que se nos presentase casualmente, *reconociéndolo* precisamente como aquello que buscamos.

A esta pregunta con que se trata de embrollar al pensamiento y que, indudablemente, entraña una cierta dificultad interior para quien conciba el conocimiento de un modo ingenuo, opone Platón su principio de la "reminiscencia", según el cual el auténtico saber no le es inculcado nunca al alma desde fuera, sino que brota de ella misma y es creado directamente por ella, aunque las impresiones recibidas del exterior le brinden la ocasión y el asidero.

Pues bien, esta concepción *filosófica* reaparece y revive dondequiera que la época moderna vuelve de nuevo los ojos al problema de la *geometría*. En Nicolás de Cusa, esta idea platónica cobraba ya, como veíamos, contornos claros y definidos. Las premisas conceptuales, el *planteamiento del problema*, dice el Cusano, irradian ya de por sí, al mismo tiempo, la luz que nos alumbraba el camino para llegar a la solución: *quod in omni inquisitione praesupponitur, est ipsum lumen, quod etiam ducit ad quaesitum* (v. *supra*, pp. 92 s.). Desde entonces, el criterio de la "reminiscencia" se presenta constantemente en los clásicos de la ciencia moderna, en Képler y en Galileo, y el propio Descartes lo invoca expresamente para ilustrar el nacimiento de los conceptos matemáticos.<sup>18</sup> Y un enemigo tan declarado de la tradición y de la cultura puramente histórica como él, se convierte, a este propósito, en panegirista de los pensadores antiguos, de quienes nos dice

<sup>18</sup> Cfr. *supra*, pp. 254 s. y 299; v. *Descartes, Epistola ad Voëtium*, parte VIII (ed. Amstelod. 1670, p. 75).

que, en su manera candorosa de ver las cosas, alejados de todo prejuicio, poseían todavía en su pureza, sin el menor falseamiento, "la simiente innata" de la verdad, latente en cada uno de nosotros. Ahora bien, si la geometría era realmente, para los antiguos, la única puerta de entrada a la filosofía, necesariamente tenían que concebirla como algo más que como una simple acumulación de dogmas y problemas especiales: por fuerza tuvieron que intuir en ella una *unidad* y unas leyes susceptibles de servir de arquetipo para todo método científico en general.<sup>19</sup>

Es éste, exactamente, el punto del que arranca el *nuevo concepto de la geometría* introducido por Descartes. Se tiende, ante todo, a sacar a los problemas matemáticos del *aislamiento* y la disociación característicos de sus formas tradicionales. Mientras no se reconozca el *nexo de unidad* de todos los problemas que el pensamiento geométrico puede establecer, seguirán imperando en la desintegración de los problemas sueltos, planteados cada uno por su lado, el azar y la arbitrariedad; la consideración de las figuras y de sus relaciones seguirá teniendo, mientras eso ocurra, más de juego de imaginación que de ejercicio y fortalecimiento de la inteligencia.<sup>20</sup> Los problemas no deben plantearse y estudiarse sin orden ni concierto, sino que debe establecerse una *regla fundamental* que agrupe todos los casos, ordenándolos en unidad y haciendo que los unos se deriven de los otros en un orden rigurosamente establecido.

El propio Descartes afirma, en este sentido, que la aritmética y la geometría usuales son solamente "ejemplos" de una ciencia universal, que más bien ocultan que ponen de manifiesto. Y cuando trata de añadir al *Discours de la méthode* ciertas aplicaciones concretas de su nuevo método, ve en la "dióptrica" y en el ensayo sobre los "meteoros" una prueba puramente subjetiva de la fecundidad de aquel criterio, ya que la prueba demostrativa e imperativa de su verdad reside, según él, en la "geometría".<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Reg. IV, pp. 10 s.

<sup>20</sup> L. c., p. 10. Sobre lo que sigue, cfr. *Descartes' Kritik*, pp. 9 ss. V. además Gibson, "La 'géométrie' de Descartes au point de vue de sa méthode" (en número jubilar de la *Revue de Métaphysique et de Morale* dedicado al tercer centenario del nacimiento de Descartes), julio 1896.

<sup>21</sup> Carta a Mersenne (1637?). *Correspondance*, ed. Tannery, t. I, p. 478.

Sabemos ya que, para llegar a un resultado claro y seguro, no necesitamos salirnos del marco que nos traza un *análisis* preciso y nítido del *problema*. Son el *orden* y la *medida* los que forman el contenido de la matemática y a ellos se reduce el *objeto* de ésta, en su totalidad. Hay que descartar, por tanto, desde el primer momento, cualquier otro elemento que no encaje en este criterio fundamental y no entre íntegramente en él.

Ahora bien, la medida no debe concebirse como un algo material que nos venga impuesto directamente por las cosas mismas, sino como el resultado de un procedimiento discursivo de determinación y selección. El "medir" no es, por tanto, más que una forma pura de referencia o "relación", la cual, según el criterio fundamental de la lógica cartesiana, puede por ello mismo ser objeto de investigación independientemente de todo "sujeto" particular. La "dimensión" designa la regla del pensamiento (modus et ratio) conforme a la cual consideramos a un objeto mensurable; por tanto, este concepto no incluye solamente la longitud, la anchura y la profundidad, sino también la gravedad, o sea la pauta por la que se aprecia y determina el peso de los cuerpos, y la velocidad, que tiene idéntica función en lo que se refiere a la magnitud del movimiento; más aún, todos los elementos determinantes que ayudan a definir unívocamente una magnitud y a diferenciarla con ello de todas las demás, deben ser consideradas también como "dimensiones" de esta magnitud.

Vemos, pues, que la "dimensión" no añade nada a las cosas mismas, no establece en modo alguno un nuevo "género del ser", sino que es una *categoría* pura del espíritu con la que abordamos los objetos, para dominarlos por medio de conceptos.<sup>22</sup> Este conocimiento de su origen nos asegura, al mismo tiempo, toda la libertad del pensamiento con que podemos manejar el concepto de "dimensión" y adaptarlo a las exigencias de nuestro entendimiento y a las características especiales de cada problema.

Por tanto, aunque objetivamente la magnitud continua y la discreta, la magnitud del espacio y el número se enfrenten como formas heterogéneas, esta diferencia no debe considerarse como sustancialmente insuperable para el *método*, ya que, con ayuda de

<sup>22</sup> V. Reg. XIV, pp. 54 ss.

una unidad determinada como mejor nos parezca podemos siempre reducir lo continuo, mentalmente, a una pluralidad de partes, haciéndolo con ello asequible a la numeración.<sup>23</sup> En concepto de tal unidad, de esa *medida común* de todas las cantidades que aparecen en un determinado problema, podemos elegir tanto una longitud extensiva como el *elemento* indivisible, que, al repetirse continuamente, crea —tal como nosotros nos lo representamos— las distintas formas finitas y concretas.

En el campo de la extensión, este elemento último y ya indivisible nos lo da el concepto del punto, que envuelve solamente el pensamiento de la simple fijación en el espacio. El propio Descartes se remite aquí a la representación y a la fórmula usual entre los geómetras, según la cual la línea nace del punto y la superficie de la línea, al ponerse ambos en movimiento,<sup>24</sup> idea que ya en Nicolás de Cusa cobraba su generalización y profundización filosóficas. Este pensador comprendía, sin embargo, que no basta con enfocar de un modo general y con describir por medio de símiles e imágenes la relación entre un todo finito y el “momento” carente de extensión del que brota. Lo más que por este procedimiento puede lograrse es, en efecto, un simple recurso auxiliar ilustrativo, nunca la captación conceptual exacta de la relación que se investiga.

Para esto, el análisis tiene que ahondar más: no basta con llevar a cabo de un modo general la reducción de los conceptos, sino que hay que demostrar, al mismo tiempo, cómo una determinada forma individual nace y se construye a base de estos elementos de un modo rigurosamente unívoco y sujeto a leyes. *Sustituimos, así, la diversidad de las formas por la diversidad de los movimientos de puntos.* Decíamos que el orden y la medida son los dos medios fundamentales del pensamiento matemático; pues bien, ahora vemos cómo entre estos factores media, a su vez, una relación lógica de subordinación y dependencia. Las formas

<sup>23</sup> L. c., p. 56.: “Sciendum etiam magnitudines continuas beneficio unitatis assumptitiae posse totas interdum ad multitudinem reduci et semper saltem ex parte, atque multitudinem unitatum posse postea tali ordine disponi, ut difficultas, quae ad mensurae cognitionem pertineat, tandem a solius ordinis inspectione dependent maximumque in hoc progressu esse artis adiumentum.”

<sup>24</sup> V. “Le Monde”, *Oeuvres* (ed. V. Cousin), t. IV, p. 255.

geométricas, antes de que podamos pensarlas como susceptibles de ser medidas exactamente, son reducidas a “órdenes” de puntos que se suceden los unos a los otros con sujeción a una determinada regla.

El punto, como elemento “*absoluto*” se concibe aquí exactamente en el sentido en que el método fija y razona este concepto. Se le debe considerar, desde el punto de vista del conocimiento, como lo último a que podemos reducir todas las formas complejas; pero ello no impide que expresemos y reproduzcamos su propia determinabilidad por medio de una *relación*.

Lo “absoluto” no es ya, como veíamos, la antítesis excluyente entre dos relaciones, sino que expresa los conceptos fundamentales de la relación misma. Tampoco el elemento espacio puede considerarse como un concepto sencillamente desglosado y aislado de todos los demás, como una “*natura solitaria*”,<sup>25</sup> sino que la posición simple en el espacio debe expresarse por medio de una relación aritmética.

Toda investigación desarrollada de un modo rigurosamente metódico tiene como condición, en general, el que en cada una de sus fases se circunscriba y determine exactamente lo que se busca por medio de su relación con ciertos elementos dados. Todo conocimiento que no brota de un acto simple e intuitivo del espíritu se obtiene por la vía de la *comparación* entre dos o más contenidos. Para que este cotejo sea posible, es necesario empezar por referir conjuntamente los elementos conocidos y los desconocidos a una “*naturaleza común*” y por conocerlos también, indirectamente, en su interdependencia, por la relación que todos ellos guardan, cada uno de por sí, con este *sistema de referencias* común. Todo el trabajo metódico de la razón consiste en ir preparando esta operación decisiva y concluyente.

Ahora bien, para que pueda establecerse una comparación en el sentido *exacto* de la palabra, hace falta que los dos términos que se comparan admitan *un más o un menos*, es decir, que entren ambos en el *concepto general de la magnitud*. Y aquí, vuelve

<sup>25</sup> “Notandum est primo res omnes eo sensu, quo ad nostrum propositum utiles esse possunt, ubi non illarum naturas solitarias spectamus, sed illas inter se comparamus, ut unae ex aliis cognoscantur, dici posse vel absolute respectivas.” Reg. VI, p. 14.

mos a encontrarnos con que sólo la *magnitud del espacio* puede ofrecernos el fundamento útil y el "sujeto" hacia el que volvemos la atención. Ciertamente es que también con respecto a las cualidades sensibles de las cosas podemos hablar de diferencias de grado, de lo más débil o lo más fuerte; pero, si queremos penetrar en una determinación y una objetivación matemáticas exactas, no tenemos más remedio que trasladar estas diferencias a una *escala en el espacio* (lo mismo que, por ejemplo, referimos al termómetro las diferencias relativas a las sensaciones de calor o de frío).

La extensión forma, por tanto, el substrato común de todo criterio de relación en general; es —puesto que ahora podemos ya emplear este concepto— el fundamental *sistema de coordenadas* al que hay que referir todos los problemas relacionados con la comparación entre varias magnitudes.<sup>26</sup> La curva geométrica había sido reducida al *punto* que la engendra, pero la situación que en cada caso ocupa este punto la marca su distancia con respecto a dos rectas fijas, trazadas a nuestra voluntad. Siempre y cuando que la línea que se indaga presente determinadas características, éstas tienen que expresarse necesariamente en el hecho de que

<sup>26</sup> "Omnis omnino cognitio, quae non habetur per simplicem et purum unius rei solitariae intuitum, habetur per comparationem duorum aut plurium inter se. Et quidem tota fere rationis humanae industria in hac operatione praeparanda consistit... Notandumque est, comparationes dici tantum simplices, quoties quaesitum et datum aequaliter participant quandam naturam... notandum est deinde, nihil ad istam aequalitatem reduci posse, nisi quod recipit majus et minus, atque illud omne per magnitudinis vocabulum comprehenditur... Ut vero aliquid etiam tunc imaginemur, nec intellectu puro utamur... notandum est denique, nihil dici de magnitudinibus in genere, quod non etiam ad quamlibet in specie possit referri. Ex quibus facile concluditur, non parum profuturum, si transferamus illa, quae de magnitudinibus in genere dici intelligimus, ad illam magnitudinis speciem, quae omnium facillime et distinctissime in imaginatione nostra pingitur. Hanc vero esse extensionem corporis abstractam ab omnia alio, quam quod sit figurata... per se est evidens, cum in nullo alio subjecto distinctius omnes proportionum differentiae exhibeantur: quamvis enim una res dici possit magnis vel minus alba, quam altera... non tamen exacte definire possumus, utrum talis excessus consistat in proportionem dupla vel tripla, nisi per analogiam quandam ad extensionem corporis figurati. Maneat ergo ratum et fixum, quaestiones perfecte determinatas... facile posse et debere ab omni alio subjecto separari, ac deinde transferri ad extensionem et figuras, de quibus solis idcirco deinceps... omnia omnia cogitatione tractabimus." Reg. XIV, pp. 49 s.

entre las dos magnitudes de que se trata se mantenga constantemente una relación fija e inmutable, susceptible de ser expresada numéricamente en forma de *ecuación*.

Las anteriores consideraciones, tomadas todas ellas de las *Regulae ad directionem ingenii*, nos han llevado directamente hasta el umbral mismo de la "geometría" cartesiana; nos ayudan a comprender no sólo su estructura formal, sino también sus premisas intrínsecas, objetivas.

Más aún: nos encontramos ya, aquí, en el centro lógico del que irradian los lineamientos fundamentales y las directrices de la *física cartesiana*. En ningún punto resplandece con la claridad que en éste la unidad de las ciencias y la cohesión total que entre ellas existe. No hay transiciones bruscas de unas a otras, sino que cada campo de problemas lleva por sí mismo, insensiblemente, al grupo siguiente de problemas afines a aquéllos. En efecto, cuando decimos que todas las cualidades sensibles sólo interesan al conocimiento en cuanto representan un más o un menos, pero de tal modo que, según hemos visto, esta determinación numérica sólo se manifiesta como posible con referencia al espacio, esto significa, sencillamente, que las características concretas del *objeto empírico* sólo pueden exponerse y reproducirse científicamente en forma de *relaciones de espacio*.

El objeto de la física no ofrece al análisis minucioso y desarrollado otro asidero ni otro punto de vista desde el cual podamos considerarlo que las tres dimensiones de longitud, anchura y profundidad. Esto y solamente esto significa el que ahora digamos que el cuerpo físico no es otra cosa que el conjunto de estas mismas determinaciones.

Las *Reglas* vuelven a subrayar expresamente que no se trata de cavilar e introducir una *nueva existencia*, sino solamente de atenderse al criterio de que todas las proporciones, de cualquier clase que sean y en cualquier sujeto que se presenten, necesariamente tienen que encontrar su trasunto y su correspondencia exactos en una relación entre dos extensiones.<sup>27</sup> Las múltiples rela-

<sup>27</sup> "Cum enim hic nullius novi entis cognitionem expectemus, sed velimus dumtaxat proportionem quantumcumque involutas eo reducere, ut illud, quod ignotum, aequale cuidam cognito reperitur, certum est omnes proportionum



ciones de lo real, por muy intensas que parezcan a primera vista, se agrupan en unidad siempre y cuando que todas ellas admitan una "reproducción" exacta en las relaciones del espacio. Pero este concepto mismo de la "reproducción" acusa aquí un desplazamiento característico.

Descartes opondrá, alguna que otra vez, su propio método a las "comparaciones" que prevalecen en la física escolástica: mientras que éstas se efectúan entre géneros diferentes y dispares, Descartes coteja siempre unas formas con otras, unos movimientos con otros, procurando, en general, referir los elementos y los resultados que escapan por su pequeñez a la observación directa, a procesos susceptibles de una construcción geométrica intuitiva. Este tipo de relación y comparación es, además, tan necesario e inexcusable, que de antemano podemos reputar como falsa cualquier afirmación, cualquier hipótesis que por principio se sustraiga a él.<sup>28</sup> Por tanto, la descripción de todos los procesos físicos en relaciones proyectadas en el espacio, aún siendo como evidentemente es, una imagen, es de tal naturaleza, que no puede trazarla la fantasía de los sentidos, sino solamente el entendimiento matemático puro. La "analogía" tiene aquí, exactamente, el mismo sentido en que emplean el término los matemáticos: no es ni más ni menos que la "proporción".

En todas estas consideraciones —punto éste de fundamental importancia—, la extensión actúa como un *medio de conocimiento*, como un *signo* con ayuda del cual colocamos ante el espíritu las cualidades de la materia perceptible. Así como el concepto de la "mathesis universalis" se sale de los marcos de la geometría, así también la totalidad del mundo de nuestra conciencia llega más allá que la conciencia del espacio; pero, del mismo modo que allí tiene que proyectarse sobre la extensión todo lo referente a la magnitud, también aquí tenemos que llevar a cabo una *transformación* análoga, antes de poder abordar el tratamiento científico.

No son las cosas mismas las que deben ser examinadas, sino ciertos símbolos y "abreviaturas" de ellas en el espacio, que con-

*differentias, quaecumque in aliis subjectis existunt, etiam inter duas vel plures extensiones posse inveniri*", etc. Reg. XIV, p. 54.

<sup>28</sup> Carta de Descartes a Morin, 12 septiembre 1638 (*Correspondance*, t. II, pp. 367 s.).

centran en sí todo su contenido: "non res ipsae sensibus externis erunt proponendae, sed potius *compendiosae illarum quaedam figurae*".<sup>29</sup>

Sea lo que fuere, por ejemplo, el color en sí mismo y en cuanto a su naturaleza, nada nos impide representar y exponer las diferencias y gradaciones existentes entre los diversos colores por medio de diferencias de forma, debiendo cuidarnos tan sólo —cosa que Descartes no se cansa de subrayar— de no atribuir subrepticamente una nueva *entidad* sustantiva y propia a las creaciones que son obra de nuestro propio pensamiento.<sup>30</sup> La extensión no significa nunca aquí, como más tarde en la metafísica, una *substancia* que se desgaja del pensamiento, sino un *substrato* que deslizamos por debajo de los fenómenos empíricos de la naturaleza para hacerlos mensurables y, por tanto, "comprensibles".

La coincidencia interior que en este punto existe entre Descartes y los clásicos de la ciencia, tales como Gilbert y Galileo, la revela sobre todo la discusión sobre el magnetismo que figura en las *Reglas cartesianas*. La mayoría de quienes se ponen a realizar investigaciones físicas suelen extraviarse ya desde los primeros pasos, por no saber hacia qué clase de pensamientos debe orientarse el espíritu y creer que se trata de descubrir un *ser* totalmente ignorado y extraño. Cuando se proponen, por ejemplo, investigar la naturaleza del imán, apartan en seguida la mirada de los fenómenos evidentes y seguros para dirigirla hacia los problemas más difíciles, los que giran en torno a la estructura y cualidades interiores de los cuerpos magnéticos, dejándose llevar de la vaga y engañosa esperanza de que, a fuerza de vagar al buen tuntún por el campo infinito de las causas posibles, acabarán tal vez encontrando alguna causa nueva, hasta ahora desconocida.

Sin embargo, quien se percate de que todo lo que podemos llegar a *saber* acerca de este objeto tiene que descansar necesariamente sobre fundamentos y hechos conocidos de por sí y asequibles

<sup>29</sup> Reg. XII, p. 36.

<sup>30</sup> "Quid igitur sequetur incommodi, si caventes, ne aliquod novum ens inutiliter admittamus et temere fingamus, non negemus quidem de colore quicquid aliis placuerit, sed tantum abstrahamus ab omni alio, quam quod habeat figuram naturam, . . . cum figurarum infinitam multitudinem omnibus verum sensibilibus differentis exprimendis sufficere sit certum." Reg. XII, p. 34.

a nosotros, se preocupará, antes de nada, de reunir y cotejar cuidadosamente todos los *experimentos* que se hayan hecho o puedan hacerse acerca del imán, tratando luego de indagar, por medio del análisis y la deducción, qué combinación de "naturalezas simples" pueden llegar a producir los fenómenos y los efectos dados.

"Hecho esto, podrá el investigador que así proceda afirmar tranquilamente que ha llegado a captar la *verdadera naturaleza* del imán, por lo menos en la medida en que ello es posible para el conocimiento *humano* y con los datos que la *experiencia*, en su estado actual, nos ofrece."<sup>81</sup>

No es posible definir con mayor claridad y nitidez el nuevo *ideal* de la comprensión de los *fenómenos* señalado por Galileo ni deslindarlo con mayor rigor del postulado escolástico, enderezado hacia el descubrimiento de las entidades de las cosas, que como lo hace Descartes en estas breves líneas.

Y esta tendencia no se circunscribe, ni mucho menos, a la teoría del método, sino que repercute hasta en la metafísica, sin que llegue a desterrarse de ésta ni siquiera en sus consecuencias más remotas.

La *extensión* es, en el lenguaje de esta metafísica, una "idea innata"; es decir, un contenido que no le es inculcado al espíritu desde fuera, sino que brota sustantivamente del espíritu mismo y de su propia actividad, tan sólo estimulada por las impresiones recibidas del exterior. Todos los *movimientos* que actúan desde fuera sobre los órganos de nuestros sentidos tienen una naturaleza individual y *particular*, fijamente delimitada: no es posible, por tanto, que de ellos surjan ni los principios lógicos y científicos universales ni los conceptos matemáticos puros, a menos que atribuyamos al pensamiento la capacidad originaria de condensar en unidad lo múltiple y lo disperso; dicho en otros términos, a menos que pongamos por delante de lo sensible, como norma de ello, los criterios *generales* de extensión, forma y movimiento.<sup>82</sup>

Y así puede afirmar Descartes que el mismo *mundo de los cuerpos*, en su verdadera y rigurosa significación, no es conocido por los sentidos y por la imaginación, sino por el *entendimiento*

<sup>81</sup> Reg. XII, p. 42.

<sup>82</sup> "Notae in programma quoddam", etc. (*Meditationes*, Amstelod. 1670, p. 185).

*puro*.<sup>33</sup> Llevamos "en nosotros mismos los conceptos fundamentales puros que deben ser considerados como los *originales* que nos sirven de modelo para formar todos nuestros otros conocimientos".

Estos conocimientos fundamentales difieren según las distintas clases y los distintos problemas que pueden ser objeto de nuestra investigación: mientras que unos, como los de *ser*, *número* y *duración*, valen para todos los contenidos por igual, otros, tales como los de *espacio*, *figura* y *movimiento*, se refieren específicamente a los cuerpos y otros, finalmente, como la idea del *pensamiento*, dicen relación solamente al alma.<sup>34</sup>

Podemos, de momento, prescindir de este último punto de vista, para fijarnos solamente en aquellos principios a los que se recurre para construir la estructura del ser *físico*. Comprendemos en seguida, procediendo así, que aquel concepto de naturaleza que la investigación científica toma como base, sólo surge al enfocar el material empírico suministrado por las percepciones con nuestros conceptos ideales puros; lógicos y matemáticos, transformándolo con arreglo a éstos: criterio fundamental formulado primeramente por Nicolás de Cusa en su concepto de la "asimilación" y que desde él hemos venido siguiendo constantemente, en un desarrollo cada vez más puro.

Enfocada así la cosa, ya no tiene por qué seguir preocupándonos y extraviándonos el problema de saber cuál sea y de qué clase el ser *absoluto* de la materia. Desde el punto de vista a que hemos llegado a lo largo de toda la trayectoria anterior —el único en que podríamos situarnos, si nos mantenemos fieles a los postulados del método—, el *objeto* del conocimiento de la naturaleza no puede consistir sino en relaciones y *funciones*, las cuales deben ser expuestas intuitivamente por nosotros por medio de las proporciones entre las trayectorias. La ciencia debe sustraerse celosamente a la cuestión de qué pueda ser, además de eso, aquel objeto, si quiere encontrar un punto de partida seguro para su investigación.

Podemos afirmar que la tendencia estético-científica de Képler, dirigida a reducir el concepto del universo al *concepto de la ar-*

<sup>33</sup> V. el final de la segunda Meditación.

<sup>34</sup> Carta de Descartes a la condesa Isabel (21 mayo 1643), *Correspondance*, t. III, p. 665.

monía encuentra aquí su primera explicación filosófica y su primera fundamentación general.

Y el hecho de que Descartes siga calificando la *extensión* como *substancia*, no debe ser considerado tampoco, *sin más*, como una desviación del camino que venimos siguiendo. El conocimiento no dispone de otro material que las magnitudes del espacio y sus relaciones y proporciones, lo que quiere decir que en ellas se halla suficientemente determinado el *ser* del objeto, ya que los conceptos de *verdad* y *ser* son equivalentes (la vérité étant une même chose avec l'être).<sup>35</sup>

Descartes afirma este sentido de la "sustancialidad" de la extensión, oponiéndolo especialmente a las objeciones sensualistas de Gassendi. Y considera como la "objeción de las objeciones" el razonamiento de quienes tratan de rebatirle diciendo que su concepto del espacio representa algo perteneciente al mundo del pensamiento puramente matemático, incurriendo, por tanto, en una falsa hipótesis cuando lo introduce directamente en la naturaleza.

"Si le diésemos oídas, tendríamos, consecuentemente, que rechazar para representarnos la *realidad* todo aquello que verdaderamente entendemos y comprendemos, por la sencilla razón de que es obra de *nuestra* penetración y de *nuestro* entendimiento. Con lo cual se nos cerrarían todos los caminos hacia el ser, a menos que, en vez de tomar como guía al concepto claro y distinto nos dejásemos llevar por los caprichos de la fantasía o por las sensaciones, siempre contradictorias y confusas".

Quien establezca y reconozca una antítesis entre la matemática y la naturaleza, renunciará con ello a toda pauta y a toda posibilidad de juicios racionales. Es posible que nuestros conceptos y principios exactos no representen la norma del ser absoluto, pero no tenemos más remedio que ver en ellos, en todo caso, lo que para el conocimiento viene a ser lo mismo, el criterio obligatorio de todos nuestros juicios acerca de la existencia. ¿Cabe acaso nada más absurdo, menos reflexivo, que el querer juzgar acerca de cosas de las que nosotros mismos empezamos por confesar que escapan a la "percepción" de nuestro espíritu?

No; la filosofía y la ciencia no pueden comprender esa distin-

<sup>35</sup> *Meditat.* V. Apéndice a la ed. francesa.

ción que en este punto trata de deslizar en ellas, subrepticamente, una falsa metafísica. Su "ser" —lo único a que aspiran— es, para ellas, idéntico a su verdad: "a nosse ad esse valet consequentia".<sup>36</sup>

El desarrollo de la *física especial* se ciñe muy de cerca, en todos y cada uno de sus aspectos, al esquema fundamental que la teoría del método le traza. Ante cada género de problemas que nos sale al paso se trata, ante todo, de someterlos a una *transformación* mental que destaque en ellos, fundamentalmente, aquellos momentos ajustados a la exigencia del conocimiento exacto. No debemos perder de vista nunca, sobre todo, el *postulado* de no tolerar ni dar entrada en la investigación a ningún elemento cuyo contenido no pueda expresarse puramente por medio de un "más" o un "menos", es decir, mediante una relación exacta de magnitudes.

La fecundidad de este pensamiento se acredita, ante todo, en los problemas de la *estática*. En tiempo de Descartes, la ciencia seguía tratando casi siempre como problemas por separado las distintas "máquinas", tales como la palanca, el plano inclinado, la polea, etc., dedicando a cada una de ellas estudios y pruebas especiales. Descartes, en cambio, se fija inmediatamente en el aspecto *filosófico* del problema y postula la necesidad de un *concepto superior* común, que permita explicar y deducir todas estas realizaciones. Este concepto es, según él, el concepto del "trabajo", principio virtual que este pensador es uno de los primeros en formular con toda claridad y de un modo general.

"La invención de todas las máquinas, responde al principio único de que la misma fuerza capaz de levantar un peso de 100 libras a una altura de dos pies puede levantar a una altura de un pie un peso de 200 libras. Principio que deberá conceder quien comprenda *que entre una potencia (actio) y el resultado que es capaz de conseguir tiene que existir siempre, necesariamente, una relación fija y clara de magnitud*, y que es lo mismo levantar 100 libras a un pie de altura y repetir luego esta operación que le-

<sup>36</sup> Carta a Clerselier, *Meditat.*, pp. 145, 147; *Respensiones*, V. p. 73; carta al P. Gibieuf (19 enero 1642), *Correspondance*, t. III, pp. 476 ss.; carta a Henry More (5 febrero 1649), *Correspondance*, t. V, p. 274; *Respons.* VII, p. 119.

vantar de una vez 200 libras a un pie de altura o 100 libras a 2 pies".<sup>37</sup>

En esta deducción se muestra, como se ve, el precepto de empezar reduciendo los fenómenos complejos a los elementos simples que los integran, para hacerlos así exactamente comparables entre sí y poder referirlos a una *paucía* común. El concepto de trabajo es un concepto peculiar y puro de la "matemática universal". Descartes le opone expresamente la concepción usual, vulgar, que consiste en atribuir a la "fuerza" de un ser animado un acopio indeterminado de energía, la capacidad no fijada cuantitativamente que le permite producir nuevos efectos.<sup>38</sup>

Esta nueva concepción fundamental se determina todavía con mayor exactitud al pasar a los problemas de la *dinámica*. En este punto, Descartes, lo mismo que Galileo, coloca históricamente a la cabeza de sus investigaciones la caída libre de los cuerpos. Tan pronto como —respondiendo a la sugestión de una pregunta de Beeckmann— enfoca su atención sobre este problema, tiende ante todo a darle una representación *geométrica*, para lo cual representa por medio de líneas rectas las distintas velocidades adquiridas de nuevo en cada momento, esforzándose por sumarlas con arreglo a un procedimiento que recuerda el método de los indivisibles introducido mucho más tarde por Cavalieri.

Volvemos a encontrarnos aquí con el valor de la extensión, considerada como un recurso *simbólico* para reproducir las relaciones de lo físicamente real, sin que disminuya el valor teórico general de este pensamiento el hecho de que Descartes, ofuscado por un error matemático muy peculiar, no acierte a llegar en este punto hasta la solución efectiva de su problema.<sup>39</sup>

La concepción y la representación geométricas de la velocidad encierran también, directamente, la idea de la total *relatividad del movimiento*, pues desde el momento en que éste no representa ya una cualidad interior, absoluta, de un cuerpo, desde el mo-

<sup>37</sup> Tractatus de Mechanica (*Opusc. posthuma*, Amstelod. 1701), p. 13; cfr. *Correspondance*, t. I, pp. 435 ss.

<sup>38</sup> Carta a Mersenne (15 noviembre 1638), *Correspondance*, t. II, pp. 432 s.

<sup>39</sup> V. Cartesii *Cogitationes privatae* (Foucher de Careil, pp. 16 ss.). Carta a Mersenne de 13 noviembre 1629, *Correspondance*, t. I, pp. 71 ss. Cfr. las observaciones de Tannery, *Correspondance*, t. I, p. 75.

mento en que no vemos en él otra cosa que el cambio de lugar del cuerpo en el espacio, se llega necesariamente a la conclusión de que perdería en realidad todo contenido sin la indicación de un sistema fijo de referencias. Visto así el problema, es indiferente, cuando contemplamos solamente el cambio de situación de dos cuerpos entre sí, cuál de los dos sea considerado por nosotros como fijo y cuál en movimiento, o el modo como repartamos entre ellos, en general, su relativa velocidad. La relación de que se trata es absolutamente intercambiable, ya que no podría concebirse, sin incurrir en contradicción, como inherente exclusivamente a uno de los dos sujetos. "Quieto" y "fijo" es, por tanto, todo elemento al que *nuestro pensamiento* atribuye este predicado y este valor, pues lo que decide acerca de esto no es la coacción exterior de las cosas, sino los postulados del pensamiento.

Ya hemos visto más arriba (*supra*, p. 395) cómo esta concepción fundamental lleva implícito, al mismo tiempo, el criterio de la composición del movimiento y del paralelogramo de las fuerzas.

La conciencia del carácter condicional y relativo de todo postulado referente al espacio encierra para Descartes, de un modo general, un significado y una repercusión directamente filosóficos. Le precave contra la más peligrosa forma de *materialización* del espacio, contra el peligro de elevarlo a hipóstasis, convirtiéndolo en una realidad espiritual inmaterial. En este sentido, es muy significativa e importante, principalmente, su polémica con Henry More, el precursor metafísico de la teoría newtoniana del "espacio absoluto".<sup>40</sup>

Ya veíamos cómo la *filosofía de la naturaleza*, cuando intentaba retener la pureza y la independencia de las *verdades matemáticas*, no encontraba otra solución que ofrecerles una base fija y existencial de sustentación y una contraimagen real en la hipótesis de un espacio incorpóreo (v. *supra*, pp. 274 s.). Este pensamiento, renovado en su tiempo por Roberval, es expresamente rechazado y refutado por Descartes.<sup>41</sup> En esta recusación se ma-

<sup>40</sup> V. la correspondencia entre Descartes y Henry More, en el vol. V de la *Correspondance*. Sobre la teoría espiritualista del espacio sostenida por Henry More, v. vol. II de la presente obra.

<sup>41</sup> V. carta de Mersennes a Descartes de 28 abril 1638 y la respuesta de Descartes (27 mayo 1638), en *Correspondance*, t. II, pp. 117 y 138.

nifiesta de nuevo ante nosotros su convicción fundamental: la certeza de la matemática no debe cifrarse en la existencia del "vacío", sino que, por el contrario, toda existencia y toda realidad física debe concebirse y determinarse desde el primer momento de un modo que satisfaga las exigencias de la geometría pura.

En el análisis de la acción, este pensamiento cobra todavía mayor fuerza que en la determinación del concepto del ser. Se acusa aquí con toda claridad la distancia que separa a Descartes de la concepción ingenua de la realidad y de su captación directa por medio de la fantasía. Mientras que para ésta, según hemos podido seguir históricamente en detalle, el acaecer causal sólo tiene un sentido cuando se parte del supuesto de la total animación de las cosas, Descartes, por el contrario, concibe la vida solamente como un caso especial de las leyes matemático-mecánicas; mientras que allí hay que dotar al universo de sensación para hacerlo interiormente comprensible, aquí se llega a la misma finalidad por la vía contraria: descartando en todas partes la sensación y negándosela incluso a los animales.

Tal vez no pueda caracterizarse la transformación sufrida por el modo de pensar en su conjunto con mayor fuerza que comparando desde este punto de vista dos figuras como las de Descartes y Giordano Bruno. Entre la concepción del mundo de uno y otro existe todavía bastante semejanza, en lo exterior. En ambos vemos cómo la acción de una parte concreta del universo sobre otra se hace posible mediante la existencia de un continuo "éter universal" y cómo, por tanto, todos los cambios físicos y químicos emanan, en último resultado, del contacto y del impulso entre partes materiales inmediatamente cercanas las unas a las otras. Sin embargo, los motivos que en Descartes apoyan y razonan esta concepción de conjunto son ya totalmente nuevos. Todo antropomorfismo ha quedado eliminado; no se trata ya de penetrar en el acaecer interior y de revivir, en cierto modo, sus sensaciones, sino simplemente de descubrir la ley que regula el tránsito de la causa al efecto. Del mismo modo que en la geometría determinábamos la variedad de las formas refiriéndolas a un sistema fijo de coordenadas, aquí creamos la misma unidad sistemática con respecto a los cambios al concebir como conservada invariablemente, en todo cambio, una determinada "cantidad de movimiento".

Establecida como primera premisa esta *identidad matemática*, ello nos permite penetrar ya de lleno en el mecanismo lógico de la causalidad, ya que sólo hemos descubierto con ello el hecho de que una determinada velocidad desaparece en una de las masas para reaparecer en otra, redistribuyéndose por tanto la cantidad fundamental de "movimiento". Pero las diferencias entre las masas pueden expresarse, desde el punto de vista científico, puramente por medio de la diferencia de los números que acusan la magnitud y la dirección de las trayectorias espaciales, lo que quiere decir que el análisis no deja subsistentes en el concepto de "causa", a la postre, otros elementos integrantes que los de la aritmética y la geometría.<sup>42</sup> Es sabido, y no necesitamos detenernos a examinarlo, cómo esta concepción fundamental influyó hasta en los problemas más concretos de la física y cómo fué conquistando progresivamente el campo de la biología, y muy especialmente el de la fisiología.

Recordando las aseveraciones con que comienzan las *Reglas* y en las que Descartes nos dice que el intelecto es una unidad indivisible y que la variedad de los problemas sobre los que se proyecta no le hace cambiar interiormente en lo más mínimo, lo mismo que la luz del sol no cambia para nada por la acción de los objetos que ilumina, vemos cómo aquellas ideas han ido cobrando, entre tanto, cuerpo y forma.

"Las ciencias" —escribía en su diario Descartes, a la edad de veintitrés años— "aparecen ahora cubiertas por una máscara, y sólo cuando hayamos arrancado ésta brillarán ante nosotros en toda su belleza. A quien abarque con la mirada la *cadena de las ciencias* no le será más difícil dominarlas todas en el espíritu que retener la *serie de los números*".<sup>43</sup>

Toda la trayectoria filosófica de Descartes viene a ser como la realización de esta promesa. La máscara que nos impide ver la verdadera faz de las ciencias es el *objeto especial* al que se consagran. Pues bien, el arte del método consiste en redescubrir por debajo de esa superficie el carácter fundamental común del *saber*. Es la *función* unitaria del conocimiento la que hace que cada

<sup>42</sup> Sobre el problema en su conjunto, v. *Descartes' Kritik*, pp. 28 s. Sobre el "concepto de masa" en Descartes, cfr. pp. 53 ss.

<sup>43</sup> *Cartesii Cogitationes privatae*. Foucher de Careil, p. 4.

saber lo sea. Lo mismo que todos los números brotan de una *operación* exactamente determinada, que es la de la numeración, todos los conocimientos especiales se obtienen y sólo pueden obtenerse por medio del "método"; y así como aquí el camino conduce a lo ilimitado, aunque la *dirección* del progreso aparece trazada de antemano de un modo preciso e inequívoco, así también, sin cerrarnos a la plenitud infinita de la *experiencia*, debemos aspirar a dominarla por medio de un plan y un bosquejo fijo y predeterminado del pensamiento.

Nos encontramos aquí ante un nuevo problema: ¿qué valor debe atribuirse a la *experiencia* y qué significación puede ésta reclamar para sí, dentro de la totalidad del método?

De la respuesta que se dé a esta pregunta depende el juicio histórico y objetivo que haya de recaer acerca de la teoría cartesiana de la ciencia. Si esta teoría no demuestra que sirve para abordar los problemas empíricos, si no ofrece un punto de apoyo y un asidero por medio de los cuales pueda tomar contacto con los hechos de la observación, no pasará de ser un castillo especulativo en el aire y será, en el mejor de los casos, una forma puramente ideal sin contenido ni aplicación materiales.

Aunque Descartes no quiera *partir* de la variedad y la *particularidad* de las cosas, no cabe duda de que todo el conocimiento tiende, en última instancia, hacia ellas. De aquí que el plan general de las *Reglas* admita, junto a la lógica de la matemática, una especial *lógica de la experiencia*, es decir, junto a los problemas físico matemáticos, "perfectamente determinados", otra serie de problemas para cuya solución no tenemos más remedio que recurrir al *experimento* y a los resultados de éste.<sup>44</sup>

Sin embargo, Descartes no llegó a escribir la tercera parte de la obra, que habría de consagrarse, según el plan, a desarrollar esta idea; el manuscrito se interrumpe al llegar precisamente a este importante punto. Es posible que fuesen razones de orden interior las que impidieron a Descartes continuar la obra tal como la había

<sup>44</sup> Cfr. acerca de esto, Berthet, "La méthode de Descartes avant le Discours" (cuaderno especial de la *Revue de Métaphysique et de Morale*), pp. 399 ss. Nosotros no podemos, sin embargo, como señalamos en el texto, admitir la contraposición que Berthet establece entre la teoría de la experiencia contenida en las *Reglas* y la expuesta en los escritos posteriores.

concebido. Cuando escribió las *Reglas* tenía ya claramente ante sus ojos, por lo menos en sus lineamientos fundamentales, su geometría; en cambio, su física no pasaba de ser un proyecto pendiente de ejecución. Hasta el año 1629 —animado por una pregunta acerca del problema de los "soles secundarios"— no se vuelve hacia la observación de los fenómenos físicos, que hace extensiva enseguida, en general, a los campos más importantes de los hechos naturales, hasta llegar en su obra *Le Monde*, a una explicación mecánica completa y universal del cosmos.<sup>45</sup> Los estudios que poco a poco van desarrollándose y desgajándose de esta obra fundamental —principalmente la *Dióptrica* y los *Meteoros*— le brindan enseguida ocasión para exponer y corroborar su teoría de la experiencia a la luz de un ejemplo concreto. Y es muy posible que estos estudios le llevaran a la conclusión de que no necesitaba ya reanudar el hilo de sus investigaciones abstractas allí donde lo había abandonado en las *Reglas*. A estos ensayos debemos, pues, atenernos para llegar a formarnos una idea de la teoría especial del método, en Descartes, con respecto a la física; en efecto, si los cotejamos con las alusiones contenidas en la primera parte de las *Reglas*, las que su autor llega a redactar, vemos cómo unos y otras se corroboran y complementan mutuamente.

*Intuición* y *deducción* son los dos medios fundamentales del espíritu que la obra, desde sus primeras páginas, presenta como los requisitos primeros e inexcusables de todo auténtico saber. Cualquier otro camino tiene por fuerza que antojárenos sospechoso y falaz. Donde no podamos llegar a la misma evidencia incondicional que encontramos en los objetos de la matemática pura, preferible es desistir de seguir investigando que exponerse al peligro de caer constantemente en el error. Más vale, en efecto, renunciar a encontrar la verdad que empeñarse en llegar a ella sin un método seguro: el espíritu acostumbrado a moverse en las tinieblas no se fortalece, sino que, por el contrario, se debilita y extravía hasta que acaba por perder totalmente la capacidad visual de la razón y la "luz natural". Por eso no debemos dirigir la mirada hacia ningún objeto cuya luz no emane directamente de esta fuente

<sup>45</sup> Cfr. acerca de esto la correspondencia de Descartes de los años 1629 y 1630; especialmente, *Correspondance*, t. I, pp. 22 s., 70 y *passim*.

de todo conocimiento, que no pueda llegar a comprenderse por medio del vehículo *racional* y necesario de los primeros fundamentos evidentes. Todo saber tiene que proceder necesariamente de lo simple a lo complejo, de las causas a los efectos.<sup>46</sup> La *experiencia* no puede llegar a esclarecernos nunca por completo la naturaleza de un proceso complicado y complejo, puesto que la respuesta que está en condiciones de darnos es siempre, de por sí, necesariamente multívoca, teniendo que recurrir al concepto puro para que éste la interprete y la aclare.

Y, sin embargo, Descartes no contrapone a la observación sensible, ni mucho menos, el viejo ideal *escolástico* del saber "apriorístico". Ya hemos visto por el ejemplo del *imán*, cómo toda la investigación se encauzaba aquí única y exclusivamente hacia la interpretación y la deducción de los *fenómenos*. Es la verdad del *fenómeno* y sólo ella la que se trata de determinar; la explicación "a base de las causas" no es otra cosa que la deducción partiendo de una *ley* universal. Quien pretenda ir más allá, confiando poder penetrar en el "interior" de los acaecimientos, es como si confiase, en realidad, en llegar a estar dotado algún día de un nuevo sentido o en recibir la inspiración o la revelación divina.

"Debemos considerar como logrado lo que el espíritu *humano* le es dable alcanzar cuando hayamos llegado a descubrir y a distinguir y conocer claramente una combinación de elementos y naturalezas conocidas capaz de producir de por sí los mismos *efectos* que se *manifiestan* en el *imán*".<sup>47</sup>

La idea expresada en términos generales aquí aparece desarrollada y confirmada muy detalladamente y con toda precisión en la *Dióptrica*. No tenemos porqué preguntarnos qué es la luz y si en realidad consiste solamente en el movimiento, o no; nos basta con saber que esta hipótesis es suficiente para poder deducir de un modo satisfactorio todas las cualidades de hecho de este fenómeno y todas sus características, tal como nos la ofrece la observación.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> *Regulae*, II, III, IV, especialmente pp. 8 s.

<sup>47</sup> *Reg.* XIV, p. 49.

<sup>48</sup> *Dióptrica*, I (*Oeuvres*, t. VI, p. 83); *Correspondance*, t. IV, pp. 689 y *passim*.

Vemos, pues, cómo se determinan y explican aquí, de un modo preciso, las relaciones entre la experiencia y el pensamiento. En las *Reglas*, Descartes se burla de la opinión de aquellos "filósofos" que dan de lado al experimento y creen que la verdad puede salir directamente de su cerebro, como Minerva de la cabeza de Júpiter.<sup>49</sup> Es empeño vano el de querer sustraerse a la observación, cuando se trata de averiguar las causas naturales de las cosas; pero claro está que no se trata tampoco simplemente de recoger y seleccionar los resultados del material que nos ofrecen los sentidos.

Nuestra investigación tiene que ir dirigida a obtener deductivamente de los componentes simples *combinados por nosotros mismos*, de las condiciones por nosotros creadas, un resultado que corresponda totalmente a los fenómenos. No recogemos indistintamente todos y cada uno de los hechos que la observación nos ofrece, sino que nos esforzamos por adelantarnos a las síntesis de la naturaleza con la síntesis de los elementos *discursivos* simples, siendo la coincidencia con los fenómenos precisamente lo único que puede asegurarnos la verdad de una determinada hipótesis. La "experiencia" se convierte así, por sí misma, en la comprobación y la documentación de la *actividad* del espíritu: es el *análisis* el que le señala el camino.

Este pensamiento se destaca con toda claridad en la conocida investigación metodológica que Descartes lleva a cabo en uno de los problemas fundamentales de su óptica. Se trata del problema de establecer en términos generales las relaciones entre el ángulo de incidencia y el ángulo de refracción, ante el cual no puede llevarnos a la meta ni el método "apriorístico" de la filosofía escolástica ni la experiencia directa. Empezamos por no saber, en efecto, desde qué punto de vista determinado debemos considerar el caso complejo y qué momento concreto debe destacar e investigar la observación. Se trata, por tanto, de establecer ante todo una condición simple de la que pueda depender la relación investigada; para ello, hay que fijar hipotéticamente la circunstancia especial que acompaña como consecuencia a la refracción.

Plantado así el problema, dirigimos enseguida la atención a

<sup>49</sup> *Reg.* V, p. 13.

la *diferente densidad de los medios*, como al único fundamento de la distinción. El modo como debemos explicar, luego, los cambios sufridos por la velocidad de un rayo de luz al pasar a un medio más denso, dependerán de la idea que nos formemos de la naturaleza de la *luz* misma, idea que se hallará condicionada, a su vez, por nuestro modo de concebir la acción de una *fuerza natural* en general. Por donde el problema que aparentemente formaba una unidad acaba reduciéndose para nosotros a una trama de diferentes hilos, múltiplemente entrelazados. Sólo cuando hemos ido separándolos y examinándolos uno por uno, es decir, cuando hemos penetrado de lleno en la estructura *lógica* interna del problema, podemos abordar la experiencia, para consultarla. En efecto, sólo puede haber una experiencia *segura y unívoca* tratándose de relaciones totalmente "simples" y "absolutas", que no pueden ya contener ni ocultar ninguna circunstancia concomitante que sea, por principio, ajena a nosotros.<sup>50</sup> El análisis discursivo de las condiciones parciales decide cuál es el punto de la investigación en que puede intervenir con razón y con resultado positivo el experimento.

Así, por ejemplo —para destacar solamente uno característico—, para explicar el fenómeno del arcoiris, Descartes parte del hecho de que las *condiciones* de este fenómeno no se dan solamente en el cielo, sino en todos aquellos casos en los que, como ocurre por ejemplo en los surtidores, podemos observar una combinación de rayos de luz y gotas de agua. Tomando en consideración, además, que estas gotas son redondas y que su *magnitud* absoluta no influye para nada en el fenómeno de que se trata, se da cuenta de que su observación no debe proyectarse directamente sobre el mismo arcoiris, sino crear previamente un *modelo* sobre el que puedan estudiarse todas las condiciones y las diversas fases del problema, para lo cual llena de agua una bola de cristal perfectamente translúcida y estudia en ella los fenómenos que se producen al traspasarla los rayos de luz. Los resultados así obtenidos se trasladan luego al fenómeno real. Se trata de una nueva aplicación del método "analógico", cuya acción podemos seguir

<sup>50</sup> Reg. VIII, pp. 21 s. (Cfr. acerca de esto y de lo que sigue Descartes' Kritik, pp. 70-75).

de un modo general en la fundamentación conceptual de la *física*.<sup>51</sup>

En realidad, toda auténtica inducción científica presupone un "modelo" de esta clase y, en cierto modo, un experimento mental anterior. Puede darse, ciertamente, el caso de que fallen todos los medios del análisis y la observación, de que el problema sea insoluble para nosotros, a base de los medios de investigación de que hasta el presente se dispone. Pero tampoco esta conciencia deberá ser interpretada por nosotros, allí donde se dé, simplemente como una muestra de la impotencia del espíritu, sino al mismo tiempo como un signo de su vigor originario, como la prueba de que es capaz, ahora, de penetrar plenamente en las razones que entorpecen su desarrollo ulterior, lo que le permite fijarse a sí mismo los límites de su actuación. La conciencia de la *limitación de nuestro entendimiento* forma también parte de la ciencia, en no menor grado que el conocimiento que nos revela el ser positivo de las cosas.<sup>52</sup>

Junto a los dos métodos originarios de la *intuición* y la *deducción*, que, según las aseveraciones iniciales deben delimitar y abarcar la totalidad del saber, aparece en el transcurso de las Reglas un tercer método, que Descartes llama el de la *enumeración* o *inducción*. Cuando no podamos descubrir directamente un nexo deductivo entre dos términos cuya relación investigamos, lo primero que tenemos que hacer es medir y agotar la extensión de un concepto *dividiéndolo* totalmente en sus variedades. Si tratamos de demostrar, por ejemplo, que el "alma racional" carece de corporeidad, bastará con que dividamos los cuerpos en determinadas *clases*, llevando a cabo la prueba exigida con respecto a cada una de ellas; si nos proponemos demostrar que el contenido del *círculo* representa un máximo entre todas las figuras de la misma extensión, no necesitamos examinar por separado todos y cada uno de los casos concretos y todas las formas posibles, sino que podemos limitarnos a considerar determinados casos, los más importantes, generalizando el resto por vía de "inducción".<sup>53</sup>

<sup>51</sup> "Les Meteores", Discours, VIII (*Oeuvres*, t. VI, pp. 325 ss.). Cfr. Liard, Descartes, p. 30, y las observaciones de Poisson, citadas allí.

<sup>52</sup> Reg. VIII, p. 21 y 25.

<sup>53</sup> Reg. VII, pp. 18 s.



En este ejemplo, el nuevo método es referido a un campo que vale de por sí como el modelo de los nexos puramente *deductivos*. La "enumeración" no es, en realidad, otra cosa que la fase previa de la deducción, el medio de que nos valemos para someter y hacer accesibles al método deductivo problemas que por el momento no conocemos en cuanto a sus conexiones necesarias.<sup>54</sup> No se trata de recorrer *todas* las variedades y especies de un concepto, sino de destacar los casos *típicos*, es decir, todos aquellos que estamos seguros de que contienen los elementos decisivos, verdaderamente determinantes en cuanto al resultado. Y el llamado a decidir qué casos deben ser considerados, en este sentido, como típicos es, según hemos visto, el *análisis* discursivo precedente. De aquí que el *valor de conocimiento* atribuido a un determinado experimento no depende tanto de la *frecuencia* con que podamos repetirlo con idéntico resultado, sino de que estemos seguros de haber descartado en él todas las circunstancias accesorias que le son extrañas, para retener tan sólo y destacar de un modo sustantivo las condiciones fundamentales y esenciales que lo determinan. En la auténtica "experiencia" se entrelazan y combinan, así, el factor deductivo y el inductivo: ambos son, simplemente, dos aspectos distintos de un mismo "método", que forma de por sí una unidad.

En general, el pensamiento, antes de abordar lo particular y lo concreto, empieza construyéndose un "mundo posible", que él mismo se crea a base de los materiales puros de la matemática. Al principio, prescinde de la realidad determinada y concreta, para fijarse solamente en aquellas leyes generales que emanan de las ideas innatas de nuestro espíritu y a las que necesariamente atribuimos una vigencia tan universal, que esperamos y no podemos por menos de esperar encontrarlas confirmadas "en cualquier de los mundos que pudiera crear Dios".

Este carácter tienen, entre otros, el principio de la conservación de la cantidad de movimiento o el principio de la *permanencia* de la velocidad en cuanto a magnitud y a dirección. Para cerciorarse de toda la significación de estos principios, debemos

<sup>54</sup> V. acerca de esto y, en general, sobre el concepto de la experiencia en Descartes, Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie*, Marburgo, 1882, pp. 8 ss., 110 ss., y Liard, l. c., libro I, cap. 4.

"abstraernos por breve tiempo de la realidad inmediata que nos rodea" y volver la atención hacia otra, que hacemos *brotar* progresivamente ante nuestro propio espíritu. No es que se trate de reproducir así el modo como han sido efectivamente creadas las cosas: lo importante y lo suficiente para los fines perseguidos es que nuestro *intelecto* no disponga de ningún medio mejor para llegar a comprenderlas y a dominarlas.<sup>55</sup>

Claro está que, por muy evidentes y necesarias que sean todas las conclusiones que obtengamos por este camino, no podemos tener ninguna garantía de que encuentren una *aplicación* exacta en los fenómenos de la realidad, de que las condiciones que hipotéticamente tomamos como base aparezcan nunca reunidas en ésta y determinen de este modo el resultado previsto. Para poder estar seguros de esto, tenemos que salir del mundo ideal del concepto que hasta ahora hemos hecho surgir ante nosotros y volver a la existencia *empírica*, para buscar en ella el entronque necesario.

La percepción, aunque no se cuente entre los "fundamentos" de la física, formula sin embargo el *problema* último que se le plantea al conocimiento de la realidad y es la encargada de realizar una selección entre la multitud de las conclusiones deductivas, todas ellas de por sí igualmente posibles y "verdaderas". La parte teórica de la física —como Descartes lo expone, sobre todo, a la luz del ejemplo de la astronomía— debe complementarse, "según el método baconiano", mediante una exposición puramente descriptiva del material dado.<sup>56</sup> Toda vez que los principios que colocamos a la cabeza son tan fecundos y tan universales que se *desprende de ellos mucho más* que los fenómenos contemplados por nosotros en este mundo visible, es necesario comenzar por una breve descripción de estos mismos fenómenos, no para emplearlos como *medios de prueba*, sino para seleccionar los innumerables efectos que pueden derivarse de las mismas causas, trazando a nuestro espíritu y a nuestras investigaciones una determinada dirección.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> *Le monde*, caps. VI y VII; *Discours de la Méthode*, parte V, *Oeuvres*, t. VI, pp. 41 ss., 45.

<sup>56</sup> Carta a Mersenne (10 mayo 1632), en *Correspondance*, t. I, p. 251.

<sup>57</sup> *Principia philosophiae*, III, 4.

El ideal formulado por Descartes cuando dice que, en física, no le basta ninguna prueba que no encierre una *necesidad lógica*, con excepción de las simples *verdades de hecho* que sólo la experiencia puede suministrar, como por ejemplo, la de que nuestra tierra sólo posee un sol y una luna,<sup>58</sup> no excluye el reconocimiento del experimento metódico. Esta necesidad a que Descartes se refiere no mana —como expresamente hace resaltar en otro sitio— de conceptos generales y vacuos, sino de los principios determinados de la *matemática*. Y cuando añade que estos principios no nos enseñan tan sólo cómo son, posiblemente, las cosas, sino que nos permiten, además, *demostrar* que no podrían comportarse de otro modo,<sup>59</sup> esta afirmación corresponde exactamente a las tesis con que Galileo había formulado la misión de la ciencia (v. *supra*, pp. 356, 362).

Los fenómenos son “demostrados” y comprendidos por medio de las hipótesis matemáticas, pero su explicación y su predicción de la futura *experiencia* deben ser demostradas precisamente por sus resultados efectivos. Los adversarios escolásticos de Descartes veían en esta condicionalidad mutua entre los principios y las consecuencias un *círculo vicioso*, pero él, en cambio, la considera como la esencia y el progreso de la ciencia misma. En esto precisamente estriba el problema: en derivar los resultados complejos de las hipótesis fundamentales y, a la inversa, en medir y contrastar los primeros conceptos a la luz de aquellas últimas derivaciones suyas.<sup>60</sup>

Para darse cuenta de cuán fructífera había de demostrarse esta concepción filosófica fundamental en cuanto al desarrollo de las ciencias empíricas, basta con abrir una de las obras fundamentales de la física moderna, el “*Traité de la Lumière*”, de Christian Huyghens. Esta obra, en la que por primera vez se desarrolla la teoría ondulatoria de la luz, es decir, una “hipótesis” de importancia car-

<sup>58</sup> Carta a Henry More (5 febrero 1649), en *Correspondance*, t. V, p. 275.

<sup>59</sup> “Pour la Physique, je croirois n'y rien savoir, si je ne savois que dire, comment les choses peuvent être, sans démontrer qu'elles ne peuvent être autrement, car l'ayant reduite aux lois de mathématique, c'est chose possible”. Carta a Mersenne (11 marzo 1640), *Correspondance*, t. III, p. 39.

<sup>60</sup> Discours de la Méthode, VI (*Oeuvres*, t. VI, pp. 76 ss.); carta a Morin (13 julio 1638), en *Correspondance*, t. II, pp. 197 ss.

dinal, describe su método casi con las mismas palabras que Descartes. Las pruebas por ella desarrolladas poseen —nos dice el propio Huyghens—, si no la misma certeza, por lo menos una *probabilidad* que en nada desmerece de las rigurosas demostraciones de la geometría:

“Tal ocurre, sobre todo, cuando las conclusiones a que se llega partiendo de las premisas de estos principios se hallan en perfecta consonancia con los fenómenos que conocemos de la experiencia; principalmente, cuando su número es grande y, sobre todo, cuando nos representamos y prevemos nuevos fenómenos deducidos de la hipótesis establecida, encontrándonos con que el resultado corresponde a nuestras previsiones. Pues bien, si todas estas pruebas de probabilidad coinciden, no cabe duda de que esta circunstancia tiene que confirmar en alto grado el resultado de nuestra investigación, siendo casi imposible que las cosas no se comporten, sobre poco más o menos, como nosotros las exponemos”.<sup>61</sup>

Huyghens, quien rechaza y combate enérgicamente la física especial de los cartesianos, aprueba y confirma con estas palabras los postulados que Descartes formula con respecto al método de la ciencia empírica. También los *Principios* de Descartes afirmaban, exactamente en los mismos términos, que no debemos esperar que nuestras hipótesis matemáticas se realicen nunca empíricamente de un modo absolutamente riguroso, pero que de ellas va desprendiéndose, en cambio, progresivamente, una “certeza moral” tanto más alta, que nos permite apoyarnos confiadamente en ellas para interpretar y “descifrar” los fenómenos.<sup>62</sup>

Es cierto que, a pesar de ello, el concepto de la *experiencia* lleva inherente todavía, en el conjunto de la filosofía cartesiana, diversas dificultades, pero éstas —ahora ya podemos decirlo— no se refieren tanto a los *fundamentos* como al *desarrollo* especial de la física. De aquí toma pie la crítica de Newton, quien empieza refutando ciertas y determinadas hipótesis fundamentales de los cartesianos, para dejarse arrastrar, a la postre, a la recusación lógica del concepto de hipótesis en general.

Sin embargo, la falla decisiva de Descartes no debe buscarse

<sup>61</sup> Huyghens, *Abhandlung über das Licht*, trad. y ed. por E. Lommel, Leipzig 1890, p. 4.

<sup>62</sup> *Principia philosophiae*, IV, §§ 204 y 205.

en su apreciación de la "hipótesis" como tal, sino en el hecho de que abandone el curso constante y el paciente desarrollo de sus premisas deductivo-matemáticas, para saltar bruscamente a la explicación de una serie de fenómenos especiales, embrollados y concretos.

Esto que decimos se advierte con toda claridad en las reglas cartesianas del *impulso*, en las que se condensa el contenido de toda su física, ya que formulan las leyes especiales del movimiento. Si la deducción procediera aquí con sujeción a las exigencias rigurosas del método, debería tomar como base el principio de la constancia de la cantidad de movimiento, ya probado en términos generales, desarrollando luego sucesivamente a base de él los distintos casos posibles. Habría sido necesario, procediendo así, atenderse a la ecuación unitaria fundamental, para observar tan sólo los cambios que experimenta en la variación de determinados parámetros. Pues bien, en vez de hacerlo así, Descartes enumera en los *Principios* siete casos distintos sin relación alguna entre sí, formulando una ley especial para cada uno de ellos. Si intentamos combinar y entrelazar estos diferentes criterios, vemos que media entre ellos una clara y notoria contradicción. El resultado varía, por ejemplo, según que determinemos directamente el choque de masas iguales conforme a la primera regla o que, partiendo de masas desiguales, y reduciendo gradualmente su diferencia, lleguemos hasta el límite mismo de la igualdad.

Se demuestra aquí, por tanto, como irrealizable aquel postulado que se establecía en las Reglas, según el cual debe pasarse de un problema a otro "en un movimiento continuo del pensamiento", postulado en el que precisamente se apoyará Leibniz, con su principio de la continuidad, para criticar las reglas cartesianas del impulso.<sup>63</sup>

Asimismo se mantiene Descartes infiel a su propio principio de no admitir más que aquellos factores susceptibles de ser determinados fija y unívocamente como *magnitudes*, cuando no reconoce y proclama en toda su generalidad la ley de la conservación de la energía, como lo demuestra el hecho de que conciba la direc-

<sup>63</sup> Reg. VII, pp. 18 ss.; cfr. Leibniz' System, pp. 236 ss.

ción del movimiento como un factor que puede alterarse sin inversión alguna de energía.<sup>64</sup>

Los fundamentos sobre que descansa la física cartesiana son muy sólidos. Si, a pesar de ello, el edificio vacila, hay que atribuirlo a que sus materiales no aparecen siempre trabados con arreglo al esquema y al plan de construcción originariamente trazados por Descartes.

Una nueva y decisiva prueba de ello la tenemos en el juicio de Descartes sobre Galileo, sobre el que continuamente tenemos que volver para señalar las verdaderas fallas de su propia física. Lo que Descartes reprocha a Galileo no es que se entregue a la observación empírica, sino el uso que hace de la "abstracción" y de la hipótesis. Le objeta, por ejemplo, que su ley de la gravedad carece de fundamento porque sólo rige para el vacío, que no se da nunca en la realidad, o le dice que antes de abordar la investigación del movimiento uniformemente acelerado, debió pararse a determinar "qué es la gravedad", objeciones con las que Descartes atenta, en realidad, contra su propia concepción fundamental acerca de lo que son y de lo que significan las premisas en matemática.

Partiendo de los propios principios cartesianos, se ve obligado a reconocer que nuestros conceptos no se corresponden ni pueden nunca corresponderse exactamente con la realidad, ni pueden, por tanto, ofrecer una representación "adecuada" y perfecta de los fenómenos concretos de ésta. El mismo Descartes, en su réplica a las objeciones de Gassendi, expresa con palabras que en punto a fuerza no se quedan por debajo de las de Galileo, el criterio de que jamás podremos llegar a obtener un conocimiento perfecto y exhaustivo, no ya de lo infinito, pero ni siquiera de un fragmento concreto de la realidad, por circunscrito y diminuto que sea (cf. *supra*, pp. 368 ss.).

Sin embargo, no le fué dado a Descartes perseverar en esta

<sup>64</sup> Más detalles acerca de esto, en *Descartes' Kritik*, pp. 58 ss. Sobre lo que sigue, v. pp. 72 ss.

<sup>65</sup> "Non distinguis Intellectionem modulo ingenii nostri conformem... a conceptu rerum adaequato, qualem nemo habet, non modo de infinito, sed nec forte etiam de illa alia re quantumvis parva." *Resp.* V, p. 65; cfr. la manifestación de Galileo acerca de este punto, *supra*, p. 310.

renuncia, en la que se cifraban al mismo tiempo, para Galileo, el sentimiento y la conciencia de la riqueza propia y peculiar del espíritu científico. En Descartes revive una vez más el postulado metafísico de llegar a abarcar y agotar con el pensamiento, de una vez para siempre, toda la extensión del ser. Y como toda fórmula matemática representa tan sólo, necesariamente, una aproximación a la realidad, vemos cómo renuncia frecuentemente, desde el primer momento, a representarse y a exponer los hechos por medio de expresiones cuantitativas exactas.

Un conocedor tan excelente de la filosofía cartesiana como de la historia de la física, Paul Tannery, ha dicho que Descartes estaba casi siempre, objetivamente, en lo cierto al sostener que las teorías físico-matemáticas de su tiempo no reflejaban con incondicional exactitud la realidad empírica concreta, aunque hace a este propósito la paradójica observación de que el error resultó ser, en este caso, más fecundo para el progreso de la ciencia que de la verdad.<sup>68</sup>

Desde el punto de vista de la metodología, el verdadero error consiste, por el contrario, en rechazar y abandonar las verdades abstractas por el hecho de que las condiciones bajo las que estas verdades abstractas rigen no lleguen a darse cuenta totalmente en la realidad empírica. Descartes, en este punto, reincide directamente en el error fundamental de los adversarios aristotélicos de Galileo (v. *supra*, pp. 347, 373). Si se ve embrollado en el juego caprichoso de las hipótesis, ello se debe exclusivamente al hecho de que, a pesar de sus fecundos conatos por el buen camino, no supo afirmar y defender de un modo permanente y con toda consecuencia la razón de ser y la necesidad inexcusable de las auténticas hipótesis. El falso "apriorismo" es solamente aquel que afirma y pretende encontrar una correspondencia directa entre los fundamentos racionales y la experiencia real, tal como nos es revelada por los sentidos.

Para la concepción idealista auténtica, media siempre una distancia insalvable —por extraño que ello pueda parecer— entre la "verdad" y la "realidad". Distancia que va reduciéndose constantemente, es verdad, pero que no llega a desaparecer por com-

<sup>68</sup> Tannery, "Descartes Physicien" (en cuaderno especial sobre Descartes de la *Rev. de Mét.*, pp. 478 ss.).

pleto en ninguna de las fases dadas de la experiencia. La fuerza del criterio fundamental en que se inspira el idealismo se acredita precisamente en el hecho de que esta distancia necesaria a que nos referimos le impide caer en confusión en cuanto a la vigencia de los conceptos que forman las premisas puras.

En cambio, cuando se afirma la total *identidad* entre el concepto y el ser, el pensamiento se halla, quiéralo o no, bajo el conjuro de la *metafísica*, la cual se adelanta siempre a resolver por su cuenta los problemas planteados a todo saber.

Claro está que, ahora, podemos percatarnos ya, interiormente, de por qué Descartes se vió, en última instancia, acuciado a recurrir a este planteamiento metafísico del problema. Para él no se trataba sobre todo, como para Galileo y para Képler, de la investigación exacta de un campo específico de la realidad: lo que a Descartes le preocupa, por considerar que es lo que decide acerca de la suerte de la *ciencia*, es el *concepto de la realidad* misma.

¿Acaso las leyes físicas y matemáticas puras a que nos lleva la deducción habían de seguir siendo, pese a toda su "necesidad", simples *relaciones*, de las que nunca podemos afirmar con seguridad si a ellas corresponde o no un ser en el mundo de los hechos? ¿No hará esto que toda la obra del pensamiento resulte, a la postre, estéril y carente de fundamento?

La lógica y la metódica de las *leyes* —necesariamente tenemos que comprenderlo así— no nos garantizan nunca la *existencia* de las cosas. No hay, pues, más remedio que abrazar otro derrotero, seguir otro camino, un camino nuevo que nos lleve a la solución de este problema.

El tránsito vuelve a operarse imperceptiblemente, impuesto por la necesidad del pensamiento. Y es un rasgo muy singular y característico de la metafísica cartesiana —en cuyo estudio entramos ahora— el que en sus primeros pasos siga manteniéndose perfectamente fiel al "*método*" a que responde y que le da vida.

## II. LA METAFÍSICA

Si de las primeras aseveraciones de las *Reglas* pasamos a la fundamentación de la metafísica que Descartes desarrolla en las *Meditaciones*, inmediatamente se manifiesta ante nosotros, en una

serie de rasgos concretos muy significativos, la íntima afinidad que media entre ambos puntos de vista. Desde el primer momento vemos desarrollarse ante nosotros, aunque formulado de distinto modo, el mismo pensamiento fundamental; hasta podríamos decir que este pensamiento adquiere aquí mayores vuelos, como si al desprenderse de todo contenido científico determinado y específico se hubiese desembarazado de las ataduras que coartaban su libertad y su amplitud.

El análisis matemático nos enseñaba que, para resolver una determinada dificultad, debíamos partir del análisis preciso y a fondo del problema, adentrarnos en él, no recurriendo a ninguna ayuda extraña o externa, sino buscando la solución donde únicamente podemos confiar en encontrarla: en el problema mismo, desintegrado en las condiciones parciales que lo forman (v. *supra*, p. 457).

Pues bien, no tenemos más que proyectar este pensamiento de un modo general, y veremos aparecer ante nosotros, inmediatamente, el tan conocido comienzo de la metafísica cartesiana. La primera verdad fundamental brota siempre de la *duda*; poniéndose a sí mismo *en tela de juicio*, es como el conocimiento adquiere la primera e inquebrantable certeza de sí mismo. Lo proclaman ya las *Reglas*, con referencia al problema socrático fundamental de toda filosofía: la conciencia de la ignorancia encierra ya y garantiza la convicción indudable de la *diferencia entre lo verdadero y lo falso*.<sup>67</sup> En este sentido emplean también las *Meditaciones*, al comenzar, y así debemos comprenderlo, el multívoco concepto del *pensamiento*. Lo que aquí se trata de comprender y razonar no es el ser del sujeto pensante, sino el ser del pensamiento; no se tiende a probar una *existencia*, sino a crear un *criterio* y una pauta de valores. Cualesquiera que sean los medios de que podamos disponer para cerciorarnos de las cosas externas, se acreditarán siempre, a la postre, en cuanto que aspiran a procurarnos un *saber* en torno a los objetos, como medios de la *conciencia*.

"Si nos proponemos, como todo el mundo tiene que hacer por fuerza alguna vez en la vida, examinar todas las verdades a cuyo

<sup>67</sup> *Regulae*, XII, p. 39.

conocimiento llega la razón humana, encontraremos que nada puede llegar a *conocerse* antes que *el entendimiento* mismo, ya que de él depende el conocimiento de todo lo demás, y no a la inversa."

Este criterio, que forma para Descartes el punto de partida de su matemática y de su ciencia de la experiencia, señala al mismo tiempo el origen rigurosamente delimitado y determinado de su metafísica. Nos indica que, antes de poder emprender cualquier investigación objetiva, lo primero es conocer y examinar en una revisión precisa y exacta los "instrumentos del conocer"; y, dando un paso más, sienta el postulado de que no podemos detenernos en esta consideración puramente pasiva, sino que debemos crear por nuestra cuenta los medios y las condiciones del saber. Como el operario que careciendo de toda herramienta tiene que trabajar un material reacio, debe comenzar por proveerse de los instrumentos necesarios para su obra, del martillo y el yunque por ejemplo, así también el intelecto, no debe entregarse inmediatamente a las disputas entre los filósofos, ni siquiera a los problemas de la matemática, sino ante todo cerciorarse de su propia verdad y de su propia capacidad. La razón no puede comenzar por otro objeto ni por otro proyecto que la razón misma.<sup>68</sup>

Ni puede existir tampoco la menor duda, partiendo de los primeros fundamentos del método, en cuanto al modo como se obtiene y afianza, por parte del pensamiento, esta certeza fundamental de sí mismo. Para Descartes, es claro y evidente, por los principios mismos de su teoría de la ciencia, que el *silogismo* no puede llegar a crear nunca conocimientos nuevos en cuanto al contenido, sino simplemente desarrollar y esclarecer los comienzos ya *dados* (v. *supra*, pp. 454 ss.).

De aquí que considere como un síntoma de confusión el punto de vista de quienes sostienen que aquella primera fundamentación, que la afirmación contenida en las palabras "Yo pienso", presupone ya una determinación abstracta del concepto de pensamiento en general. Este comienzo *ontológico* estaría, si se admitiese como válido, en contradicción directa con el método que se nos ha revelado en el ejemplo de la *matemática*. No se trata de deducir de un concepto general y abstracto la certeza de lo

<sup>68</sup> V. *Reg.* VIII, pp. 22 ss.

concreto: por el contrario, podemos y debemos partir de una relación plenamente determinada, que captamos intuitivamente, para emplearla como medio y elemento en la construcción de las relaciones complejas.

Tomando como pauta el esquema medieval de los antagonismos que se manifiesta en la disputa de los universales, diríamos que Descartes, por mucho que recalque la pura función del concepto y su generalidad, es un "nominalista" riguroso y consecuente.<sup>69</sup> El camino psicológico de formación de los conceptos procede de lo particular a lo general; sólo en los ejemplos concretos podemos cobrar directamente conciencia de las relaciones dotadas de validez general, que luego, una vez conocidas, podemos desligar de este nexo de dependencia, para sentarlas sobre sus propias bases.<sup>70</sup>

Tampoco el "pensamiento", así concebido el problema, es captado por nosotros como un concepto universal superior que encierre y resuma en sí los múltiples y diferentes "modos" y categorías de la conciencia, sino como una "naturaleza especial", como un acto individual y concreto.<sup>71</sup> El "pensamiento" no es, visto así, un producto de la "abstracción", sino un resultado de la *síntesis*.

Si intentásemos definir la conciencia a la manera de un concepto lógico genérico, tendríamos que seleccionar y agrupar, para lograr nuestro propósito, determinadas *características* genéricas que se repiten en todas y cada una de sus determinaciones. Pero lo *propio* y *peculiar* de ella consiste precisamente en que no puede ser concebida nunca como un conjunto de *cualidades* quietas y constantes de esa clase, sino que sólo podemos comprenderla y retenerla en su *función* directa, en aquello que *nos aporta*. Es la *actividad* del pensamiento y no su "ser" genérico lo que se revela

<sup>69</sup> V., acerca de esto, especialmente, *Principia*, I, § 59. En contra de la derivación silogística del "Cogito ergo sum", v. especialmente *Resp.* VI, p. 155.

<sup>70</sup> V. carta a Clerusier sobre las objeciones de Gassendi: *Medit.*, pp. 143 s.

<sup>71</sup> "Per cogitationem non intelligo universale quid omnes cogitandi modos comprehendens, sed naturam particularem, quae recipit omnes illos modos", etc. Carta a Arnauld, 29 julio 1648, en *Correspondance*, t. V, p. 221. Cfr., acerca de la comprensión "intuitiva" del "Cogito", *Correspondance*, t. V, p. 138 (1648): "Cette connoissance n'est point un ouvrage de notre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée; votre esprit la voit, la sent, et la manie..."

ante nosotros, en su afirmación fundamental. Y Descartes puede afirmar con razón como el verdadero mérito de su teoría en contraste con la de los escolásticos, el que no eleva ya las distintas "potencias" del espíritu, mediante una hipóstasis, a otras tantas "pequeñas entidades" que tienen su asiento y su existencia independiente y sustantiva en nuestra alma.<sup>72</sup> Los comienzos de su *psicología* se guían y se gobiernan, como volvemos a ver claramente aquí, por el mismo *ideal de conocimiento* del que brota la nueva *física*.

Y así como en la metodología se planteaba el problema de encontrar la transición continua y segura hacia la determinación del *cuerpo* físico, partiendo de las ideas matemáticas, que no tienen por qué preocuparse para nada de la existencia de su contenido, así también aquí debe la reflexión volverse en seguida de la función y las actividades del pensamiento hacia su *objeto*. Sin un determinado *objeto* sobre el que se proyecte, el mismo pensamiento carecería de punto de apoyo y determinabilidad interior.

Pero, en este punto, debemos comenzar también, antes de poder seguir adelante, con un análisis preciso del *problema* y de su contenido. Debemos preguntarnos qué entiende el pensamiento mismo por el objeto que le es dado: a qué cualidad y a qué naturaleza atribuye el pensamiento el nombre de "existencia". Es evidente que no podemos entender por el "ser" de un determinado cuerpo, por el de un trozo de cera, supongamos, que vemos ante nosotros, el *conjunto de las cualidades sensibles* que en él se reúnen. Estas cualidades pueden variar, todas y cada una de ellas, puede cambiar el color, desaparecer la dureza, esfumarse el olor, etc., sin que por ello dejemos de hablar de la existencia de la misma cosa, sin que dejemos de llamar cera al objeto que tenemos delante. ¿Sobre qué descansa, entonces, esta *identidad*, que retenemos y presuponemos insistentemente, a través y a pesar de todos los cambios que pueden operarse en cuanto a las características perceptibles del objeto?

Para pisar terreno firme, nos vemos obligados a referir mentalmente las determinaciones cambiantes y variables que los sentidos nos transmiten a ciertos *elementos* fijos e inmutables, buscando en éstos el fundamento y la razón de su ser. Por debajo de las

<sup>72</sup> Carta a Mersenne, 16 octubre 1639, en *Correspondance*, t. II, p. 598.

cualidades sensibles "subjetivas" descubrimos, así, sirviéndonos de base, las cualidades "primarias" de la extensión, la forma y el movimiento.

Pero aunque la física pueda contentarse con la *constancia* que aquí se le ofrece, aunque los fundamentos sobre los que el propio Descartes hace descansar la ciencia empírica no condujesen más allá de estos factores fundamentales, el análisis filosófico —que da al pensamiento, de este modo, un sesgo nuevo y decisivo— no puede darse por satisfecho con este resultado. Después de haber reducido el trozo de cera al concepto de "algo extenso, dúctil y móvil", no puede dar por resuelto el problema, sino que éste se le plantea de nuevo al filósofo, con mayor alcance. No cabe duda, en efecto, que la cera, sin dejar de ser lo que es, puede adoptar innumerables formas y magnitudes distintas, lo que quiere decir, evidentemente, que no es en estas formas, en ninguna de ellas por separado ni en todas juntas, donde reside lo que hace de la cera, bajo cualquiera de ellas y bajo todas, uno y el mismo objeto.

El postulado según el cual deben recorrerse, una tras otra, aquellas diversas fases concretas del cambio, compendiándolas en un todo, encierra ya una contradicción interna, puesto que la variedad que aquí se nos ofrece es, por definición, infinita e inagorable. No es, por tanto, la *fantasía de los sentidos* la que puede suministrarnos y hacer que nos representemos la unidad buscada, sino que ésta tiene que ser, necesariamente, obra del "*entendimiento puro*". Sin la acción de éste, que es el encargado de referir a un centro común las múltiples, variadas y sucesivas representaciones concretas, manteniéndolas así en cohesión consigo mismas, se vendría también por tierra el concepto del *objeto*. No podemos hablar del "ser" de la cera sin dar con ello por supuesta, como postulado esencial, aquella "mirada del espíritu".

"Il faut demeurer d'accord que je ne saurois pas même comprendre par l'imagination ce que c'est que ce morceau de cire et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le comprenne. . . Ma perception n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle étoit auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent."

Solamente ahora, después de haber descubierto y encontrado de nuevo el concepto del *pensamiento* sobre la base del *concepto de la cosa*, considera Descartes probada a satisfacción la tesis sentada en las Reglas de un modo general, a saber: que el conocimiento de nuestro espíritu es más originario y más cierto que cualquier otro, ya que no podemos llegar a concebir ningún objeto sin confirmar con ello nuestro propio ser pensante y cerciorarnos indirectamente de su existencia.

Y son también las obras científicas principales las que ilustran y precisan el resultado a que en este punto nos ha conducido el análisis filosófico. La teoría cartesiana de la percepción, tal como se contiene en la *Dióptrica*, toma como punto de partida la destrucción del prejuicio de que el conocimiento de las cosas exteriores le es suministrado al espíritu por medio de *imágenes* que se asemejan en todas sus partes a los objetos de que proceden. Lo que tiene que mediar entre la sensación y el objeto no es esta coincidencia material, sino una interdependencia funcional por virtud de la cual a todo cambio del contenido objetivo corresponde una diferencia en cuanto a la percepción. Así como el método reducía todos los cuerpos físicos al criterio único de la extensión, no para negar todas sus demás peculiaridades cualitativas, sino para poder representárselas *simbólicamente* por medio de *diferencias puras* de magnitudes, así ahora no nos preguntamos ante todo, todavía, cómo se combina en nosotros el ser real de los cuerpos con el ser de las sensaciones, sino que nos contentamos con descubrir las mutuas relaciones armónicas y la *correspondencia* unívoca entre ambos momentos.

Del mismo modo que un dibujo de perspectiva reproduce con mayor fidelidad y exactitud las características del objeto dibujado, precisamente por el hecho de renunciar a presentar el original en todas y cada una de sus cualidades y *dimensiones* concretas, así también el lenguaje simbólico de las percepciones será tanto más claro y perfecto si no se empeña en imitar las cosas en todo su contenido material, sino que se limita a expresar analógicamente sus relaciones.<sup>73</sup>

Con ello, queda superada en principio la teoría escolástica de la percepción, que, bajo los más diversos ropajes y modalidades,

<sup>73</sup> Dioptrique, I y IV; Oeuvres, t. VI, pp. 85 ss., 112 s., 130 y passim.

sigue imperando todavía por doquier en los comienzos de la filosofía moderna. Basta fijarse en un pensador tan moderno como Gassendi para darse cuenta de lo fuerte y lo profunda que la influencia de esa teoría seguía siendo en tiempo de Descartes. Gassendi aduce contra el punto de partida cartesiano de la *conciencia de sí mismo* la significativa objeción de que no poseemos un conocimiento verdadero de nuestro propio ser, ya que la condición de todo conocimiento es que una *cosa* actúe desde fuera sobre nuestro espíritu, evocando y dejando en él una determinada imagen, una "species" de sí misma.<sup>74</sup>

La gran falla de esta concepción consiste en empezar sentando dogmáticamente una hipótesis metafísica, una interdependencia real entre el espíritu y las cosas, para explicar, partiendo de ella, el acto del conocimiento. En contraste con esto, la tendencia fundamental de Descartes es, por el contrario, la de partir de la "idea" clara y distinta, que es para él lo inmediatamente cierto, para proceder a base de ella hacia los predicados acerca de las relaciones de lo real.

Es el *juicio del entendimiento* el que convierte en objetos e interpreta y aclara como tales las sensaciones inmediatamente dadas, las cuales no representan de por sí más que simples "signos". También la distribución y la agrupación de los datos de las sensaciones en el espacio, la "localización", que nos permite hablar de la situación de los objetos y las distancias entre ellos, es siempre —como expone asimismo la *Dióptrica*— obra del intelecto y de la deducción racional.

Los sentidos en cuanto tales no nos dicen nunca nada, ni en lo positivo ni en lo negativo, acerca del ser: no pueden errar ni rectificar el error, ya que carecen de toda pretensión que trascienda de las "impresiones" directas y momentáneas. La "verdad" y la "falsedad" son predicados y puntos de vista que crea y aplica solamente el intelecto. Hasta en los casos en que nos parece que corregimos y reajustamos los datos suministrados por un sentido guiándonos por los de otro, como cuando nos percatamos por el tacto de que sigue estando derecho el bastón que según la impresión del ojo se quiebra al introducirse en el agua, es en realidad el entendimiento y sólo él quien emite el fallo, después de haber escu-

<sup>74</sup> *Objecti*, V, pp. 23 s.; v. *supra*, n. 6.

chado todos los "fundamentos" racionales alegados por las percepciones contradictorias.<sup>75</sup>

"La vista de por sí no nos da más que imágenes, el oído no nos administra otra cosa que sonidos; por eso, cuanto concibamos, junto a estos sonidos y aquellas imágenes, como el *contenido* a que nos remiten, no puede estar representado sino por las ideas, las cuales sólo pueden provenir de nuestra misma *capacidad de pensamiento* y a las que podemos denominar, por tanto, ideas innatas, es decir, potencialmente contenidas en nosotros."<sup>76</sup>

Queda claramente señalado, así, el *camino del análisis psicológico y epistemológico del concepto de la cosa* que más tarde seguirá, sobre todo, Berkeley. Es cierto que este pensador, en vez de invocar la *actividad* del espíritu en la síntesis de las percepciones, se remite a la función de la *memoria*, pero tampoco esta concepción parece haber escapado a la perspicacia de Descartes, quien, en cierto modo, parece adelantarse a ella y cerrarle el paso de antemano.

Señala, en efecto, expresamente, que la función de la memoria presupone ya de por sí la cooperación del "entendimiento puro". No basta, nos dice, que el cerebro conserve y retenga determinadas "huellas" de impresiones pasadas; hace falta que estos recuerdos se pongan en relación con todos los demás contenidos y sean comparados con ellos en cuanto a su posición y ordenación *en el tiempo*. Además de conservar en el recuerdo el contenido material de una representación, es necesario determinar y retener también el *momento* en que se produjo, para que podamos hablar del "recuerdo" de imágenes y representaciones anteriores, lo cual presupone que sepamos *distinguir* entre los contenidos nuevos y los procedentes del pasado, distinción que sólo puede ser obra del intelecto.<sup>77</sup>

Claramente se perfila aquí el método seguido consecuentemente por Descartes frente a las objeciones del sensualismo y que es, realmente, el único método radical y decisivo: como antes en las sensaciones directas de los sentidos, se destaca y pone al desnudo ahora en la capacidad de la "memoria" un factor que

<sup>75</sup> *Responiones*, VI, p. 164.

<sup>76</sup> *Notae in Programma quoddam*, etc., p. 186.

<sup>77</sup> Carta a Arnauld (29 julio 1648), en *Correspondance*, t. V, pp. 220 s.



descansa sobre la relación pura de unidad del pensamiento. Ni nuestra imaginación ni nuestros sentidos pueden permitirnos jamás —como dice el *Discours de la méthode*— cerciorarnos de una cosa, si nuestro entendimiento no coopera con ellos. Solamente el *juicio* crea y garantiza la existencia objetiva que la concepción ingenua y cotidiana cree contenida directamente en las meras sensaciones.<sup>78</sup>

Este resultado fluye de un modo necesario de las primeras premisas metodológicas sentadas por Descartes y, sin embargo, encierra una peculiar paradoja, si lo cotejamos con el punto de partida de nuestro problema.

Queríamos cerciorarnos de nuestra *existencia* independiente, pero la respuesta que obtenemos parece burlarse de nuestra pregunta. Lo que llamamos la realidad objetiva de un complejo de sensaciones se revela al profundo análisis como un acto del espíritu. No hay escape al círculo en que el "cogito" nos encierra: el camino que parecía que habría de permitirnos con mayor seguridad saltar por encima de las barreras del yo, vuelve a llevarnos en realidad al centro mismo de la conciencia. Por donde toda *verdad* que el pensamiento pueda alcanzar por sus propios medios parece derrumbarse, convertida en una mera ilusión sujeta a ley, en la afirmación de un concepto, despojado de toda realidad externa.

Tenemos que adentrarnos interiormente en esta dificultad y bucear en ella, si queremos comprender el camino que de aquí en adelante habrá de seguir Descartes. Para que nuestro saber no se disuelva en un tropel de relaciones vacuas sin que se apoye en un fundamento originario real, hay que buscar y descubrir en él, por lo menos, un punto en el que se unan y se armonicen entre sí las corrientes antagónicas que aquí se enfrentan. Hay que descubrir dentro del mundo de la conciencia una idea que lleve en sí, directamente, la garantía de la existencia objetiva de su contenido; hay que encontrar un concepto en el que se fundan inseparablemente la entidad y la realidad, la esencia y la existencia.

Es, pues, un problema fundamental del *conocimiento* mismo

<sup>78</sup> *Discours de la Méthode*, IV, *Oeuvres*, t. VI, p. 37; *Meditationes*, II, §§ 21 y 22.

el que nos conduce al *concepto de Dios*, el único que satisface aquellas exigencias. La idea de "la más perfecta de las esencias" lleva en sí necesariamente el ser de esta esencia, ya que el ser no es de suyo otra cosa que una variedad de la perfección. Y así como el concepto del triángulo nos suministra la inquebrantable certeza de que sus ángulos equivalen a dos rectos, así también la existencia de Dios puede deducirse directamente de su pura representación: la negación de uno de estos dos juicios dejaría en nosotros, lo mismo que la de otro, la conciencia inevitable de una *contradicción lógica* interior.<sup>79</sup>

Las anteriores afirmaciones nos retrotraen de lleno al campo de la escolástica. Si nos fijamos solamente en la expresión y la fórmula de la prueba de Dios, en su contenido material directo, no encontraremos, en realidad, ninguna diferencia apreciable entre las afirmaciones de Descartes y la forma tradicional que el argumento ontológico viene adoptando desde Anselmo de Canterbury,<sup>80</sup> la fuerza objetiva de cuyo razonamiento no necesitamos detenernos a rebatir después de la *Crítica de la razón pura*.

Y, sin embargo, son un nuevo *interés* y un nuevo *planteamiento del problema* los que hacen retornar a Descartes al concepto de Dios. Para los escolásticos, la prueba ontológica era, simplemente, el punto de partida y el medio para allanar el camino al dogma

<sup>79</sup> *Meditat.* V, p. 33; *Respons.* I, pp. 61 y *passim*.

<sup>80</sup> Crea, por tanto, necesario afirmar, aunque con ello discrepe de Natorp (*Descartes' Erkenntnistheorie*, cap. III), que son absolutamente ciertas las objeciones opuestas por Kant a la forma definitiva y concreta de la prueba cartesiana de Dios. Natorp se remite, con razón, a la idea de la "totalidad de la realidad" como un punto de coincidencia entre Kant y Descartes, pero en éste no nos encontramos, sin embargo, con el punto de vista "crítico" decisivo de que esta "totalidad" debe interpretarse siempre simplemente como la "idea regulativa" que dirige y orienta los progresos de la experiencia. También el "Cogito" podría compararse, en cuanto a su significado originario, a la "apercepción transcendental": sin embargo, en la prueba de Dios significa ya claramente el yo empírico "finito" del "sentido interior". Por donde Dios es concebido siempre, y en último resultado, como la *causa transcendente* no sólo de las cosas, sino también de los *conocimientos*, lo que equivale a abandonar definitivamente el punto de vista crítico. Cfr., acerca de esto, y como complemento de su anterior exposición, el estudio del propio Natorp, "Die Entwicklung Descartes' von den Regeln bis zu den Meditationen", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1897).

y a las verdades religiosas de la salvación del alma; para Descartes, en cambio, el centro de la investigación lo ocupan la realidad del *mundo corpóreo* y sus leyes *inmanentes*: lo que en última instancia se trata de "probar" no es Dios, sino la "naturaleza"

¿Qué camino le quedaba a Descartes, para cerciorarse de la realidad absoluta de la naturaleza? ¿Podía tomar las sensaciones como punto de apoyo y fiadoras de la realidad; podía deducir directamente de ellas la existencia de las causas trascendentes de las cosas? En este caso, se vendría por tierra toda la crítica ejercida sobre ellas por la duda metódica, se derrumbaría la fundamentación de la ciencia; reincidiríamos en el "error fundamental" de encontrar una semejanza y una correspondencia directas entre las cosas y las percepciones.

La característica y el mérito de las ideas *matemáticas* consiste precisamente en que no tienen por qué preocuparse de la *existencia* de los contenidos que representan, en que a su verdad le tiene sin cuidado el problema de si existen o no cuerpos que correspondan a sus condiciones. Al pasar a la *física* no cambia más que en apariencia este punto de vista del pensamiento. Los principios del conocimiento de la naturaleza son, como los de la geometría, a los que continuamente los equipara Descartes, productos y criaturas del "método", el cual, en su fluir constante, no tolera nunca en modo alguno una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, un salto de la esencia a la existencia.

No hay, pues, más remedio que ir a buscar *fuera* del campo acotado por la experiencia humana y por los principios del conocimiento científico un *concepto claro y distinto del espíritu* en el que se realice aquel postulado.

La fuerza y la seguridad del *análisis* filosófico cartesiano se confirman incluso al llegar a este punto crítico, más allá del cual nos abandona el hilo conductor del método. Los pasos concretos que nos encaminan hacia el concepto de Dios se desprenden los unos de los otros con un rigor perfecto. Frente al conjunto de estos razonamientos no puede haber más que un reparo: el de si —conforme al postulado que las *Reglas* colocan al frente— puede llegar a "comprenderse plenamente" el problema que aquí se plantea, el de si es posible seguir y analizar en sus condiciones el concepto de la "existencia absoluta"

Las *Reglas* prescriben, en efecto, que la indagación debe interrumpirse, ahorrando esfuerzos inútiles, cuando en el proceso de nuestras deducciones lleguemos a un problema que nuestro entendimiento no pueda penetrar hasta el fondo; y añaden que también en este caso, si procedemos así, adquirimos un *conocimiento seguro*, si no del objeto, por lo menos de la *naturaleza humana*, de su condicionalidad y limitación.<sup>81</sup>

Descartes dista mucho, ahora, de mostrar la misma prudencia crítica. Sin embargo, el camino por él recorrido para llegar aquí no fué vano para el desarrollo de la filosofía y de la ciencia. Ya nada ni nadie podrá revocar el resultado de la duda metódica, según el cual todo nuestro conocimiento, siempre y cuando se atenga a los límites marcados por la experiencia y por la ciencia, no puede revelarnos otra cosa que la sujeción de los *fenómenos* a leyes. La razón de que Descartes, por su parte, no pudiera detenerse ante él, la hemos encontrado en su propia teoría de la ciencia. Se ve empujado hacia la búsqueda de nuevos fundamentos metafísicos, porque las hipótesis y las "abstracciones" matemáticas no agotan todo el contenido de la realidad, porque de su *aplicación* no se desprende nunca más que una certeza aproximada. El absolutismo de su *concepto de la verdad* le conduce al absolutismo del *concepto del ser*: por donde hasta en el punto en que falla la *consecuencia* idealista de su pensamiento, sigue brillando, claro y diáfano, el *motivo* idealista del sistema.

Sin embargo, la argumentación *ontológica* de Descartes sólo encuentra su confirmación y su complemento en otra reflexión, que parte del *concepto de lo infinito*. Al encontrar en mí la idea de Dios, como la de una sustancia infinita, omnisciente e ilimitada, conozco al mismo tiempo que *yo mismo*, como ser finito e imperfecto que soy, no puedo ser su creador y arquetipo. El verdadero "original", que contiene y abarca en el ser real todos y cada uno de los rasgos concretos que se dan en esa representación, ha de buscarse más allá de la conciencia.

<sup>81</sup> Reg. VIII, p. 21: "Tunc certo cognoscet se scientiam quaesitam nulla prorsus industria posse invenire, idque non ingenii culpa, sed quia obstat ipsius difficultatis natura, vel humana conditio: quae cognitio non minor scientia est, quam illa quae rei ipsius naturam exhibet."

Nos encontramos aquí, ante todo, bajo un nuevo sesgo y una nueva significación, el concepto de la *conciencia de sí mismo*.

Por "pensamiento" podíamos entender, según los desarrollos anteriores, un conjunto de puras *formas de conexión*, un sistema de principios y *operaciones*, mediante las cuales transformamos los datos de las sensaciones para determinarlos de este modo como el verdadero "ser". La unidad del "intelecto", de la que parten las *Reglas*, era sinónima de la unidad de la ciencia. Sólo ahora adquiere el "cogito" aquel sentido específico que lo enlaza con el ser de la sustancia individual, limitada y finita. Aquel "yo" que no es capaz de comprender el pensamiento de lo infinito como su producto propio, que sólo alcanza a ver en él el eco y la huella de un poder superior, es el yo empírico del individuo.

La *función* general del pensamiento se halla por sí misma al margen de la antítesis de lo "finito" y lo "infinito": tiene que empezar por crear y hacer brotar de sí misma esta antítesis, al igual que los demás conceptos fundamentales. Para poder pensar el yo como una entidad concreta, limitada en su esfera de poder, tengo que empezar por objetivar el acto mismo de la relación y por considerarlo como una cosa entre las cosas. Hecho esto, el paso siguiente se comprende por sí mismo: a cada contenido y a cada acto de la representación debe buscársele ahora una causa y una correspondencia real, toda "realidad objetiva" de la conciencia debe referirse —como reza la fórmula escolástica, que Descartes hace suya, sin modificarla— a una "realidad formal" del ser.

Descartes se remite para justificar esta transición al "axioma" de la *causalidad*, viendo en ella la fuente y el fundamento exclusivo de todo nuestro conocimiento, así sensible como suprasensible, y tal parece como si, en efecto, el desarrollo de su método aborriese el derecho de este proceder. El método desarrollaba el concepto de *causa* con rigurosa consecuencia, deduciéndolo, al igual que el concepto de *materia*, como una forma de la matemática universal. Pero en este origen va implícita, al mismo tiempo, una limitación: la función de aquel concepto consiste en relacionar entre sí con arreglo a ley ciertos estados y acaecimientos *determinados* y *comparables en cuanto magnitudes*.

Sin embargo, tal y como se plantea el principio causal, no apa-

rece la menor posibilidad de semejante conexión. Es cierto que también en este punto intenta Descartes, de modo muy significativo, atribuir vigencia, al menos analógicamente, al concepto de magnitud: la "realidad formal" de la causa exterior, nos dice, no debe ser, en todo caso, *menor* que el efecto que a ella corresponde en el modo de la representación. Trátase, sin embargo, como vemos, de una simple y vaga comparación, que no admite una comprobación exacta ni puede ser reducida a una medida de unidad.

La idea y su causa trascendente se contraponen expresamente la una a la otra, como *dos clases distintas del ser*, sin que en parte alguna encontremos, por tanto, aquella "naturaleza común" y aquella unidad fundamental a las que —según uno de los postulados de las *Reglas*— es necesario poder reducir los dos términos de una relación, para que puedan ser considerados como de la misma clase, en el riguroso sentido de la palabra, y *cognoscibles* el uno por el otro.

La causalidad, manteniendo aquí la pretensión de conducir a una existencia absoluta en el más allá, no pasa de ser una *afirmación* puramente dogmática, un prejuicio que la duda metódica no ha podido desarraigar. Y también las *leyes* supremas de la mecánica, que habían empezado afirmándose como reglas puras de la experiencia y de la matemática universal, se ven obligadas más tarde, para poder estar seguras de su vigencia, a empalmarse a la *causa* metafísica del ser y a buscar su fundamento en ella.<sup>82</sup>

Pero aún es más importante y preñada de consecuencias la posición que Descartes atribuye al concepto de lo *infinito*, al recurrir a él para la prueba de Dios. Al asumir una función puramente metafísica, este concepto se coloca fuera del sistema de los *conocimientos puros*.

Descartes afirma rotundamente que los conceptos de *sustancia*, *duración*, *número* y otras categorías comparables a ellos no entrañan la necesidad interior de indagar en busca de una causa exterior que los inculque en nuestro espíritu, ya que la idea que yo me formo *por mí mismo* es una razón suficiente para explicarlos. Todos ellos son determinaciones de la *conciencia*, trasladadas y aplicadas después a las cosas de fuera.

<sup>82</sup> Más detalles acerca de este punto en *Descartes' Kritik*, pp. 64 ss., 93 ss.

Esta clase de deducción falla solamente en lo que se refiere al concepto de lo *infinito*, que nos obliga a remontarnos por encima de los límites del yo.<sup>83</sup> La capacidad de engarzar unas unidades a otras en la numeración o de ampliar hasta el infinito una línea finita, mediante sucesivas adiciones, sería inconcebible, ya como tal capacidad, si no encontrase un punto de apoyo y una correspondencia en una existencia infinita actual.

Pero aquí nos sale al paso una nueva dificultad interna. Cabría comprender, desde luego, que se buscara una causa real, en las cosas mismas, para explicar cada una de las imágenes constantes de la representación y sus elementos, pero ¿cómo entender esta misma exigencia referida, no a la materia, sino a las formas puras de conexión del pensamiento? La infinitud inherente a estas formas no es algo que se les incorpore desde fuera y que venga a añadirse a su modo de comportarse, sino algo que se halla directamente implícito en su misma función. Al formarnos el *concepto* puro del número, que, según concede el propio Descartes, debe concebirse como emanado del propio yo, nos cercioramos con ello del carácter ilimitado, infinito, del proceso de la numeración: desde el momento en que comprendemos el tránsito de  $n$  a  $n + 1$ , adquiriendo además la conciencia de que es independiente de la determinabilidad del elemento concreto, tenemos ya claramente ante nuestros ojos todo el conjunto infinito de la serie de los números.

Descartes dice, a veces, que la *sustancia*, cuando la pensamos en sí misma y sin añadirle ninguna determinación restrictiva, es postulada con ello, directamente, como un ser *infinito*.<sup>84</sup> Podríamos restituir esta afirmación del lenguaje de la metafísica al del método, del lenguaje del ser al del conocer y decir que las *operaciones* puras del espíritu encierran ya en su misma definición la fuente de su infinitud. Descartes, por el contrario, al buscar por doquier en la infinitud un ser situado en el más allá, al ver en ella solamente el camino llamado a retrotraernos al origen absoluto de nuestra existencia, desglosa del sistema de los conceptos y principios *inmanentes* que rigen para la construcción del mundo de la experiencia un elemento indispensable. El mismo, aplica en

<sup>83</sup> *Meditat.* III, pp. 20 s.

<sup>84</sup> Carta a Clerselier (23 abril 1649), en *Correspondance*, t. V, p. 355.

*geometría* un procedimiento que corresponde a los "indivisibles" de Cavalieri y Galileo y parte en *física* del principio de la ocupación continua del espacio y de la divisibilidad infinita. Sin embargo, rehuye celosamente en todo momento el estudio y la profundización de estos pensamientos en el terreno *filosófico*, diciendo que el espíritu limitado del hombre no debe obstinarse en penetrar en los secretos de lo infinito. Por donde el misterio se adentra ahora en los mismos conceptos fundamentales de la ciencia, que, como los prototipos que son de todo conocimiento, debieran aparecer más que cualesquiera otros perfectamente claros y translúcidos para el espíritu.<sup>85</sup>

La contradicción con los comienzos del sistema que aquí se manifiesta cobra su relieve más claro en el problema *cosmológico*, que desde los tiempos de Copérnico puede ser considerado en general como la piedra de toque de la concepción filosófica de la naturaleza.

Descartes mantiene una actitud indecisa y equívoca ante el problema de la infinitud del universo, aun prescindiendo de los reparos de orden teológico que impedían una respuesta clara a esta pregunta. Desde el punto de vista de una "percepción clara y distinta", nos dice, jamás podría probarse una limitación del universo en el espacio; más aún, esta concepción sería *contradictoria consigo misma*. Y, sin embargo, no quiere rechazar expresa y positivamente esta misma contradicción, por entender que la absoluta omnipotencia divina puede llegar a realizar incluso lo contradictorio.<sup>86</sup>

Tenemos ante nosotros, aquí, una total inversión de las relaciones entre el *pensamiento* y el *ser*. Las "verdades eternas" de la geometría y de la lógica sólo son valederas porque Dios les ha conferido este valor y esta sanción; son el producto de su libre albedrío, no limitado por nada. El mismo *principio de la identidad* es una necesidad inculcada a nuestro espíritu desde fuera como un *postulado* fijo, y no una *norma* incondicionalmente obligatoria para el *ser*. Sería aventurado afirmar, por ejemplo, que

<sup>85</sup> Para más detalles, v. *Descartes' Kritik*, pp. 82 ss.

<sup>86</sup> Carta a Chanut (6 junio 1647), en *Correspondance*, t. V, pp. 51 s. Carta a Morus (15 abril 1649), *Correspondance*, t. V, pp. 344 s. *Oeuvres inédites* (Foucher de Careil), p. 66.

Dios no habría podido hacer que existieran montañas sin valles o que  $1 + 2$  no fuesen 3; tenemos que contentarnos con la comprobación de que ha dispuesto y organizado nuestro *entendimiento* de tal modo que no pueda llegar a comprender semejante posibilidad.<sup>87</sup>

Se sacrifica con ello el principio fundamental del racionalismo; las leyes del conocimiento se rebajan a simples "instituciones" y convenciones fortuitas. Ahora bien, con esta conclusión, evidentemente necesaria si había de tomarse verdaderamente en serio el concepto de la *existencia incondicionada*, Descartes desarraiga no solamente su teoría del conocimiento, sino también su metafísica.

Si todas nuestras pautas lógicas y éticas no valen para Dios, si "las leyes de la verdad y del bien no coartan la omnipotencia divina", la que queda reducido aquel conocido argumento de que no tenemos más remedio que aceptar la realidad del mundo de los cuerpos, para no convertir a Dios en un "estafador"?

También las *Meditaciones* partían, en su argumentación, de la premisa de que todo lo que comprendemos de un modo claro y distinto posee al mismo tiempo una "existencia posible"; descansaban, por tanto, en todos sus desarrollos ulteriores, de una *restricción del concepto de la posibilidad*, que ahora se abandona. Mientras que antes se afirmaba la seguridad de la idea, como lo único que podía conducirnos a cualquier clase del ser, ahora se nos dice que no debemos confiar en esta seguridad, ni siquiera en las más claras y evidentes conclusiones de la matemática, mientras no hayamos adquirido plena certeza en cuanto al "*creador de nuestra existencia*".<sup>88</sup> El *conocimiento* no es ya su propio origen válido y auténtico; necesita verse confirmado y sostenido por un fundamento *metafísico* de la existencia.

El círculo vicioso que inevitablemente se contiene aquí hubo de ser ya advertido y destacado por los contemporáneos de Descartes. Al principio, la duda se refiere solamente a la existencia de los objetos trascendentes, no al ser de las verdades mismas, como se destaca especialmente en la clara y ejemplar exposición de sus distintas fases que nos ofrece la *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*. Sólo a *posteriori* y valiéndose de una ficción

<sup>87</sup> Carta a Arnauld (29 julio 1648), *Correspondance*, t. V, p. 224.

<sup>88</sup> *Principia*, I, 13 y *passim*.

metafísica, la duda atrae también a su círculo los principios formales del pensamiento, pero cortándose con ello toda posible retirada. Ya veíamos cómo Descartes, en la *física*, se veía empujado a hipótesis precipitadas por no darse por satisfecho con el sencillo contenido de las premisas matemáticas; ahora nos encontramos con que, al buscar un fundamento ontológico para las leyes del conocimiento, sólo consigue verse conducido a arbitrarias hipótesis *metafísicas*. Dondequiera que el pensamiento abandona su propio centro y su propia y autárquica rendición de cuentas, cae en manos de poderes externos, extraños a su propia esencia, ya se les llame "divinos" o "demoníacos".

El barómetro interior de este cambio lo tenemos en el nuevo significado que poco a poco van adquiriendo las "ideas innatas". Al principio eran, pura y simplemente, las premisas fundamentales del método: Descartes, lo mismo que más tarde Leibniz, considera como "innato" todo el contenido del álgebra y de la geometría, ya que brota como un "fruto espontáneo" de los principios del método.<sup>89</sup> Jamás, por tanto, habría debido atribuirse a Descartes el contrasentido de que lo innato significaba para él un contenido definitivo y actual, presente en el alma desde el primer momento. El mismo insiste constantemente en que sólo se trata de la "capacidad" del espíritu para engendrar y fundamentar determinados conceptos en el proceso del pensamiento y de la conclusión racional.

Tiene razón, por tanto, cuando, saliendo al paso de objeciones manifestadas ya en su tiempo, hace notar que nadie ha desembarrado la ciencia tan concienzudamente y tan enérgicamente como él de toda esa morralla superflua de las "entidades escolásticas".<sup>90</sup> Hobbes niega al concepto de Dios la calificación de "idea innata", ya que no se da directamente en la representación, sino que sólo puede obtenerse por medio de un complicado procedimiento deductivo. Descartes, por el contrario, considera como característica más saliente de las auténticas "ideas" el hecho precisamente de que sólo pueda cobrarse conciencia de ellas por ese camino.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> *Reg.* IV, p. 8.

<sup>90</sup> *Notae in programma quoddam*, p. 189.

<sup>91</sup> *Respons.* III, p. 99.

Lo fundamental y lo decisivo en estas ideas, es, como se ve, la *actividad* del pensamiento, pero la psicología metafísica de Descartes no puede mantenerse fiel a este punto de vista durante mucho tiempo. Ahora, se señala como la nota característica común a las "ideas" el que todas ellas son —en contraste con los actos volitivos, entre los que pueden incluirse también los juicios— determinabilidades pasivas de la conciencia. Así como la capacidad de la cera de asumir diferentes formas no puede considerarse como una actividad, sino más bien como una actitud pasiva, así también debemos reputar como una cualidad pasiva e indiferente del alma su capacidad para recibir y asimilarse estas o las otras ideas.<sup>92</sup>

Cierto es que tampoco en esta separación y en este deslinde se abandona el criterio de que nuestras representaciones de una realidad objetiva se hallan condicionadas por la *propia actividad* del espíritu, pues no en vano son precisamente los juicios, es decir, los elementos activos de la conciencia, los que, según la concepción cartesiana fundamental, pueden convertir en "objetos" las impresiones dadas de los sentidos (v. *supra*, pp. 487 s.). Sin embargo, cuando ahora vemos cómo Descartes habla constantemente de "ideas innatas", y no de operaciones y actos innatos del espíritu, se advierte que en aquel concepto aparecen mezclados y confundidos dos momentos contradictorios.

Ello explica por qué la crítica sensualista encuentra en este concepto, realmente, un nuevo punto de apoyo y de ataque. Al concebirse los principios "innatos" como formas fijas y *definitivas*, que se encuentran ya acabados, de un modo o de otro, allá en el fondo oscuro de la conciencia y que la actividad del pensamiento no hace más que sacar a la superficie e iluminar, las puras fuerzas fundamentales del espíritu vuelven a rebajarse al plano de "potencias", en el sentido aristotélico de la palabra. Lo mismo que el concepto de lo infinito, los demás fundamentos "apriorísticos" aparecen ahora más bien como *productos* reales, como cosas: como cuños que el *creador de nuestra existencia* ha impreso en nosotros.

<sup>92</sup> Carta a Mesland (2 mayo 1644), *Correspondance*, t. IV, p. 113; carta a Regius (mayo, 1641), *Correspondance*, t. III, p. 372.

"El conocimiento intuitivo es la iluminación del espíritu que permite a éste ver a la luz de Dios las cosas que éste quiere revelar: se adquiere por medio de la acción directa de la claridad divina sobre nuestro entendimiento, el cual no debe concebirse, en esta función, como una fuerza activa, ya que se limita a recibir los rayos que sobre él vierte la divinidad".<sup>93</sup>

El racionalismo científico de Descartes viene a desembocar así, en este punto, directamente en la *mística*. Los conceptos innatos vuelven a verse envueltos y embrollados en todas las vaguedades y confusiones del espiritualismo, y así vemos cómo Descartes, contestando a ciertas objeciones de Gassendi, declara que el niño, al verse libre de las ataduras del cuerpo, descubriría inmediatamente dentro de sí los conceptos de Dios y de todas las verdades.<sup>94</sup> Abstraerse así del "cuerpo" equivale a prescindir de las condiciones de la *experiencia* y de la ciencia.

En el desarrollo de un solo concepto fundamental, podemos seguir, dentro del planteamiento del problema epistemológico, el divorcio dualista entre la sustancia pensante y la sustancia extensa, que ahora se inicia. Nos referimos al concepto de la imaginación, a la luz del cual cabe observar claramente tanto el entronque con la matemática general como la nueva tendencia fundamental metafísica.

Recordemos lo que la "imaginación" significaba dentro del método mismo: a ella debían referirse, como sabemos, todos los predicados y todas las determinaciones abstractas de la relación, que encontraban en ella y solamente en ella su representación exacta. La figura intuitiva —tal y como aquí se la empleaba— era, por tanto, de por sí, un *medio de conocimiento* puro e indispensable. La extensión es, expresado en el lenguaje de las Reglas, una "dimensión": un punto de vista y un procedimiento de que nos valemos para relacionar y comparar entre sí contenidos aparentemente distintos (v. *supra*, pp. 380 ss.).

Las *Meditaciones*, en sus desarrollos iniciales, siguen ateniéndose completamente a esta concepción: parten del supuesto de que los sentidos y la imaginación serían imposibles sin la cooperación del "intelecto puro", lo que vale tanto como afirmar, y así

<sup>93</sup> *Correspondance*, t. V, p. 136 (1648).

<sup>94</sup> *Correspondance*, t. III, p. 424; *Respons.* V, p. 70.

lo expresan las *Meditaciones* con palabras claras, que el mundo de los cuerpos no es un objeto absoluto que pueda desligarse de toda relación con el pensamiento.

“Quand je distingue la cire d'avec ses formes extérieures et que, tout de même que si je l'avois ôtée ses vêtements, je la considère toute nue, il est certain que, bien qu'il se puisse encore rencontrer quelque erreur dans mon jugement, je ne la puis néanmoins concevoir de cette sorte sans un esprit humain.”

No cabe, pues, la menor duda acerca de que la *contraposición* misma por medio de la cual separamos el “ser” verdadero y permanente de la cera de sus *cualidades* fortuitas, tiene su base y su significación única y exclusivamente en la *conciencia*. Nos encontramos aquí, formulado y razonado de un modo nuevo, con un pensamiento fundamental de la filosofía moderna introducido por Nicolás de Cúes: la intuición y las sensaciones de los sentidos son medios propios y genuinos del espíritu, de que éste se vale para penetrar, por medio de un aparente rodeo, en el conocimiento profundo de su esencia (v. *supra*, pp. 74 s.).

Esto hace que sea todavía más brusco el salto que más tarde se da cuando, para demostrar la “distinción real” entre la sustancia pensante y el cuerpo, se recurre de nuevo a la capacidad de la “imaginación”. Si analizamos esta capacidad, no encontramos en ella otra cosa que “una cierta inclinación de la actividad del conocer al cuerpo íntimamente presente en ella y que, por tanto, existe” (une certaine application de la faculté qui connaît au corps qui lui est intimement présent et partant qui existe).

No sería posible expresar con mayor claridad de la que expresan estas palabras que el simple *acto de la relación* con respecto a un objeto exterior se transmuta aquí en una *existencia* independiente: sesgo del pensamiento que sólo podía producirse después de haber nivelado y superado en el concepto de Dios la diferencia entre ambos momentos.

Ahora bien, entre las dos “mitades” del ser que ahora se enfrentan, cada una con su propia sustantividad, no cabe ya ninguna mediación lógica. Cuerpo y alma aparecen ahora “entrelazados” con arreglo al fallo de los sentidos y de la experiencia diaria, que Descartes reconoce en este punto con la misma decisión con que en un principio lo había rechazado, aunque no pueden llegar

a “unirse” nunca conceptualmente, en la verdadera significación de la palabra.

Es cierto que, en ocasiones, Descartes intenta establecer esta unión, al decir que poseemos diferentes clases de *categorías* espirituales, destinadas unas a representar el mundo de los cuerpos y otras los contenidos puros del pensamiento, mientras que una tercera clase de “conceptos originarios” sirve para que nos representemos y comprendamos la *conexión* del espíritu y el cuerpo (cfr. *supra*, p. 468). No cabe duda de que podemos llegar a comprender cómo el alma encuentra “en sí misma” los arquetipos con arreglo a los cuales abarca y enjuicia el pensamiento y sus determinaciones, del mismo modo que podemos comprender, asimismo, cómo somete a su ley el ser inmanente de los fenómenos materiales por medio de las ideas de la extensión, la forma y el movimiento, ya perfilados de antemano como productos puros del pensar. Lo que necesariamente permanece en el misterio es por qué se dan por supuestos en el espíritu mismo conceptos innatos que no se refieren a la actividad o al contenido de la conciencia, sino que expresan una relación con una *sustancia* extraña y heterogénea con la que aquél no se halla “en conexión” de una manera esencial, sino fortuitamente y *a posteriori*. Para aclarar esta conexión, el propio Descartes se ve obligado a recurrir a una *concepción escolástica*: así como la “cualidad” de la gravedad, que de por sí sólo representa un ser indivisible e inmaterial, atrae la materia pesada hacia la tierra, así también el alma —nos dice Descartes— debe poder mover al cuerpo sin confundirse ni llegar a formar una homogeneidad con él.<sup>95</sup>

Vemos claramente aquí cómo no acierta a sustraerse, en la interpretación de las relaciones *metafísicas* entre el cuerpo y el alma, a aquellos *antropomorfismos* que había desterrado para siempre de los fundamentos de la *física*.

Por donde —por muy paradójico que esto pueda parecer a primera vista— la filosofía cartesiana, la filosofía del “cogito”, se estrella en última instancia contra el problema *psicológico*. El conocimiento de la naturaleza exterior sigue, imperturbable, su camino metódico y seguro. Sólo aparentemente es la *sustancia* extensa

<sup>95</sup> *Correspondance*, t. III, pp. 424 s., 434, 667; t. V, pp. 222 s. Carta a Gassendi, *Meditat.*, pp. 147 s.

su verdadero objeto; el objeto sobre el que preferentemente se proyecta es el *movimiento* y sus leyes.

Es el problema del alma el que vuelve a guiar los pasos de la especulación por los derroteros de la vieja metafísica. La *conciencia de sí mismo* se capta en su pureza e independencia: pero todavía no puede darse por satisfecha con pensarse como *premisa* necesaria de toda objetividad, sino que pretende objetivarse directamente a sí misma.

Hemos podido sintetizar la tendencia general de la nueva ciencia en la fórmula de que en ella el *concepto de sustancia* es sustituido y superado por el *concepto de función*. Este pensamiento fundamental es el que Descartes capta y expone por vez primera con toda claridad en su *lógica* y en su teoría de la ciencia, aunque luego no sepa mantenerlo consecuentemente frente a los problemas de la psicología.

El haber sabido abordar estos problemas y el haber contrastado y hecho valer a la luz de ellos, como el primero de todos, la nueva concepción, es precisamente lo que hace de Descartes el verdadero fundador de la filosofía moderna.

Para que la *ciencia empírica* misma encontrase una base segura, era necesario que las "formas sustanciales" fuesen desarraigadas en su campo más genuino, en el campo del que procedían y del que extraían constantemente nuevas fuerzas. El mérito histórico incomparable de Descartes está en haber llevado por vez primera a este campo la lucha que él mismo no habría de ver coronada por la victoria.

Hemos podido seguir en detalle cómo también en él conservó el "método" la dirección y el predominio del pensamiento, durante un largo trecho del camino. Importantes problemas de fondo ante los que habían podido pasar de largo los grandes investigadores empíricos, como Képler y Galileo, son arrancados ahora por vez primera al dominio de la ontología y de la metafísica escolástica, para incorporarlos al campo de la mentalidad científica moderna.

Si consideramos a Descartes en sus relaciones *personales* con las figuras científicas de su época, vemos que se mueve en el más completo aislamiento. Fermat, el más genial de los matemáticos de su tiempo, no es para él más que el rival, y la obra maestra de

Galileo aparece demasiado tarde para que pueda ser valorada en su significación por quien como él marchaba ya por otros derroteros en su propia carrera científica.

Y, sin embargo, si contemplamos la teoría cartesiana desde un punto de vista histórico superior, tenemos que reconocer que en ella confluyen todas las tendencias y corrientes de la ciencia moderna, que aparece recogida en ella de un modo general y plasmada en su propia trayectoria la pugna de mentalidades y maneras de pensar que aquellas corrientes del pensamiento sólo ventilan a la luz de algunos problemas aislados.

Llegamos, así, a la conclusión de que la teoría de Descartes reúne en sí el contenido filosófico de toda la investigación anterior a ella, convirtiéndose en el centro del cual irradiarán en lo sucesivo todos los múltiples caminos y tendencias que ha de abrazar el problema de la *crítica del conocimiento*.



## Capítulo II

### EL CRITERIO DE LA PERCEPCIÓN CLARA Y DISTINTA Y EL DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA CARTESIANA

LA FILOSOFÍA de Descartes comienza con el problema de la vigencia y los límites de nuestro conocimiento y termina con los problemas del alma y de Dios. Este antagonismo entre los dos tipos de especulación imprime también su sello característico al desarrollo de la filosofía cartesiana entre sus más cercanos discípulos y continuadores.

El dualismo de la *sustancia* espiritual y corporal se revela al exterior como el problema que en primer término se plantea ante los continuadores del sistema: pero detrás de este dualismo metafísico se recata una pugna *metodológica* que se remonta hasta mucho más atrás y que tiene un alcance mucho más profundo. La reflexión se ve constantemente obligada a volverse, desde el problema en torno a la existencia y naturaleza del alma y a sus relaciones con el mundo de los cuerpos y con la sustancia divina y universal, hacia la investigación renovada del *criterio fundamental del conocimiento*.

En todos los conocidos giros y variantes del concepto de sustancia —desde la teoría de las causas ocasionales hasta la de la armonía preestablecida— se refleja, al mismo tiempo, una trayectoria *lógica* immanente. Y si nos remontamos de los resultados a los fundamentos y motivos filosóficos, vemos cómo el desarrollo interior del cartesianismo en sus diversas fases se halla todo él informado por el concepto del *conocimiento claro y distinto*.

Ya en el examen de la filosofía de Descartes se han puesto de relieve los dos límites extremos entre los que este concepto gira y se desarrolla. El predicado valorativo de “claro y distinto” corresponde originariamente y ante todo a aquellos conceptos y principios que el espíritu desarrolla por su cuenta, de su propio seno y por su propia capacidad. Lo que condiciona la *verdad* de cualquier conocimiento es el hecho de que el material de que lo formamos, así como los medios empleados para ello, no provengan

de fuera, del testimonio de los sentidos, ni de ninguna clase de revelación emanada del más allá y cuyo fundamento se sustraiga a nuestra conciencia. La conciencia descubre en las “ideas innatas” su propia naturaleza y su propia entidad, y en este primer conocimiento se le revela directamente, al mismo tiempo, la realidad objetiva. Por tanto, así enfocado el problema, no cabe hablar de una “separación” y un divorcio del mundo de los cuerpos, ni tampoco, por tanto, de una mediación llamada a conciliar y reducir a unidad los dos reinos distintos del ser.

Sin embargo, a medida que iba destacándose e imponiéndose este problema en el transcurso de la especulación, a medida que la esencia de Dios se revelaba más y más como el verdadero fundamento de la existencia y de las relaciones de las cosas, más tenía que ir refiriéndose también a este centro exclusivo y originario el origen del *conocimiento*. El conocimiento de las ideas se manifiesta ahora como la acción directa de la “claridad divina” sobre nuestro entendimiento, que no crea la verdad, sino que se limita a recibirla pasivamente: la “intuición”, medio fundamental de la matemática, amenaza con diluirse en la “luz interior” de la mística (v. *supra*, p. 508).

Con este giro del pensamiento, pierde su peculiar y moderna significación el principio del “cogito”. Volvemos a encontrarnos frente a la versión *agustiniana* del criterio idealista fundamental. En realidad, son rasgos comunes a Descartes y San Agustín, no sólo el punto de partida de la *conciencia de sí mismo*, sino también la orientación hacia la *metafísica* y hacia sus primeras premisas. La diferencia decisiva y originaria que separa a estos dos pensadores reside en la aplicación y el empleo filosófico que uno y otro dan al conocimiento matemático: para el uno, este conocimiento es el medio que conduce al descubrimiento y a la comprensión de la realidad *empírica*; para el otro, simplemente el “trampolín” en el que pisa para saltar a lo suprasensible y el seguro patrimonio por medio del cual se acomoda en el reino de lo “inteligible”.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Sobre las relaciones entre Descartes y San Agustín, v. Leder, *Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und zu Descartes*, Marburgo, 1901.

Sólo hay un camino para fundamentar y ahondar el criterio de la "percepción clara y distinta" a tono con la dirección moderna del problema: en vez de interpretar los principios refiriéndolos a un origen metafísico remoto, debemos desarrollarlos en sus consecuencias científicas, haciendo que se acrediten y se justifiquen en ellas. El fundamento de su validez, por el que debemos, ciertamente, preguntar, se revelará ante nosotros cuando los hayamos conocido y comprendido como las condiciones necesarias de la experiencia científica y, por tanto, de nuestro concepto de la realidad.

En cambio, cuando la mirada no se proyecta hacia adelante, hacia el despliegue de los principios en la experiencia, sino que, por el contrario, se vuelve hacia atrás, tratando de descubrir su origen metafísico, no se habrán superado en el terreno de los principios los límites de la concepción medieval del universo. Por investigar el origen, se perderá de vista y se abandonará la verdadera meta del conocimiento.

Y así, vemos cómo para San Agustín la matemática es la prueba o el testimonio de que el espíritu humano "no es su propia luz", de que no es, en su ser mutable y perecedero, capaz de fundamentar la eterna esencia de las ideas puras, sino que lo más a que puede llegar es a recibir su conocimiento, pasivamente, como un don de la omniscencia divina. En un principio, San Agustín habíase remitido, en apoyo de la fundamentación del saber racional, al criterio platónico de la *reminiscencia*, pero más tarde revoca expresamente esta explicación, para decir que el hecho de que podamos elevarnos a conocimientos inteligibles puros independientemente de los sentidos y de la experiencia se debe a que, en el momento en que nos volvemos hacia ellos, está directamente presente en nuestro espíritu y se derrama sobre nosotros la luz de la razón una, universal y eterna.<sup>2</sup> El verbo divino es el "sol oculto" que revela las eternas verdades a la mirada interior del espíritu: el maestro único e infalible de toda la ciencia humana.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> V. Augustinus, *Soliloquia*, lib. II; *Retractationes*, lib. I, cap. IV.

<sup>3</sup> Augustinus, *Retractationes*, I, 12; *De libero arbitrio*, lib. II, caps. 10 y 12. Las referencias textuales a esta teoría de San Agustín aparecen reunidas de un modo completo en los escritos polémicos de Malebranche contra Arnauld.

Ya el propio Descartes, en la última fase de su trayectoria, se había acercado bastante a este giro del pensamiento, que ahora va destacándose cada vez con mayor fuerza en sus continuadores, los cuales no adoptan ya ante los problemas teológicos y dogmáticos la misma libertad interior con que Descartes los había afrontado.

Uno de los rasgos más característicos y más relevantes en la tesitura espiritual y religiosa de la época es la *conjunción del cartesianismo y el agustinismo*. En él coinciden y se dan la mano las diversas corrientes que luchan enconadamente entre sí dentro de la escuela: vemos cómo el *jansenismo* y sobre todo Arnauld concuerdan en este punto con Malebranche, su antípoda filosófica.

La pugna entre los individuos y su actitud espiritual se revela solamente en la diferente manera de abordar el problema común, en el modo como cada uno de ellos trata de conciliar y compaginar entre sí las distintas y encontradas corrientes del pensamiento. Mientras que Arnauld recoge por igual en su teología los pensamientos de Descartes y San Agustín, empalmándolos casi candorosamente los unos a los otros, Malebranche trata de llegar a una síntesis filosófica superior de ambos sistemas mediante la transformación crítica de la teoría cartesiana de las ideas.

Pero el pensador que llega a captar plenamente esta pugna filosófica fundamental y la lleva a sus posibilidades más altas es Pascal, quien, llevado de su doble naturaleza espiritual, vive en sí mismo, recoge y expresa con gran claridad los antagonismos que aquí se debaten. Mientras que, de una parte, toda su trayectoria religiosa se halla informada por la teoría agustiniana del pecado original y de la predestinación, tal como la interpreta la obra de Jansenio, de otra parte vemos cómo es el prototipo del nuevo método y la expresión que cobra en la *geometría* lo que condiciona la determinación del concepto del "pensamiento" en Pascal. San Agustín le ofrece el contenido de su filosofía, pero la escuela de la lógica cartesiana le suministra las herramientas y las armas con que lo afirma y lo defiende.

V. *Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche... à Mr. Arnauld*, Paris, 1709, t. I, pp. 93 ss., 237 ss., 334 s., 386 s. y *passim*.

Pero cuanto de un modo más vivo y más personal se abrazan y confunden en Pascal estos dos rasgos característicos, más claramente se acusa la incompatibilidad objetiva que entre ellos media en la fuerza inexorable de su dialéctica, la cual, lejos de rehuir la contradicción, la busca y la ahonda. El forcejeo discursivo de este pensador no tiene simplemente una significación psicológica individual: se convierte en el símbolo de alcance general que ilustra con gran fuerza plástica la bifurcación de dos épocas y el distinto valor que atribuyen al *problema del conocimiento* la concepción medieval y la nueva concepción del mundo.

#### A) PASCAL

##### 1

Jamás fué Pascal un verdadero cartesiano, en el sentido de que llegara a adoptar los *resultados* decisivos de la filosofía de Descartes. Percibió y expresó en todo momento la contradicción existente entre la concepción filosófica moderna y el contenido de los dogmas a los que se aferra.

Pascal reduce, además, a sus justas proporciones, desde el primer momento en que le sale al paso este problema, la coincidencia entre Descartes y San Agustín. El criterio del "cogito, ergo sum" no es el mismo interpretado en el espíritu de Descartes, como base firme de toda una física y fundamento sobre que descansan una serie admirable de conclusiones, que visto a través del espíritu de San Agustín, para quien este principio no pasa de ser un ligero "bosquejo"; media entre ellos, en este punto, la diferencia que hay entre un hombre lleno de vida y de fuerza y un hombre muerto.<sup>4</sup>

En este símil —tomado de una de las primeras obras de Pascal, de su estudio sobre el *Espíritu de la Geometría*— toda la luz se proyecta del lado de la teoría cartesiana, pero ello no quiere decir que Pascal profese precisamente las *conclusiones* que de ella se desprenden: lo que a él le gana y entusiasmo es el nuevo *ideal de la investigación*. Pascal es cartesiano, no por el conte-

<sup>4</sup> Pascal, *De l'Esprit géométrique*, Second fragment (ed. Havet, II, pp. 304 s.).

nido material del sistema, sino por la orientación intelectual que lo inspira.

Un testimonio de esto lo tenemos en la única obra sobre la filosofía de la naturaleza que poseemos de Pascal: el fragmento de un *Ensayo sobre el vacío*. Vemos claramente trazada aquí la divisoria entre la investigación teológica e histórica, obligada a apoyarse en la tradición y, por tanto, en la autoridad, y el método de la ciencia teórica de la naturaleza, que no reconoce otro juez que la razón y la experiencia. Mientras que aquella proyecta su mirada necesariamente hacia atrás, lo que quiere decir que, en ella, la perfección es sinónima de conservación y de quietud, la meta de la investigación empírica sólo puede residir, por el contrario, en la perspectiva de un progreso ilimitado.

Todo el arte del auténtico método reside, por tanto, en saber distribuir en sus justas proporciones y en su lugar adecuado la credulidad y la desconfianza. El respeto que nos inspira el pasado filosófico y científico debe apoyarse en la razón y encontrar en ésta, al mismo tiempo, su medida y sus límites. El progreso constante e ininterrumpido, que no se detiene ante ningún resultado fijo, para el que no hay nada consagrado y definitivo, es el privilegio decidido y característico de la *razón científica*: él es el que distingue al espíritu del hombre de los ciegos instintos naturales, cuyas obras, por excelentes que puedan ser, permanecen siempre en el mismo punto, sin dar un paso hacia adelante.

"Las celdillas de las abejas tenían hace mil años exactamente las mismas medidas y la misma forma que hoy; todas ellas, desde la primera hasta la última, forman un hexágono regular de la misma e incondicional exactitud."

Lo mismo podemos decir de las demás manifestaciones animales instintivas, sin excepción: la perfección con que se manifiestan desde el primer momento es, al mismo tiempo, la que acusan al final. De *historia*, en el verdadero sentido de la palabra, sólo puede hablarse con referencia a la humanidad, que es como un solo individuo, que persiste continuamente y se desarrolla y supera sin cesar.

"Aquellos a quienes nosotros llamamos los antiguos eran verdaderamente nuevos en todas las cosas y representaban la infancia de la humanidad; y, por el contrario, nosotros, que hemos añá-

dido a sus conocimientos la experiencia de los siguientes siglos, poseemos verdaderamente aquella edad proecta que veneramos en los otros. La primacía corresponde siempre a la verdad, aunque se acabe de descubrir, pues la verdad es siempre más vieja que todas las opiniones que hayan podido formarse nunca en torno al mismo objeto. Sería desconocer lo que es la verdad pensar que su ser data solamente del momento en que se la reconoce y se la expresa."

El excelente y erudito editor de las obras de Pascal, Ernest Javet, cita múltiples e interesantes pasajes tomados de la literatura filosófica del siglo xvii en los que aparecen sustentadas iguales o parecidas ideas que en estas frases de Pascal; en cambio, se le ha escapado algo muy importante, que es la íntima afinidad entre sus pensamientos y los de Descartes. En las obras polémicas de este pensador contra los teólogos holandeses, la idea de Pascal aparece expuesta ya de un modo completo y acabado, no sólo en cuanto a su contenido general, sino también en cuanto a su forma peculiar y característica. La física peripatética —opone Descartes a sus adversarios escolásticos— no encierra nada que no sea en verdad nuevo, en cuanto que se opone a las experiencias conocidas de antiguo, mientras que la de sus detractores se basa, por el contrario, en los *más viejos* principios, a saber: en los conceptos de la extensión, la forma y el movimiento, comunes a todos los filósofos e inculcados a nuestro espíritu mismo desde el primer momento.<sup>5</sup>

Pasando ahora del ensayo de Pascal sobre el vacío a su verdadera obra *metodológica* fundamental, vemos cómo en ella se afianza y cobra una fundamentación más nítida el puro *ideal racional del conocimiento*. La meta del auténtico saber —nos dice Pascal— sólo puede consistir en no hacer uso de ningún contenido que no hayamos comprendido previamente en su estructura y cohesión lógicas, derivándolo de los primeros fundamentos y condiciones del pensamiento. Sólo así, ateniéndonos a este *análisis* acabado y perfecto, someteremos el objeto problemático de que se trata al campo de acción del entendimiento y lo haremos totalmente asequible a los medios propios de éste.

<sup>5</sup> V. Descartes, *Epistola ad Patrem Dinet; Epist. ad cel. Vir. D. Gisbertum Voetium*.

El auténtico método no puede tolerar, por tanto, ningún concepto que no haya *definido* previamente por su cuenta, ningún principio que no se derive de estas definiciones originarias y no se demuestre a base de ellas.

Sin embargo, si este postulado representa el arquetipo *absoluto* del saber, no cabe duda de que, en lo tocante al conocimiento humano relativo, nos sale al paso inmediatamente una restricción. Los *primeros principios* que establecemos como base de la matemática y de la física matemática no pueden ser reducidos a elementos más simples: la claridad y la evidencia con que los captamos representan, a la par, una barrera levantada ante la posibilidad de analizarlos y demostrarlos en el plano de los conceptos. Esto supone, indudablemente, una *limitación*, cuyo fundamento reside en la naturaleza misma de nuestro conocimiento, pero sin que ello afecte para nada al carácter ni a la *certeza* inmanente de la matemática: "l'ordre de la géométrie est à la vérité inférieur (à l'ordre absolument accompli) en ce qu'il est moins convaincant, mais non pas en ce qu'il est moins certain".

Por tanto, cualquiera que sea la crítica que de la geometría podamos hacer desde el punto de vista del saber absoluto, esta crítica no menoscaba en lo más mínimo su valor propio y peculiar ni su seguridad interior en sí misma. La ciencia puede avanzar y desarrollarse sostenida por la confianza en sus *hipótesis* originarias, puede asegurar y acotar el campo en que se mueve, sin temor a que ante ella se interponga el veto de ninguna instancia extraña. La matemática —cualquiera que sea el juicio que sobre ella pueda emitir un "entendimiento infinito"— es y seguirá siendo la pauta y la realización de *nuestro* intelecto: "ce qui passe la géométrie nous surpasse". Ella y sólo ella es el objeto en que nuestra *lógica* puede ejercitarse y el único prototipo por el que pueden contrastarse sus reglas. Incurrirá en una vacua ilusión quien piense que este orden jerárquico puede invertirse; quien considere las pruebas geométricas como casos especiales de los preceptos lógicos abstractos, en vez de ver en ellas la orientación fija y segura.

Por tanto, en esta fase, es decir, en los comienzos de la metodología pascaliana, no se siente todavía, ni mucho menos, como una *falla* interior el hecho de que los primeros conceptos funda-

mentales, tales como los de espacio, tiempo y movimiento, no sean susceptibles de una prueba *discursiva* ulterior. La "luz natural" nos ofrece una garantía más profunda de su verdad y de su consistencia que cualquier otra deducción de carácter abstracto.<sup>6</sup>

La confianza en la naturaleza fundamental de nuestro entendimiento permanece, aquí, en esta fase del pensamiento de Pascal, indemne; nada atenta contra ella todavía: siempre y cuando que logremos mantenerla en su estado puro y libre de todos los prejuicios de los sentidos y de la fantasía, poseemos en ella la regla inmovible y absoluta. Podemos renunciar, por ejemplo, a una explicación del movimiento como la definición aristotélica que nos lo presenta como "la realización de lo posible", ya que podemos estar seguros de que cualquiera de nosotros asocia a la palabra "movimiento", con toda certeza y univocidad, el mismo contenido conceptual.

Exactamente lo mismo —y remitiéndose también al mismo ejemplo de Aristóteles— se había expresado Descartes. Polemizando contra el ensayo *De veritate* de Herbert de Cherbury, en el que se trataba de explicar el concepto de la "verdad", había afirmado que todos estos esfuerzos eran ociosos y vanos, ya que el concepto de la "verdad" encierra una claridad "trascendental" tan prístina, que cualquier intento de aclararlo más sólo puede servir para oscurecerlo.<sup>7</sup>

Por consiguiente, ningún escrúpulo metafísico puede menoscabar el valor que posee el criterio del conocimiento claro y distinto, desde el punto de vista a que nos conduce la teoría pascaliana de la ciencia. No encontramos todavía aquí el menor atisbo de aquel escepticismo contra nuestra "naturaleza" y sus revelaciones inmediatas que más tarde se abrirá paso en los *Pensées* de Pascal: "*la nature, qui seule est bonne, est toute familière et commune*".<sup>8</sup>

Es cierto que, cuando Pascal, para caracterizar el proceso del conocimiento, proyecta su mirada, sobre todo, a los problemas de lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, deja ya traslucir uno de los motivos que resonarán en su obra posterior. Pero

<sup>6</sup> V. *De l'Esprit géométrique*, II, especialmente pp. 282, 283, 286.

<sup>7</sup> Descartes, carta a Mersenne de 16 octubre 1639, en *Correspondance*, t. II, pp. 596 ss.

<sup>8</sup> *De l'Esprit géométrique*, II, p. 307.

precisamente esta coincidencia objetiva viene a arrojar una clara luz sobre la pugna que existe entre la intención y la tónica fundamentales en el campo de la metodología, de una parte, y de otra en el de la metafísica.

En los *Pensées*, vemos cómo la convicción de la infinitud del progreso, la conciencia de que éste no puede acabar nunca, ni en lo tocante a su aumento ni en lo referente a su división, conduce al resultado de que el pensamiento se niegue a sí mismo y niegue sus leyes fundamentales. El yo, habiendo perdido toda base de sustentación y toda posición propia, no intenta ya descifrar el misterio del ser: el intelecto se ha convertido ante sí mismo en una insoluble contradicción, en toda la extensión de sus capacidades y de sus problemas.

El ensayo sobre el método geométrico parece abrazar también, exteriormente, esta misma dirección del pensamiento. También en él se considera como establecido el que lo infinito, de cuya existencia nos convencen una serie de razones necesarias e imperiosas, permanece incomprendible para nosotros, conforme a su *naturaleza*. Pero aquí es el *entendimiento mismo* el que —en pugna con las aparentes instancias en contrario de la observación y las representaciones de los sentidos— propugna y afirma el ser de lo infinito: aquí, son los *principios de la geometría*, principios evidentes e indiscutibles, los que corroborean la *verdad* de la extensión y la divisibilidad ilimitadas de la materia. El pensamiento matemático opone su "claridad natural" y su certeza fundamental a las "quiméricas dificultades" que la imaginación se crea.

Por ello, lo que de una parte, ante el foro de la representación inmediata, se revela como "incomprendible", posee de otra parte el más alto grado de comprensibilidad y necesidad, ya que no podemos dejar de reconocerlo sin vernos envueltos en contradicciones con los primeros *principios* de toda comprensión. Lo infinito no es todavía aquí, por tanto, el ejemplo de un contenido *trascendente* que venga a desarraigar y desvalorizar el sistema de nuestros "conceptos naturales", sino que es un *postulado* del sistema mismo. La conciencia no puede recusar ningún contenido bajo el pretexto de que es incomprendible para ella antes de darse clara cuenta de si esta inaprehensibilidad proviene de una falla subjetiva de la capacidad de representación o de una contradicción in-

terna del objeto mismo. El problema que aquí se ventila no se refiere, en el fondo, a la contradicción entre la conciencia y la existencia absoluta, sino que se extiende a las diferentes funciones del conocer mismo y a sus relaciones mutuas. El pensamiento no admite sobre sí otro juez que el pensamiento mismo.

En los mismos *Pensées*, perdidas entre todo el escepticismo moral e intelectual que tiñe esta obra, encontramos todavía palabras que recuerdan aquel primer punto de partida de Pascal.

“El hombre no es más que una caña temblorosa y débil, pero una caña que piensa. No es necesario que el universo se arme para destrozarla; un soplo, una gota de agua basta para poner fin a su vida. Pero aunque el universo la aplastase, seguiría siendo siempre algo más sublime que lo que le da muerte, pues sabe que muere y conoce el poder que sobre él ejerce el universo. El universo ignora todo esto. *Toda nuestra dignidad reside, por tanto, en el pensamiento.* A él y solamente a él debemos consagrarnos, no al espacio y el tiempo, que jamás podemos realizar. Esforcémonos, pues, en pensar certeramente: tal es *el principio de la moral.* Por medio del espacio, me comprende y absorbe el universo como a un punto; por medio del pensamiento le comprendo yo a él”<sup>9</sup>.

“El mundo todo de los cuerpos, el firmamento, los astros, la tierra y sus reinos no valen lo que vale el más diminuto de los espíritus, pues éste conoce todo eso y se conoce a sí mismo, y los cuerpos no tienen ni la más remota noción de ello” (*Pensées*, ed. Havet, XVII, 1).

Mientras que para Descartes el pensamiento era el único hecho fundamental que poseía la certeza de sí mismo y que permitía a aquél escapar a la duda *teórica* universal, para Pascal se convierte, ahora, en el centro *moral* del individuo, en el hecho que opone un barrera y una resistencia al *pesimismo* ético del hombre.

“L’homme connaît qu’il est misérable; il est donc misérable, puisqu’il l’est; mais *il est bien grand, puisqu’il le connaît*” (VIII, 13).

Por donde la independencia y la autarquía de la *razón*, que Pascal, conforme a las premisas teológicas del sistema, se ve obli-

<sup>9</sup> *Pensées*, Article I, núm. 6 (ed. Ernest Havet, 5ª ed., revue et corrigée, Paris, 1897, t. I, p. 10). Las citas siguientes se refieren siempre a la división, en capítulos y párrafos, de esta edición.

gado a negar y a reprimir, levantan constantemente cabeza, en contra de su voluntad. Y así como en las *Provinciales* parte de la interpretación y la defensa del dogma de la predestinación para acabar defendiendo los derechos de la investigación contra la autoridad de la Iglesia y del Papa, en los *Pensées* nos encontramos de vez en cuando, a veces bruscamente, con palabras que nos descubren al pensador lógico y metódico por debajo del apologista de la fe en la revelación.

“La raison nous commande bien plus impérieusement qu’un maître; car en désobéissant à l’un, on est malheureux et en désobéissant à l’autre, on est un sot” (VI, 2).

No deja de ser un destino trágico y paradójico el que el pensador que escribió estas palabras se creyera llamado a destruir el principio racional de la filosofía y la investigación modernas.

## 2

El fragmento sobre el método de la geometría termina ya elevando la mirada hacia problemas que pertenecen a otro campo y responden a otro interés. Quien haya llegado a comprender las verdades geométricas sobre lo infinito, quien haya sabido penetrar en el poder y la grandeza de la naturaleza en la doble infinitud que nos circunda poseerá, al mismo tiempo, en la contemplación de estas maravillas la clave para comprenderse a sí mismo y la posición que ocupa su propio yo entre la infinitud y la nada del espacio y el tiempo, del movimiento y el número: reflexiones éstas harto más importantes y valiosas que todo el resto de la geometría.

Por donde, no los *fundamentos* mismos, pero sí la *meta* de las reflexiones en torno al infinito, nos hace remontarnos necesariamente por encima de los límites anteriores. En el momento mismo en que cobra vida para Pascal el problema ético, desaparece para él, simultáneamente, la significación de la ciencia teórica y de sus intentos especulativos de solución. De aquí en adelante, nos movemos ya al conjuro del espíritu de San Agustín: “Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino”.

Tan pronto como nos volvemos hacia la consideración del hombre, tan pronto como reconocemos aquí la meta y el centro de todo el saber, todo el saber “abstracto” se revela ante nosotros

como inservible, como un fuego fatuo que constantemente nos engaña acerca de lo que somos y del lugar que ocupamos en el universo (VI, 23).

"El conocimiento de las cosas exteriores jamás se consolará de mi ignorancia de la moral, en momentos de angustia; en cambio, el conocimiento moral me consolará siempre de mi ignorancia de las cosas de fuera" (VI, 74).

De este modo, pierde toda su significación filosófica la física especial, si sólo sirve para apartarnos del interés más íntimo y central. El ideal empírico de investigación proclamado por Descartes, es rechazado: podemos llegar a establecer, en general, que los fenómenos físicos nacen de la forma y el movimiento, pero sería ridículo querer ir más allá y tratar de descubrir su mecanismo en lo particular: "si hubiésemos de reputar como verdad lo que de este modo se descubre, habría que llegar a la conclusión de que toda la filosofía no merece ni una hora de esfuerzo" (XXIV, 100). El conocimiento de la unicidad del problema *moral* lleva consigo el desprecio espiritualista del mundo de los cuerpos y de sus leyes especiales.

Y, sin embargo, cosa muy curiosa y característica, Pascal no se vuelve en primer término, para resolver su problema, a la historia y a la tradición teológica. Su *método* sigue siendo, en este punto, el del *análisis* psicológico. Se trata, ante todo, de descubrir y destacar en nosotros mismos los hechos fundamentales de los que hay que partir; los problemas que tenemos que resolver no nos abordan desde fuera, sino que nos los plantean imperiosamente las contradicciones de nuestro propio ser.

En el desarrollo de estas contradicciones, en la exposición que hace de la grandeza y la miseria del hombre, brilla en todo su esplendor la maestría dialéctica y estilística de Pascal. También aquí se manifiesta con una fuerza conmovedora la desesperación *intelectual* del pensador, la incertidumbre del hombre acerca del origen y el destino del yo y del universo.

A ella viene a unirse el sentimiento de la doble naturaleza humana, que nos hace movernos y vegetar constantemente en un medio insostenible: impotentes tanto para rechazar la imperiosa exigencia que nos abrumba como para realizárla; incapaces para obrar el bien y para hacer el mal, para afirmar resueltamente

cualquiera de estos dos extremos. Todo sentimiento espontáneo e inmediato de vida se ve envenenado en nosotros por la reflexión; toda reflexión, a su vez, frustrada por las exigencias imperativas del momento.

"Apetecemos la verdad y sólo encontramos en nosotros la incertidumbre. Buscamos la dicha y topamos solamente con la miseria y la muerte. No acertamos a renunciar a la verdad y a la dicha, ni sabemos tampoco encontrar la certeza y la ventura".

Y esta dolorosa contradicción que informa la vida toda del individuo, se repite y se agudiza en la vida de la colectividad. También aquí vive en nosotros el postulado del Derecho, que nada ni nadie puede reducir al silencio; pero toda la *realidad* empírica y social que nos rodea se halla en flagrante e irreductible contradicción con él. Toda transacción, todo entendimiento que nos esforzamos por encontrar sólo sirven para hundirnos todavía más en un falaz sofisma, y sólo sabemos paliar y encubrir la contradicción interior modelando y aderezando la misma norma ideal a tono con los poderes reales existentes.

El Derecho se halla a merced de los embates de las opiniones, el poder, por el contrario, aparece sustraído a toda duda y se da a conocer fácilmente por signos muy claros; y así —no pudiendo lograr que lo justo se halle, además, dotado del poder necesario para imponerse—, hemos optado por la solución contraria: por revestir al poder con los atributos de la justicia, zanjando así felizmente toda la disputa (VI, 7 y 8). Por donde la *convención* caprichosa y voluble, por muy sonoros que sean los nombres con que la revistamos, se erige por lo general en norma y fundamento de toda convivencia social.

"El punto firme y fijo en que necesariamente nos situamos para enjuiciar y aquilatar los distintos actos, no puede consistir tampoco, en este punto, más que en la formación y en el deber. La *razón* se ofrece como juez, pero pronto se revela simplemente como un dócil instrumento que sirve por igual a todas las partes y se doblega y somete a todos los intereses" (VII, 4).

En vez de afirmar la unidad inmutable, ella misma se ve envuelta en la confusa trama de los deseos y las pasiones, despojada de su propio ser y de su carácter. Y nos vemos obligados a reconocer, de un modo general, que toda explicación *racional* falla

ante el problema que tenemos delante. Tratar de deducir la solución de un principio único y supremo, equivaldría a no resolver el problema, sino a negarlo y descartarlo, a desconocer el originario e irremediable *dualismo* del que cobramos conciencia en la pugna de nuestra naturaleza consigo misma.

Los antagonismos que se han puesto de manifiesto ante nosotros serían imposibles en un sujeto "simple": la contradicción psicológica fundamental sólo puede explicarse conociendo la dualidad que reside en la naturaleza *metafísica* y en el *origen* metafísico de nuestro yo (XII, 4 y 11). Por donde se llega a la conclusión de que la solución única y última al problema hay que buscarla en el dogma del *pecado original*, por cuanto que nos revela el desdoblamiento prístino, originario e insuperable de nuestro propio ser.

"Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine; et cependant, sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le noeud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme; de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme" (VIII, 1).

La paradoja de la *metódica* de Pascal, la contradicción entre el *resultado* y el *método* por el que a él se llega, se manifiesta aquí en toda su claridad. Lo "incomprensible" se erige en la premisa y condición última y necesaria de toda comprensión; el misterio constituye la única hipótesis válida que nos explica y aclara los fenómenos de nuestra vida interior.

Para comprender este giro del pensamiento, debemos detenernos ante todo en las premisas dogmáticas especiales de las que parte Pascal. Es él, de todos los discípulos de Port-Royal, el que con mayor energía defiende la doctrina jansenista contra la autoridad de la Iglesia. Esta doctrina influye, además, en toda su filosofía, informándola hasta en sus últimas y más extremas consecuencias.

Pascal no sólo se asimila y vive en toda su plenitud y de un modo inmediato los motivos psicológicos fundamentales de la doctrina agustiniana, sino que ahora se entrega también, sin la menor resistencia y sin el menor intento de paliarlas o de interpretarlas en distinto sentido, a las consecuencias más extremas que de ellas se derivan, incluso a todas las contradicciones lógicas y a to-

dos los rigores morales de la teoría de la gracia. La obra de Jansenio sobre san Agustín constituye el centro latente en torno al cual giran y encuentran su unidad última todas las ideas pascalianas.

El *problema de la libertad*, tal como Pascal lo concibe y lo plantea, no puede llegar a resolverse, ni siquiera a formularse, si no se distingue, a tono con dicha obra, un doble estado de la naturaleza humana. El hombre, en estado de inocencia, podía gobernarse y dirigir sus actos por sí y ante sí, en virtud de la capacidad a él inherente; la gracia divina intervenía, ciertamente, en sus actos, pero estaba en manos del hombre mismo el aceptarla o rechazarla, con arreglo a su libre arbitrio. Pues bien, la naturaleza humana, en su estado actual, ha quedado privada para siempre de esta capacidad para regirse por sí mismo. Toda reacción moral, toda apelación a la sabiduría divina, se halla ahora sustraída a la acción de la voluntad y la conducta del hombre; es, simplemente, un regalo de la *gracia* divina, un don que se comunica directamente al individuo sin mérito alguno por su parte ni la menor contribución suya.

Ante la omnipotencia y el imperio de esta acción de la gracia, desaparecen toda resistencia y toda opción por parte del individuo. El milagro de la *redención* se repite en todos y cada uno de los momentos de la existencia humana: las fuerzas *naturales* del espíritu, confiadas a sus propios medios, son incapaces para alcanzar ni el más leve *conocimiento* de la verdad, como lo son también para ganar una convicción moral propia o para obrar con arreglo a ella. Nuestro saber, lo mismo que nuestra conducta ética, no es el fruto espontáneo de nuestra naturaleza espiritual, sino que es obra de una influencia todopoderosa, a la que nos rendimos. Ahora bien, este milagro se obra con arreglo al libre arbitrio y a la libre opción, ante los que toda pregunta de la "justicia" natural y humana tiene que enmudecer: lo que decide no es la "dignidad" del individuo, sino exclusivamente la voluntad divina, no sujeta a ninguna ley.<sup>10</sup>

Pascal da al pensamiento de Jansenio, que hace suyo, la forma más tajante: la justicia de Dios contra los "réprobos" es menos

<sup>10</sup> Sobre el "San Agustín" de Jansenio, v. Sainte-Beuve, *Port Royal* (5ª ed., París, 1888), libr. II, caps. X y XI.



disonante que su compasión para con los elegidos (X, 1). Frente a los pocos individuos señalados por la gracia aparece constantemente y para siempre la gran "masa de los perdidos". Todas las obras de la divinidad, todas sus revelaciones en la Sagrada Escritura y en la historia presuponen este insuperable antagonismo, se refieren a él y lo tienen en cuenta: "on n'entend rien aux ouvrages de Dieu, si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclairer les autres" (XX, 19).

Esa tornasolada equivocidad que todas las profecías, todos los milagros llevan consigo, responde también a una necesidad interior del divino plan del universo: la revelación no podía expresarse con mayor claridad sin descubrir su sabia astucia, consistente en iluminar a los unos mediante los mismos signos con que ciega y confunde a los otros. Basta con que "sea lo bastante oscura para engañar a los réprobos y lo bastante clara para hacer que su error sea imperdonable, y condenarlos" (XVI, 9; XX, 1; XXIV, 18).

Podemos ahora comprender hasta qué punto es imposible llegar a formarse una convicción racional, en una religión cuya intención más recóndita y cuyo contenido más íntimo consisten precisamente en empujar al error al entendimiento, cuando éste se halla desasistido del auxilio sobrenatural. Si pudiera ser *demonstrada*, si pudiera ser comprendida mediante las fuerzas naturales del espíritu, dejaría de ser lo que es: "c'est en manquant de preuve, qu'elle ne manque pas de sens" (X, 1).

Es la historia de la filosofía de la religión la que tiene que ahondar en estos problemas fundamentales de la dogmática pascaliana. Pero tampoco nosotros podemos pasar de largo por delante de estos problemas, de los que hay que partir para explicar la posición que la teoría del conocimiento ocupa en el sistema pascaliano. Comprenderemos, a la luz de estos problemas, que el escepticismo de Pascal, lejos de ser el reverso de la verdad religiosa es, por el contrario, el complemento necesario y el eslabón indispensable para llegar a captar esa verdad. Si el escepticismo representa, en otros casos, una fase preliminar que la fe en la revelación supera y hace innecesaria, en Pascal la fe lo afianza todavía, lo explica y lo justifica.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> V., sobre esto, Victor Cousin, *Etudes sur Pascal*, 2ª ed., París, 1844, y la excelente exposición de Havet, t. I, pp. XVII ss.

Mientras se le reconozca a la razón —en una zona cualquiera de los fenómenos immanentes— el derecho y la posibilidad de emitir un fallo firme, el individuo espiritual no se sentiría todavía totalmente anulado y sacrificado a la omnipotencia divina. En las *Provinciales*, Pascal, colocándose al lado de Galileo, defendía todavía la fuerza probatoria de la *experiencia* metódica, invocándola como un testimonio divino en contra de la autoridad de la curia;<sup>12</sup> ahora, por el contrario, considera como una aberración de principio todo lo que sea ahondar en la nueva ciencia *empírica*.<sup>13</sup> Las verdades fundamentales y evidentes de la matemática, ante las que se detenía respetuosamente la obra metodológica más importante de Pascal, caen ahora también dentro del círculo del escepticismo. Su verdad no es la del *pensamiento*, que sabe dar cuenta de sí y de sus razones, sino la del *sentimiento*: "les principes se sentent". Es el *corazón* quien nos garantiza la certeza de los conceptos fundamentales de espacio y tiempo, movimiento y número; el corazón siente que el espacio tiene tres dimensiones y que los números son infinitos (VIII, 6).

Ha caído la barrera que se levantaba entre los problemas de la razón y los de la teología, entre la certeza "matemática" y la certeza "moral". El veredicto pronunciado acerca de nuestra "naturalidad" moral hace que se derrumbe también directamente, del mismo modo, el fundamento sobre el que descansaba todo el conocimiento científico.

"Humiliez vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile: apprenez que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez" (VIII, 1).

Vemos, pues, cómo el concepto de la "percepción clara y distinta" se revela incapaz para oponer un dique a la desvalorización y destrucción metafísicas de la ciencia. Y el comienzo y la raíz de la crisis interna por la que ahora atraviesa este concepto deben buscarse en el mismo sistema de Descartes. El principio

<sup>12</sup> *Les Provinciales*, ed. Ernest Havet, lettre XVIII (especialmente, vol. II, pp. 267 s.).

<sup>13</sup> *Pensées*, XXIV, 17: "Je trouve bon qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic." XXIV, 100: "Écrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences: Descartes."

según el cual, antes de poder emitir un juicio acerca de la certeza de los axiomas del conocimiento, tenemos que investigar y descubrir el origen de nuestra existencia, se contiene ya allí; y también la inversión del orden racional, consistente en basar la vigencia de las verdades necesarias, sobre la existencia y la necesidad de Dios (v. *supra*, pp. 504 s.).

La ficción del "Dieu trompeur" se convierte ahora en verdad; la hipótesis que Descartes rechazaba como infundada y absurda, se reconoce ahora como un elemento necesario dentro del plan divino general del universo. Descartes podía jugar con esta ficción, ya que la idea de la "veracidad de Dios" no era para él, en última instancia, más que otro modo de expresar su fe en la razón y en sus "ideas innatas". Pero en Pascal quedan cortados todos los caminos de retirada: "el pirronismo es la verdad", pues antes del advenimiento de Cristo no existía ningún medio para iluminar al hombre acerca de sí mismo, ningún signo natural por el que pudiera distinguirse lo verdadero de lo falso" (XXIV, 1).

Pero la pérdida del saber casi resulta insignificante, comparada con las consecuencias a que este sistema conduce en el terreno de la moral. El concepto moral de la humanidad queda abolido; pasa a ocupar su puesto otro concepto muy distinto: el de la comunidad de los elegidos y de los santos. Los grandes ejemplos de la historia y de la antigüedad nos dejan casi impasibles —¿qué significan, en efecto, para nosotros?—; en cambio, nos conmueve la muerte de los mártires, que forman uno y el mismo cuerpo con nosotros.

"Nous avons un lien commun avec eux: leur résolution peut former la nôtre, non seulement par l'exemple, mais parce qu'elle a peut-être mérité la nôtre. Il n'est rien de cela aux exemples des païens: nous n'avons point de liaison avec eux" (XXIV, 22).

Fuera de la personalidad de Cristo no existe ningún nexo mediador entre Dios y el hombre, razón por la cual es también ella la que establece toda la relación moral entre los diferentes individuos. Toda moral que no descansa sobre la convicción fundamental del pecado original y la redención, será necesariamente infundada y quimérica (XXII, 2 y 7). La voz de la simpatía natural debe, por tanto, enmudecer ante el heterodoxo.

"Es algo asombroso y digno de la mayor atención ver cómo

subsiste desde hace tantos años el pueblo judío y contemplarlo sumido en constante miseria; la razón de ello está en que ambas cosas, su persistencia y su miseria, son igualmente necesarias para probar la verdad de Cristo" (XIX, 4).

La meta de la ética pascaliana no es otra que el desarraigar el sentimiento natural de la personalidad, la total disolución y la entrega del yo. "Le Moi est haïssable. . . car chaque Moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres" (VI, 20). Y, sin embargo, hasta en el éxtasis divino, en el que el yo se funde con el redentor, podemos encontrar las huellas de aquel egoísmo que Pascal cree haber superado. En su holocausto ante Dios y en la certeza de la salvación, que de él emana, cobra el individuo, no obstante, la conciencia de su posición excepcional. Para poder gozar de su bienaventuranza tiene ante todo que saberse fuera de la "massa perditionis" y por encima de ella.

Por donde esta doctrina, al concentrar todo su interés en el individuo y en sus relaciones con Dios, nos conduce inevitablemente, a la postre, al aislamiento más completo. Una prueba trágica de ello la tenemos en la propia vida de Pascal: cuanto más se esfuerza por vivir en consonancia con su propia doctrina, más violentamente divorciado se ve de todos los sentimientos naturales y primarios de la comunidad.<sup>14</sup>

"Nous sommes plaisants de nous reposer dans la société de nos semblables. Misérables comme nous, impuissants comme nous, il ne nous aideront pas; on mourra seul; il faut donc faire comme si on était seul" (XIV, 1).

Nada tiene, pues, de extraño que tanto Bayle como Voltaire tomasen de esta doctrina sus argumentos más poderosos para rechazar toda fundamentación puramente teológica de la moral y de que todavía el joven Goethe se uniese a ellos en esto.

También desde el punto de vista histórico es la doctrina de Pascal un síntoma más de la falla general e interior de que adolece el sistema cartesiano. La rigurosa línea divisoria entre la razón y la autoridad se circunscribe en este sistema al campo teórico: la teoría de Descartes carece de una fundamentación independiente y peculiar de la ética. La moral provisional desarrollada

<sup>14</sup> V. los característicos rasgos de la biografía de Pascal por su hermana, Mme. Perier; especialmente, Havet, p. LXXXII ss.

en el *Discours de la méthode* y que postula la sumisión incondicional del individuo a los usos y convenciones existentes, no llegó a ser nunca eliminada y sustituida.

Más adelante, trata Descartes del problema de las pasiones, pero también en esto habla más bien como fisiólogo que como moralista. Esto explica por qué incluso en el concepto de la *voluntad* y en sus relaciones con el *intelecto* subsisten numerosas dificultades de orden interno. Ya en el propio Descartes se presenta la *voluntad* como la llamada a corroborar y sancionar la *verdad* de la comprensión clara y distinta del entendimiento, lo que nos ayuda a explicarnos todavía mejor por qué Pascal refiere las dos categorías fundamentales de la verdad teórica y moral al origen común de la sensación interior, fundiéndolas y entrelazándolas de este modo.

El verdadero peligro no reside, sin embargo, en esta subjetiación, ya que sigue siendo la psicología, y por consiguiente la *conciencia*, la llamada a decidir. Pero en la teoría jansenista de la gracia, que abandona al pecado la naturaleza y el yo, desaparece hasta este último asidero.

Todo esto conduce a Pascal, a la postre, por la fuerza de una necesidad interior, al *principio de autoridad*, que las *Letres Provinciales* habían combatido con tanto ardor y habían puesto en evidencia para siempre. En vez de la fe mística, que el yo aguarda pasivamente que le venga de fuera, la verdadera meta de su *confirmación* práctica son ahora las "obras" y las ceremonias. Puesto que la gracia le es dada al yo como en don libre del cielo, sin que en ella intervenga necesariamente su propia conducta moral, lo único que a ésta le queda es dirigir y someter a sus fines la "maquinaria" exterior, el automatismo del pensamiento.

"Suivez la manière par où (les fidèles) on commencé: c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes etc.; naturellement même cela vous fera croire et vous abêtera. — Mais c'est ce que je crains. — Et pourquoi? qu'avez-vous à perdre?" (X, 1).

En vano se ha querido suavizar la tajante dureza de estas palabras. Es perfectamente aplicable a este caso, tal vez más que a ningún otro, lo que el propio Pascal escribe en otra ocasión: "un mot de cette nature détermine tous les autres... jusque là l'ambi-

guité dure, et non après" (XXIV, 26). Lo que se ventila en la "apuesta" de Pascal lo manifiestan con toda claridad y con toda honradez los *Pensées*, donde se repite una vez y otra que toda la dignidad y todo el mérito del hombre residen en el *pensamiento*. Este riesgo es precisamente el que hay que correr, este valor y esta cualidad fundamental del yo es lo que vale la pena sacrificar, para poder participar así de un orden superior.

Para comprender y enjuiciar la meta a que aquí conduce el escepticismo, tenemos que volver la vista a su comienzo y punto de partida. El recuerdo de los *Ensayos* de Montaigne vive por doquier en la obra de Pascal; más aún, pese a la originalidad literaria de éste, influye hasta en la expresión estilística de algunos de sus pensamientos.

Para Pascal —él mismo lo expone en su conversación con M. de Sacy—, es en Montaigne donde se cifran el contenido y el resultado de toda la filosofía profana. Y, sin embargo, la *duda* tiene en uno y otro una significación diametralmente opuesta. Para Montaigne, es un *método* intelectual, constantemente aplicado; el modo y el ejercicio incansable de la investigación, que él mismo describe con trazo incomparable.

"Nul esprit genereux ne s'arreste en soy: il pretend tousiours, et va oultre ses forces; il a des esclans au delà de ses effects: s'il ne s'avance, et ne se presse, et ne s'accule, et ne se choque et tourneviere, il n'est viif qu'à deny; ses poursuites sont sans terme et sans forme; son aliment, c'est admiration, chasse, ambiguité" (*Essais*, III, 13).

El escepticismo no es, según esto, otra cosa que el elemento de vida y la forma y la práctica constante del espíritu, y ello explica por qué en él se elabora y se descubre también, en última instancia, un nuevo y válido contenido del espíritu (v. *supra*, pp. 210 ss.).

Para Pascal, en cambio, la duda es algo más que un método a que se recurre para preguntar a las cosas. Las instancias escépticas representan, para él, un resultado ya adquirido, del que parte. Expresan aquel *hecho fundamental* al que se enlaza su investigación filosófica, al paso que busca en el *dogma* el *principio* para su explicación y fundamentación.

A la luz de esta primera inversión fundamental, es fácil com-

prender el antagonismo característico que se advierte en todos los resultados finales. Del mismo modo que combate la nueva concepción de la naturaleza y de la historia preconizada por Montaigne, Pascal se aparta de éste —y con él de todo el Renacimiento— en cuanto a su modo de concebir y apreciar la vida y la realidad empírica. Según él, la existencia finita sólo adquiere ser y coherencia al entrelazarse con un orden situado en el más allá; considerada por sí misma, carece de valor y de significación.

Por todas partes se traslucen aquí, como se ve, los rasgos fundamentales de la concepción medieval del mundo, lo que no es obstáculo para que la filosofía de Pascal represente, por lo menos indirectamente, un paso importante hacia la separación entre lo viejo y lo nuevo. Se pone de manifiesto en ella, con toda brusquedad, la contraposición entre la teología escolástica y la ciencia moderna, que el sistema de Descartes deliberadamente encubría. Pascal, llevado por la franqueza y la imperturbable consecuencia de su pensamiento, saca a luz por todas partes y pone constantemente de relieve esta contraposición, al paso que sus compañeros de Port Royal, y sobre todo Arnauld, se afanan todavía en aderezar la doctrina de la fe a tono con el punto de vista del cartesianismo y en demostrar la compatibilidad de la nueva física con el dogma de la transubstanciación.

Pascal proclama —estas palabras pueden considerarse como la clave de sus *Pensées*— que Dios no puede ser nunca el fin de una filosofía si no es su principio y su comienzo. (XXV, 78).

Esta frase es también aplicable, y en idéntico sentido, al nuevo punto de partida y al nuevo centro que la filosofía moderna había encontrado. También el conocimiento debiera ser consecuentemente negado y despojado de todo su valor allí donde no figura a la cabeza. En ningún otro punto de la historia de la nueva filosofía se revela con más claridad que en el sistema de Pascal la pugna entre estos dos caminos y direcciones del pensamiento y la necesidad de optar entre ellas.

#### B) LA LÓGICA Y LA TEORÍA DE LAS CATEGORÍAS

La nueva matemática y la nueva física, cuyo concepto ideal esboza Descartes, reclama a modo de complemento y como base

una nueva fundamentación de la lógica. La física escolástica no puede considerarse seriamente superada mientras no se desplace, sustituida por una versión nueva del problema lógico, su infraestructura tradicional: la teoría lógica de las categorías y la silogística de Aristóteles.

El *Discours de la Méthode* compara la pretensión de exponer el nuevo contenido bajo las viejas formas a la actitud del ciego que retase a un hombre dotado de visión a bajar con él a un sótano oscuro para pelear allí con él. Lo mismo que, en este caso, para dirimir la pelea en contra del ciego, bastaría con abrir de par en par las ventanas y dejar que entrase en el recinto la luz del día, así también bastará con dejar que entre en la lógica la luz de la nueva metodología para fundamentar y asegurar el contenido de la teoría de la naturaleza.<sup>15</sup>

Hay que reconocer, sin embargo, que ni la época de Descartes ni sus más cercanos discípulos y adeptos pudieron dar satisfacción al radicalismo de este postulado. Los elementos de la cultura escolástica se hallaban todavía demasiado arraigados para ello y aún se sentía cualquier planteamiento del problema demasiado atado al esquema lógico tradicional. Por eso vemos cómo, en la lógica de la escuela cartesiana, prevalece ante todo el esfuerzo por revestir el moderno contenido con el viejo ropaje de la prueba y de la conclusión.

El título de la obra de Clauberg, *Logica vetus et nova*, expresa bastante bien la significación de toda la corriente literaria que tiene en dicha obra su punto de partida. El autor señala expresamente en el prólogo que su obra habría podido alcanzar mayor perfección si las exigencias de los tiempos no le hubiesen impuesto la necesidad de combinar lo viejo y lo nuevo.<sup>16</sup> Y es lo cierto que los nuevos motivos que en ella se contienen se orientan más bien hacia la psicología que hacia la verdadera lógica.

El autor examina minuciosamente las condiciones individuales y particulares del acto del pensamiento, por ejemplo, de cuál es la edad más conveniente para que el individuo se consagre a la investigación de la verdad, entrando incluso a inquirir el tiempo

<sup>15</sup> *Discours de la Méthode*, VI, p. 71.

<sup>16</sup> Clauberg, *Logica vetus et nova* (1658), praefatio. En Joh. Claubergii *Opera omnia philosophica*, Amstelod., 1691, p. 768.

y hasta la hora más indicados. El interés de la obra se centra en el mecanismo del pensar y no en la estructura y la conexión intrínseca de los pensamientos. Esto explica por qué la lógica se presenta aquí en estrecha relación con la gramática y la retórica más bien que con la matemática y la física.<sup>17</sup>

Este mismo rasgo se nos muestra luego en la *Logique de Port Royal*, obra que debe ser considerada como el verdadero manual del cartesianismo. Aunque este libro va a buscar sus *ejemplos*, de preferencia, al campo de la matemática y de la moderna investigación empírica, lo que da a la exposición de la materia mayor vida y libertad, el principio de la ordenación y de la prueba sigue siendo el viejo principio aristotélico. Los puntos en que el autor se aparta de él caen también, casi todos, en el campo de la psicología: en el amplio espacio que se concede al estudio de los factores que estimulan y entorpecen el saber, en la exposición y el análisis tan minuciosos de los sofismas con que suelen empañar nuestros juicios el amor propio y la pasión.

El espíritu que aquí pervive y sigue influyendo no es, por consiguiente, tanto la *metodología* de Descartes como la *ideología* de Bacon. El propio Malebranche, el que con mayor pureza conserva y desarrolla el principio metodológico fundamental, elige en cierto modo como divisa de todas sus investigaciones la frase de Bacon según la cual todas nuestras "percepciones", así las intelectuales como las sensibles, nos presentan el objeto "por analogía con el hombre, y no con el universo".<sup>18</sup> Frase que más tarde habrá de apropiarse el más importante y más original entre los lógicos de la escuela cartesiana, Geulincx, para extraer de ella un sentido mucho más profundo.

Si hacemos caso omiso de los problemas técnicos concretos de la lógica, para referir todo el movimiento a su centro filosófico y epistemológico, nos vemos retrotraídos de nuevo al criterio de la percepción clara y distinta. Y volvemos a encontrarnos, dentro de un marco distinto, con que en él no se fija una meta y un resultado definitivos, sino que se establece solamente el comienzo para nuevos problemas.

¿Qué garantía nos ofrecen los conceptos claros y distintos en

17 V. Claiberg, *Logica vetus et nova*, prolegomena, § 122 y parte III.

18 Malebranche, *Recherche de la vérité*, lib. II, cap. 2.

cuanto a la *realidad* del contenido por ellos representado? La trayectoria del sistema no da, ni mucho menos, una respuesta unívoca a esta pregunta. De una parte, se afirma como el verdadero privilegio de las ideas matemáticas el que éstas no tienen por qué preocuparse para nada de la realidad objetiva; pero, de otra parte, se busca, por lo menos en un punto, un nexo directo entre el concepto y la existencia. El postulado de que a todo contenido de la representación debe corresponder y servirle de base una realidad "formal" igual, es elevado ahora al rango de un axioma de certeza inmediata. (v. *supra*, pp. 499 s.). Con lo cual vuelve a ofrecernos un asidero y un punto de apoyo a aquel *realismo simplista* que el sistema se proponía desde el primer momento combatir. Mientras que la verdadera meta consiste en obtener y hacer que vaya surgiendo gradualmente la realidad como *resultante* última de la interdependencia entre los conceptos fundamentales simples, ahora tal parece como si cualquiera representación concreta de por sí llevara en sí misma, directamente, la garantía de su significación y validez *objetivas*.

Esta conclusión se nos muestra con toda claridad en el cartesiano Regis, cuando formula como un principio general el de que a todas las ideas "simples" debe necesariamente corresponder un objeto exactamente conforme a ellas. Todo contenido de conciencia, siempre y cuando que no represente una trabazón fortuita de la actividad enlazadora del espíritu, depende de un *objeto exterior* como de su "causa prototípica" (*cause exemplaire*). Hasta aquellos conceptos que solemos llamar "innatos" y que hacemos brotar directamente del fondo del alma, son también, en realidad, imágenes y "retratos" de una absoluta realidad: de otro modo, se vendría por tierra, con ellos, todo su contenido interior de conocimiento.

El espíritu no podría llegar a formarse la idea de un triángulo o de otra figura si, por lo menos, el *substrato* general de estas formas concretas, la extensión en longitud, anchura y profundidad, no tuviese una existencia material aparte, independiente de nuestro pensamiento.

La creencia de que puede haber ideas sin un *objeto* que corresponda a ellas y les sirva de *causa*, no pasa de ser, por tanto, un prejuicio filosófico vulgar. Hasta los principios más abstractos y

más generales de la geometría y la aritmética tienen que encontrar su punto de apoyo en el campo de la existencia física actual: suprimamos mentalmente el conjunto de las *sustancias* creadas, y desaparecerán con ellas, necesariamente, todas las "verdades".

No pueden existir, por tanto, "verdades eternas", como no pueden existir tampoco cosas eternas; las que se denominan de ese modo son, simplemente, principios cuyos *sujetos* gozan de una existencia permanente e inmutable, gracias a los designios superiores de la Providencia.<sup>19</sup> Por donde el tomar como punto de partida el "claro y distinto" postulado de la causalidad sirve para asegurar la dependencia y la falta de sustantividad interior al campo total de las "ideas".

Ahora, aparece claramente de manifiesto aquel círculo vicioso que se traslucía ya en Descartes. La realidad exterior es demostrada por medio de la inducción del efecto a la causa, lo que no es obstáculo para que este ser así descubierto, producto de la inducción, se arrogue un juicio incondicional acerca de la vigencia de todos nuestros conocimientos fundamentales.

Representa, por tanto, un decidido progreso el hecho de que Geulincx, enfrentándose con todos estos giros del pensamiento, retorne a la idea fundamental y original del sistema, al partir de una nítida separación entre el mundo de los *conceptos intelectivos* y el de la *existencia absoluta*. Separación que llega a cobrar, a sus ojos, los contornos de una contraposición lógica completa: a partir del momento en que imprimimos a un contenido el cuño y la

<sup>19</sup> "Suivant cette définition les vérités numériques, géométriques et métaphysiques ne peuvent être éternelles, ni selon leur matière, ni selon leur forme; elles ne le peuvent être selon leur matière, parceque leur matière n'est autre chose que les substances que Dieu a produites, et il a été prouvé, que les substances que Dieu a produites ne peuvent être éternelles; elles ne le peuvent être non plus selon leur forme, car comme la forme de ces vérités n'est autre chose que l'action, par laquelle l'âme considère les substances d'une certaine façon, si les substances ne sont pas éternelles, cette action de l'âme ne sauroit l'être aussi. Il reste donc, que (ces) vérités ne sont pas éternelles, mais seulement qu'elles sont immuables, entant que les substances peuvent être toujours comparées ensemble... se qui fait voir que l'immutabilité même des vérités qu'on appelle éternelles, n'est pas absolue, mais dépendante." Regis, *Cours entier de philosophie ou système général selon les principes de M. Descartes*, 3 vols., Amsterdam, 1691. *Métaphysique*, lib. II, Parte I, cap. 11. Cfr. especialmente, cap. 19; *La Logique*, Parte IV, cap. 9; *Métaphys.*, lib. I, Parte I, cap. 3.

ley de nuestro entendimiento, podemos estar seguros, por ese solo hecho, de no poder ya captarlo y comprenderlo en su esencia independiente e inmutable. Trátase, por tanto, de ahondar y desarrollar la crítica iniciada con Descartes. Del mismo modo que hemos aprendido a distinguir la extensión y el movimiento del color y el sonido; del mismo modo que —enfrentándonos con el testimonio directo de los sentidos— desgajamos estas cualidades "secundarias" del *objeto* de la percepción, para desplazarlas al órgano sensible, tenemos que saber distinguir, en el objeto matemático puro, la participación "exterior" e "interior" y desglosar aquellos momentos cuyo origen reside única y exclusivamente en nuestro *intelecto*. Lo que solemos llamar el "ser" de las cosas depende, más todavía que de las sensaciones específicas de nuestros sentidos, de los juicios y categorías de nuestro *pensamiento*.

El análisis de las percepciones debe combinarse, por tanto, con la *crítica del entendimiento*. La gran falla de la filosofía *aristotélica* consiste en haber descuidado ambos problemas, en tomar, en su metafísica, los puntos de vista y los principios del *intelecto* —como, por ejemplo, la distinción entre el género y la especie, entre la parte y el todo— como cualidades directas de las *cosas*, del mismo modo que en su física ordena y considera los objetos, ateniéndose a las distinciones inspiradas por las sensaciones subjetivas, con arreglo a las contraposiciones de lo caliente y lo frío, lo pesado y lo ligero, etc. Error tan grande como el del niño que cree que el bastón, al introducirse en el agua, se rompe verdaderamente, mezclando y confundiendo así el "fantasma" de los sentidos y el objeto, la impresión inmediata y el acto del juicio. No sólo trasladamos a los objetos mismos las imágenes de los sentidos, sino también los modos y cualidades del pensamiento, considerando las sustancias y los accidentes, el sujeto y el predicado, la relación, el todo y la parte, no como formas del intelecto, sino como cosas existentes, a las que de por sí son inherentes aquellas "representaciones intelectuales".<sup>20</sup> No nos queda, así, el recurso

<sup>20</sup> Dicendum jam de iis cogitationibus, quae de se independentes sunt a corpore et quas non invenimus hic... sed quas nobiscum quasi huc detulimus. Non minus enim modos harum cogitationum adscribimus objectis, quam species nostrorum sensuum. Inde enim vocamus quaedam objecta nostra substantias, accidentias, relationes, subjecta, praedicata, tota, partes, etc., quae

de remitirnos a las reglas del pensamiento para corregir los errores de nuestros sentidos.

Jamás podremos llegar a saber lo que sean las cosas de por sí, desligadas de todas las operaciones del intelecto; no nos queda otro medio que comprender y reconocer como tal la *condicionalidad*, de la que jamás podemos despojarnos. La única manera de remediar este defecto es penetrar en él hasta el fondo, cobrar conciencia de él; trátase, por tanto, de emplear con plena conciencia de lo que son y en su propio carácter las leyes del entendimiento, que hasta aquí hemos venido aplicando inconscientemente. La simple *imagen visual* del bastón roto es la misma para el hombre reflexivo que para el niño, pero ambos se diferencian en cuanto al juicio que la impresión de sus sentidos les merece; pues bien, la misión del conocimiento no consiste tanto, del mismo modo, en *transformar* nuestra visión total del mundo como en someterla a otro punto de vista y a otro criterio de enjuiciamiento.<sup>21</sup> La antítesis de lo bueno y lo malo no reside en las cosas mismas, sino que es puesta por nosotros en ella; pues bien, lo mismo acontece con la contraposición entre lo verdadero y lo falso, entre el ser y el no ser.<sup>22</sup>

*omnia cum tantum dicant modos aliquos nostrae intelligentiae, solemus tamen ea considerare quasi res aliquas, quae ipsae in se infectae sunt istis phantasmatibus intellectualibus...* (Quod) satis magno argumento est, solere homines illos modos suarum cogitationum in res objectus transfundere et tanquam ad eas spectantes considerare, cum tamen hi modi ad ipsos et non ad res objectas pertineant" (Geulinx, *Metaphysica ad Mentem Peripateticam* (1691), Introd., secc. II *Opera philosophica*, rec. J. N. P. Land, Hagae Comit. 1891 ss., II, 204 s.). Sobre el problema en su conjunto, cfr. toda la *Introducción*, secciones I y II.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, Introd., secc. III (Op., II, 209). Cfr. las *Annotata ad Metaphysicam*, II, 300 s.: "Nos non debemus res considerare, prout sunt sensibiles (id est sub certa specie incurrunt in sensum) neque ut sunt intelligibiles (id est, sub certo modo a nobis cogitantur). Sed, ut sunt in se, non possumus eas considerare; unde videmus magnam nostram imperfectionem. Hoc unum igitur restat nobis faciendum (quod et possumus et debemus facere), ut iudicio mentis, quotiescunque rem aliquam sub modo aliquo cogitationis nostrae apprehendimus (quod equidem semper facimus, nec possumus aliter, dum homines sumus) semper hoc teneamus, rem non esse ita in se, ut apprehenditur a nobis."

<sup>22</sup> Introd., secc. II, *Opera*, II, 205 s.

No cabría captar con mayor nitidez ni desarrollar de un modo más consecuente de lo que aquí lo hace Geulinx el pensamiento sobre que descansan las *Reglas* de Descartes. El propio Geulinx ve en estos planteamientos la verdadera línea divisoria entre el pensamiento de Aristóteles y el pensamiento moderno. Así como la concepción simplista del mundo se revela al examen crítico acucioso como una ilusión, así también la filosofía escolástica se descubre, toda ella, como una sola y coherente *ilusión del concepto*.

Así lo atestigua ya el concepto más general del ser, del que parte esa filosofía y en el que atribuimos a las cosas una peculiaridad que tiene su fundamento y su origen solamente en el pensamiento. En vista de que mentalmente referimos todas las determinaciones y cualidades a un "algo" cualquiera, de que caracterizamos diversos predicados en torno a su conexión y los consideramos como inherentes a uno y el mismo "sujeto", acabamos confundiendo este sujeto puramente formal de nuestros *predicados*, este punto puramente imaginario de las coordenadas, con una *existencia real*.<sup>23</sup>

Y otro tanto podemos decir de los conceptos fundamentales del todo y la parte, de la unidad y la pluralidad. También ellos nacen exclusivamente de los *postulados del espíritu*: llamamos "uno" al contenido que nuestro pensamiento capta y se apropia en uno y el mismo acto indivisible. Esta denominación y este carácter no son, por tanto, aplicables a las cosas mismas, sino al modo de su aprehensión:

"Sicuti manipulus unus manipulus est, quia simul et semel manu apprehenduntur aliqua, etiamsi multa sint quae ingrediuntur; sic etiam quicquid intellectus apprehensione sua simul et semel corraserit, et quasi in fasciculum collegerit, ipsa illa apprehensione et collectione unum dicitur".<sup>24</sup>

Los conceptos fundamentales no son, pues, en general, cualidades reales incorporadas a los objetos y que haya que tomar de ellos, sino resultados de *síntesis* originarias de nuestro pensamien-

<sup>23</sup> *Op. cit.*, Parte I, § 1: De Ente in genere, *Op.*, II, 211 ss.: "Ens dicitur quod certo quodam modo apprehendendi intellectus nostri attingimus quasi, nulla ei quod arreptum est formali ratione talis denominationis comperente, sed haec formalis ratio residet in intellectu et modo cogitandi nostro."

<sup>24</sup> *Op. cit.*, Parte I, § 5, p. 227.

to. Para poder comprender el origen y el alcance de las formas fijas, lo primero que tenemos que hacer es reducirlas a las *operaciones* de las que han surgido, remontarnos, por ejemplo, del "Unum" a la "unio", del "Totum" a la "totatio".<sup>25</sup>

Donde con mayor pureza y fecundidad se acredita esta norma es con respecto al concepto de *sustancia*. En la definición aristotélica se presenta a ésta como el "sujeto" último al que se refieren todos los predicados, sin que pueda, por ello, convertirse en predicado de otro predicado, lo que equivale, en realidad, a erigir un punto de vista *lingüístico* y *gramatical* en norma y fundamento último de la ciencia empírica real. La antítesis fundamental sobre la que Aristóteles hace descansar su física y su metafísica se reduce, cuando se la examina y analiza a fondo, en la trivial distinción entre el sustantivo y el adjetivo.<sup>26</sup>

Geulincx descubre, así, un punto de vista decisivo desde el cual puede llevar a cabo, ahora, la crítica de toda la teoría escolástica de las categorías. Es el *lenguaje*, sus características y sus exigencias, a cuya guía se encomienda Aristóteles en el descubrimiento de los diversos conceptos fundamentales. La clasificación, el orden y el número de estos conceptos se explican tan pronto como se conoce su origen *gramatical*, tan pronto se les identifica como abstracciones de reglas sencillas y de sus elementos fundamentales.<sup>27</sup> Con lo cual cobra todavía mayor fuerza la objeción anterior, pues aquí no sólo se transmutan lo que son relaciones y postulados del *pensamiento* en cualidades de *cosas* dotadas de existencia propia, sino que, además, no se capta el ser mismo en sus manifestaciones directas, sino empañado por un medio extraño. Prescindamos de estos aditamentos externos, provenientes de representaciones vulgares, no controladas por ninguna ciencia, y toda la metafísica peripatética se vendrá necesariamente por tierra.

Sin embargo, en este punto, en que llega a su apogeo el pensamiento crítico de Geulincx, es necesario reconocer, al mismo tiempo, el límite interior y esencial con que tropieza. Los objetos

<sup>25</sup> Parte I, p. 211: "Totationem enim rebus ipsis, quae ideo tota vocantur, adscribimus, cum nobis et menti nostri debeat." Cfr. Parte I, § 6, pp. 230 ss.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, Parte I, § 2, pp. 215 ss., especialmente p. 218.

<sup>27</sup> Más detalles en Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, páginas 23 ss.

absolutos, tal y como existen, independientemente de las formas y categorías del pensamiento, son para Geulincx la *meta* última y verdadera del conocimiento: el verdadero, aunque inasequible *ideal* de todo saber metafísico. Por tanto, los conceptos intelectivos son considerados solamente en su significación negativa, como una envoltura con que cubrimos las cosas y que oculta a nuestro conocimiento la verdadera esencia de éstas.<sup>28</sup> Es muy significativa, en este sentido, la comparación que se establece entre las operaciones del pensamiento y las sensaciones específicas de los sentidos.

Geulincx no se propone estudiar la función positiva de los principios en la ordenación y explicación de los *fenómenos*, describir el camino por el cual podemos llegar al "objeto" por medio de los métodos del pensamiento, partiendo de las impresiones directas de los sentidos. Y esta falla interior explica la escasa influencia *histórica* que su pensamiento fundamental llegó a tener, a pesar de su innegable importancia objetiva y de su originalidad.

El propio Geulincx se encarga de señalar con toda claridad el límite extremo hasta el que puede llegar su planteamiento del problema. Su análisis parte, ante todo, del concepto más general del *ser*, y descubre a base del mismo *concepto de la cosa*, un *método* intelectual puro, derivado de la naturaleza del propio espíritu.

Los "objetos trascendentes" quedarían demostrados, así, como una trabazón de conceptos contradictoria consigo misma.

Si la "cosa" o el "ser" —dice Geulincx, formulando por sí mismo la dificultad con que su método tropieza— sólo indican un modo de nuestro pensamiento y si, por tanto, debemos borrarlos a los dos de la consideración y la relación de los objetos absolutos, ¿qué derecho tenemos a seguir hablando de ellos, no obstante, como "entidades" o como "cosas"?

Ahora bien, la respuesta dada por Geulincx no se halla en consonancia con el radicalismo de la pregunta. El mundo de la realidad —dice— se desdobra en dos clases de objetos dotadas cada una de ellas de su existencia propia e independiente: la de los *espíritus* y la de los *cuerpos*, que de por sí no tienen nada de común; no importa que englobemos las dos en el concepto ge-

<sup>28</sup> V. *supra*, n. 21. Cfr. Introd. a Parte I, p. 210.



nérico de "cosa": se trata de un nombre puramente externo empleado en gracia a la brevedad y que nada añade a su contenido, indicando tan sólo que ambas clases de cosas pueden figurar igualmente como "sujetos" de tales o cuales predicados.

Desde este punto de vista, volvemos a comprobar que nuestro conocimiento no puede abandonar ni puede tampoco llegar nunca verdaderamente a realizar en un punto cualquiera al postulado consistente en captar la realidad en su ser independiente y sin ningún aditamento subjetivo.

"Itaque res in se non sunt res seu non habent modum illum intellectus nostri, quo constituuntur in ratione rerum; nos tamen cum de illis etiam ut sic, seu de illis ut sunt in se loqui volumus, necessum est ut illis tribuamus modum subjecti aut entis, seu potius, ut apprehendamus illas: nam in ea ipsa locutione, in qua de iis loquimur, ut sunt in se, non simus illas, ut sunt in se, sed damus eis rationem subjecti."<sup>29</sup>

Esta concepción nos condenaría, consecuentemente, a un *escepticismo* incondicional, si no se establecieran como premisas anteriores a toda crítica ciertas afirmaciones *dogmáticas*, que Geulinx toma del sistema de Descartes. El crítico del concepto aristotélico de sustancia se detiene, respetuoso, ante el dualismo cartesiano del espíritu y el cuerpo, donde más indicada habría estado la aplicación de su método, donde con mayor razón habría podido afirmarse que la diferencia entre la extensión y el pensamiento no afecta a las cosas en cuanto tales, sino a nuestra *experiencia* y a su objeto *inmanente*.

Claro está que ello habría servido también para privar de base a la *metafísica*, tal como Geulinx la razona y desarrolla antes de entrar en sus investigaciones lógicas decisivas. En ella vemos que el planteamiento del problema descansa sobre el supuesto de que estamos en condiciones de llegar a conocer la esencia absoluta de las sustancias y de juzgar con arreglo a ella acerca de la diversidad y el carácter antitético de éstas.

Geulinx parte del principio de que sólo existe verdadera *actividad*, verdadera acción, cuando el sujeto activo comprende plenamente la trabazón interna entre la causa y el efecto, fórmula

<sup>29</sup> *Metaph., Peripatetica*, Parte I, § I, p. 215.

en la que cabe reconocer claramente, no cabe duda, la intervención de un criterio epistemológico fundamental. Si el concepto de causa figura entre las categorías del pensamiento, si es un producto propio e independiente del espíritu, se comprende y está justificada la exigencia de penetrar en todas sus partes la relación que ese concepto expresa. Ahora bien, la conciencia de esta relación no podrá significar, en este caso, otra cosa que la comprensión de la *ley* que regula la trabazón empírica de los *fenómenos*.

Pero, en vez de esto, lo que hace Geulinx es precisamente lo contrario: rechazar la sucesión y la dependencia constantes y regulares de dos grupos de fenómenos como insuficiente para llegar a formarse el auténtico concepto de la causalidad. No se trata simplemente, nos dice, de explicarse esta mutua *condicionalidad*, sino de comprender la *potencia* interior capaz de producir un determinado *acaecimiento* y de acarrear un determinado cambio. Nuestra *experiencia interior* no nos la revela nunca, lo que indica que el "yo" no tiene realmente el carácter de una verdadera causa sustantiva y autónoma: "ego non facio id, quod quomodo fiat nescio".<sup>30</sup>

El yo del hombre se enfrenta al mundo exterior, cuyo *acacer* se rige por leyes mecánicas fijas, como un simple espectador pasivo. De aquí que, para explicar cualquier cambio real —ya se trate de un *acacer* físico o espiritual, de la transmisión del movimiento o de la génesis de los pensamientos y de los actos de la voluntad—, tengamos que recurrir siempre, necesariamente, a la acción directa de la divinidad. Claro está que los nexos que median entre la voluntad divina y sus resultados son igualmente *inaprehensibles* e *inexpresables* para nuestro conocimiento: basta con que esos nexos se hallen presentes en el entendimiento supremo y absoluto y sean comprensibles para él.<sup>31</sup>

Como vemos, la trayectoria del pensamiento sigue aquí el *derrotero* opuesto al que era de esperar, a juzgar por sus primeros pasos: el concepto *metafísico*, absoluto, de la causalidad sirve para medir y corregir nuestros juicios acerca de las conexiones empíricas. Y el resultado final con el que aquí nos encontramos es

<sup>30</sup> V. Geulinx, *Ethica* (1665), tract. I, cap. II, secc. II, § 2, Op. III, 33 ss. Cfr. especialmente las *Annotata ad Ethicam*, Op. III, 205 ss.

<sup>31</sup> V., por ej., *Ethica*, l. c., Opera, III, 36 ss.

también significativo en cuanto a la posición que a la postre se le asigna al *problema del conocimiento*: el espíritu, al que se le niega toda verdadera autodeterminación, no puede tampoco conformar por sí mismo la imagen de la realidad empírica ni hacer que las leyes de ésta broten de su propio seno.

La teoría del conocimiento de Geulincx no constituye un fenómeno histórico aislado y aparte, ni por lo que tiene de aportación positiva y decisiva ni en cuanto a los límites que se le ponen desde el primer momento. Es el síntoma de un extenso movimiento histórico y de un criterio básico y general, que comienza ahora a desplegarse e imponerse de un modo cada vez más claro.

Para darse cuenta de esto, basta con establecer un cotejo entre la metafísica de Geulincx y una obra que, aunque responda a premisas históricas y filosóficas totalmente distintas, viene a ser, sin embargo, objetivamente considerada y en todas sus partes, la hermana gemela de aquélla. Nos referimos al *Essay upon Reason and the Nature of spirits* de Richard Burthogge, escrito en 1694, tres años antes que la obra de Geulincx y que, hasta hace muy poco, apenas si figuraba en las historias de la filosofía. Hasta que Georges Lyon, en su profundo estudio sobre el idealismo en Inglaterra en el siglo XVIII llamó la atención hacia esta notable y original obra, en la que él ve un antecedente importante del criticismo kantiano.<sup>32</sup> No cabe duda de que este juicio sustrae totalmente a la obra de Burthogge del marco y de los horizontes de la época en que fué escrita. Nosotros, por nuestra parte, procuraremos considerar su contenido desde el punto de vista de la evolución general del problema del conocimiento, enjuiciando de un modo más preciso y delimitando con mayor exactitud su valor y su condicionalidad histórica.

La obra de Burthogge nos sitúa, ante todo, exteriormente, dentro del círculo especulativo de la *filosofía empírica inglesa*: el autor dedica su trabajo a Locke, a quien ensalza como "uno de los más grandes maestros de la razón". Sin embargo, los resultados principales y decisivos de la obra han sido obtenidos y expuestos al margen de la influencia de Locke y mucho tiempo antes de

<sup>32</sup> V. Georges Lyon, *L'idéalisme en Angleterre au XVIII<sup>e</sup> siècle*, París, 1888, pp. 72 ss.

que viese la luz la primera edición de su *Essay on human understanding*, en un estudio anterior de Burthogge, que lleva por título *Organum vetus et novus* y que se publicó en el año 1677.<sup>33</sup> El *Essay upon Reason*, del mismo autor, se apoya en las anteriores investigaciones, estableciendo al principio un doble uso y una doble acepción del término "concepto" (notion).

Si, entendido en un sentido amplio, el "concepto" designa un contenido cualquiera, acabado y delimitado, del pensamiento, en un sentido más preciso y más acusado significa un determinado "modus concipiendi": un *procedimiento* y un *punto de vista* discursivo desde el que el espíritu capta y ordena los objetos sometidos a su enjuiciamiento. Y si es ocioso hablar de "conceptos innatos" en la primera de estas acepciones, como complejos fijos y dados de representaciones, debemos, por otra parte, reconocer al espíritu ciertas fuerzas originarias y peculiares, que brotan de su propia entraña.

Así como el ojo sólo percibe las cosas bajo la *manifestación* de la luz y del color, cualidades ambas que no tienen su asiento en las cosas, sino en el ojo mismo, así el entendimiento comprende las cosas, sus relaciones y sus cualidades, *solamente bajo determinados conceptos*. Estos conceptos, a los que no podemos atribuir ninguna existencia real aparte, sino que se limitan a reflejar ante nosotros las cualidades de nuestro propio ser pensante, son el *ser*, la sustancia y el accidente, la parte y el todo, la causa y el efecto.

No tienen razón de ser alguna las diferencias que los lógicos establecen entre conceptos primarios y secundarios, incluyendo entre los segundos simples postulados de relaciones, tales como la correlación entre la parte y el todo, la causa y el efecto, atribuyendo en cambio a las categorías de la cantidad, la cualidad y la sustancia una posición excepcional y una especial significación *ontológica*, ya que ambas clases de conceptos no se refieren a las cosas en cuanto tales, sino que son manifestaciones y actividades específicas del pensamiento.

"No cabe duda de que para nosotros, los hombres, los objetos sólo existen en cuanto se hallan en determinada *relación* con nosotros y que no son nada para nosotros cuando no los conocemos.

<sup>33</sup> Cfr., acerca de esta obra, que no hemos podido consultar: Lyon, *op. cit.*, pp. 74 ss.

Ahora bien, sólo podemos conocerlos, sólo pueden entrar en relación con nosotros, siempre y cuando nos sean dados por nuestro patrimonio espiritual, por nuestros sentidos, nuestra imaginación o nuestro entendimiento”.

Toda capacidad de la conciencia es, si no la única, por lo menos una de las causas determinantes de los fenómenos objetivos que ante ella se presentan: así como la vista es una contribución a la formación de los colores y el oído a la formación de los sonidos, así también la naturaleza propia y peculiar de la imaginación participa de modo decisivo en las imágenes de la fantasía y la del entendimiento en la formación del objeto, al crear los conceptos primitivos bajo los cuales recibe los objetos y se los asimila (in framing the Primitive Notions, under which it takes in and receives Objects).

“Los objetos inmediatos del pensamiento son, por tanto, “entia cogitationis”, es decir, son todos ellos, simples fenómenos, que no existen ni pueden existir al margen de nuestra capacidad espiritual, en las cosas mismas, del mismo modo que las imágenes que contemplamos reflejadas en el agua o en el espejo no se hallan realmente en el lugar en que las vemos”.

Es en vano conceder esta limitación en cuanto al campo de los sentidos y empeñarse en negarla, por el contrario, para el entendimiento. Ambas capacidades fundamentales aparecen indisolublemente unidas y entrelazadas; el entendimiento se encuentra sujeto a la misma condicionalidad que las sensaciones y las representaciones de los sentidos, ya que no dispone de otro *material* que éste para poder ejercer su función. Parece, incluso, como si cuanto más se orienta hacia lo general, más fuera perdiendo de vista la realidad concreta de las cosas, que consiste en una serie de determinaciones concretas y se reduce a ellas: la obra de esclarecimiento y depuración que el entendimiento lleva a cabo en las impresiones dadas por los sentidos le aleja al mismo tiempo de la forma originaria y primitiva de éstas, en la que la realidad de las cosas parece reflejarse de un modo más directo e inmediato.

La luz que irradia de los objetos experimenta, al penetrar en nuestro intelecto, una especie de nueva *refracción* y *desviación*: la capacidad del pensamiento se revela como un *sentido* propio, que, aunque refinado y ennoblecido, interpone sin embargo, al

mismo tiempo, un nuevo *medio* entre el espíritu y la entidad absoluta del objeto. Así, por ejemplo, el concepto fundamental de la cosa misma, aunque represente el punto de vista *más general* bajo el que podemos captar y ordenar los contenidos de las representaciones, se revela al mismo tiempo, en su misma generalidad, tanto más claramente, como un simple *medio de nuestra comprensión*: “thing indeed is the most general notion, but then it is but a notion, because it is general; and has the most of a notion, because it is the most general”. En este caso, como en todos, sólo captamos la “esencia” “bajo el disfraz y la máscara de los conceptos”.

“Fijémonos, enseguida, en la sustancia y el accidente, estas primeras fases y estos primeros escalones para poder llegar a una comprensión y un conocimiento distinto de las cosas: ¿qué son sino *modi concipiendi*, productos de la razón o conceptos, que aunque no carezcan, ciertamente, de fundamento, no poseen, sin embargo, más verdad formal que la que tienen en el espíritu que los crea? En el mundo de los objetos no existe nada parecido a la sustancia o al accidente, como no existen tampoco sujetos y cualidades de éstos. Y, sin embargo, no hay ninguna cosa que no *comprendamos* como perteneciente a una de estas dos clases, la de la sustancia o la del accidente, lo que vale tanto como decir que no comprendemos nunca los objetos tal y como son, en su propia entidad, sino siempre para el ropaje de los conceptos en que nuestro espíritu los envuelve”.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Teniendo en cuenta que la obra de Burthogge es poco menos que desconocida, transcribiremos textualmente, en su versión original, las citas más importantes: “As the Eye has no Perceivance of things but under Colours, that are not in them (and the same, with due alteration, must be said of the other Senses), so the Understanding apprehends not things, or any Habitudes or Aspects of them, but under Certain Notions, that neither have that being in Objects, or that being of Objects, that they seem to have; but are, in all respects, the very same to the mind or Understanding, that Colours are to the Eye, and Sound to the Ear. To be more particular, the Understanding conceives not any thing but under the Notion of an Entity, and this either a Substance or an Accident; Under that of a whole or a part; or of a Cause, or of an Effect, or the like; and yet all these and the like are only Entities of Reason conceived within the mind, that have no more of any real true Existence without it, than Colours have without the Eye or Sounds without the Ear. . .

It is certain that things to us Men are nothing but as they do stand in our

Hasta aquí, Burthogge no hace más que expresar, en la más clara y libre de las formas, el pensamiento general con que nos encontrábamos ya en Geulincx; el progreso que el pensador inglés aporta se revela ante nosotros cuando aplica el principio de su teoría del conocimiento al problema filosófico fundamental de la época: la distinción entre la sustancia espiritual y física.

Mientras que Geulincx seguía aferrándose en este punto, como veíamos, a las premisas metafísicas del *qualismo*, Burthogge somete también esta hipótesis a la crítica del método fundamental: la distinción, ahora, no se refiere ya sencillamente a las cosas, sino a nuestros conceptos, los cuales, conteniendo como contienen el origen de la categoría de la sustancia, son también los que tienen que darnos la regla y la orientación para aplicarlos.

*Analogy. that is, in plain terms, they are nothing to us but as they are known by us... In sum, the immediate Objects of Cogitation, as it is exercised by men, are entia cogitationis, all Phaenomena; Appearances that do no more exist without our faculties in the things themselves, than the Images that are seen in water or behind a glass do really exist in those places, where they seem to be...*

Let us then inquire first into the thing, what is *thing* but *modus concipiendi*? a notion or sentiment that the mind has, of whatsoever any wise is, because it is? Thing indeed is the most general notion, but then it is but a notion, because it is general and has the most of a notion, because it is the most general... By this it plainly appears, that the meaning of the word "thing" is but an inadequate conception, arising in the mind upon its conversing with Objects (= contenidos de la conciencia, de la representación) and so doth speak a certain particular sentiment which the mind has of them: a sentiment... that does not enter us into the knowledge of the Reality itself (may I so express it) of that which is, which we only apprehend inadequately under the Disguise and Masquerade of Notions.

And as for Substance and Accident, which yet are the first steps we make toward a distinct perceivance and knowledge of things; what are they, but likewise *Modi concipiendi*? Entities of Reason, or notions, that, it is true, are not without grounds, but yet have themselves no Formal being but only in the Mind, that frames them; there being no such thing in the World as a Substance, or an Accident any more than such a thing as an Subject, or an Adjunct; and yet we apprehend not any thing but as one of these, to wit as a Substance or as an Accident: so that we apprehend not any at all, just as they are, in their own realities, but only under the Top-knots and Dresses of Notions which our minds do put on them."

Burthogge, *An Essay upon Reason and the Nature of Spirits*, Londres, 1694. Cap. III, secc. I, pp. 57 ss.

Debemos tener en cuenta, ante todo, que, aun cuando sigamos hablando del conocimiento de la "esencia" de una determinada cosa, la idea adquiere aquí una significación estrictamente limitada. Por "esencia" se entiende, ahora, el conjunto de las características y cualidades que una potencia espiritual cualquiera, intelectual o sensible, nos transmite.

Llegamos, de este modo, si no a un conocimiento absoluto, sí a un conocimiento relativo, comparativo; por ejemplo, aunque no logremos saber nada acerca de la "naturaleza" interior de la *materia*, conseguimos distinguir y diferenciar así, separándolas las unas de las otras, a base de sus características puramente empíricas, las diferentes materias que la experiencia nos ofrece. Así como el ojo sólo percibe directamente la luz y los colores, pero llega por medio de estas sensaciones originarias, a distinguir los múltiples objetos, su forma y su magnitud, las distancias de unos con respecto a otros y su movimiento, así también nuestro entendimiento distingue infinitas realidades y relaciones, que no capta, sin embargo, directamente, sino sólo de un modo indirecto, a base de los datos que le ofrecen los sentidos o que le suministran sus propios conceptos, tales como los de sustancia y cualidad, causa y efecto.<sup>35</sup>

Teniendo conciencia de esta limitación, comprendiendo, por tanto, que sólo puede tratarse de conocer los *fenómenos* y sus relaciones, ya no puede ofrecer ninguna dificultad el problema de la distinción entre el ser pensante y el ser físico. Lo único que verdaderamente se nos da aquí son las cualidades y los "accidentes" externos, que se dividen de por sí en dos grupos rigurosamente separados: los contenidos que caen dentro de la intuición del espacio, y son, por tanto, susceptibles de revestir múltiples formas y de adoptar diferentes movimientos, y los que, quedando al margen de esta determinación, se refieren solamente al "yo" pensante, como estados y cualidades suyos. En este sentido, podemos hablar de una antítesis fundamental en lo que se refiere a los *fenómenos* mismos, "pues ¿qué relación guarda un *pensamiento*

<sup>35</sup> "So the understanding discerns infinite Realities, infinite habitudes of things: not indeed immediately, but either under the sentiments of sense, or by means of its own, which I call notions; as of Substance, Quality, Cause, Effect, Whole, Part, etc." (p. 68).

to con un cubo o un triángulo, por ejemplo, o con la longitud, la anchura y la profundidad?"<sup>36</sup>

Sin embargo, si intentamos ver lo que hay detrás de este hecho fundamental, si nos esforzamos por reducir esta anátesis a una unidad superior o por explicarla a base de razones metafísicas, nos vemos envueltos enseguida en insolubles dificultades.

"Tan pronto como damos un paso más allá y pugnamos por penetrar en la verdadera naturaleza de la *materia* o en la del *espíritu* y el *movimiento*, caemos en perplejidad, ya que, en este terreno, no disponemos de ningún sentido que pueda guiarnos. Nuestras indagaciones acerca de estas cosas, cuando se trata de descubrir su verdadera esencia, tropieza enseguida con una muralla, como en todos los demás problemas que se salen totalmente de nuestra órbita visual".

"Es difícil llegar a comprender qué sea la materia, qué sea el espíritu y hasta qué sea el movimiento, en cuanto a su propia y positiva realidad. No puede probarse ni que haya —como algunos pretenden— solamente una sustancia en el universo y que la materia y el pensamiento sean simplemente cualidades distintas de ella, ni tampoco que la materia sea, en cuanto a su naturaleza interior, un algo vivo y dotado de fuerza y que los distintos *grados de vida* que observamos en los diferentes animales provengan tan sólo de las múltiples modificaciones de la materia y de una vida universal de la naturaleza, fuente de toda la conciencia. . . Yo no me atrevo a construir sobre tales *hipótesis*, que, al no poder probar por sí mismas su evidencia, son necesariamente dudosas e inciertas, cuando no falsas. Una filosofía sana y sólida debe procurar afianzar bien sus bases y sus fundamentos; no tiene derecho a descansar sobre otros principios que aquellos que se asienten sobre la evidencia, es decir, sobre el testimonio infalible de nuestras dotes y capacidades espirituales. Ahora bien, como éstas, apoyándose más bien, ciertamente, en los *conceptos* que en la *realidad*, distinguen claramente entre la materia y el espíritu y hasta establecen una contraposición entre ellos, también yo me creo obligado a considerarlo por separado".

La "realidad" en la cual rige esta separación no es, por tanto, sino aquella que el *concepto* nos transmite y nos garantiza. El

<sup>36</sup> Cap. V, secc. I, p. 107.

propio Burthogge designa su método, para caracterizar la doble dirección y tendencia que sigue, como "*the real-notional way*", contraponiéndolo en vigorosos términos al método de la *metafísica*.<sup>37</sup> Los "sujetos" de la extensión y del pensamiento tienen necesariamente que pertenecer, *por lo menos para nosotros*, a géneros totalmente distintos, ya que toda la variedad que podemos captar en las sustancias no proviene ni puede provenir de otro factor que de los accidentes, siendo éstos, por tanto, los únicos caracteres y notas distintivas por medio de los cuales *conocemos* las sustancias y podemos, así, distinguirlas las unas de las otras.

"Thus it is in *our Refracted, Inadequate, Real-Notional way of conceiving*; and for an Adequate and just one, *as it is above our faculties*, I do not find that Spinoza or Malebranche after all their Ambitious Researches in that higher way, have edified the World thereby to any great Degree".<sup>38</sup>

Y, sin embargo, también en Burthogge, lo mismo que en Geulincx, tropieza la crítica, a la postre, con un concepto ante el cual tiene que enmudecer y en cuya presencia el pensamiento da media vuelta, para retornar a los caminos metafísicos habituales. Entre los datos de la conciencia a los que Burthogge atribuía un "ser" puramente "pensado" figuraban, además de los colores y los sonidos, junto al *espacio* y el *tiempo*, la *sustancia* y el *accidente*, las categorías de *causa* y *efecto*. También ellas tienen —expresándolo en el lenguaje de la escolástica, directamente opuesto en este punto, como es sabido, a la terminología moderna— solamente un "esse objectivum" o un "esse cognitum", un ser "subjetivo" dentro del mundo de la conciencia.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> L. c., pp. 105 ss. Cfr. especialmente p. 106: "A Philosophy that shall be solid, and sound, must have its Ground-work and Foundations firmly laid, which none can have, but that which is bottomed, rais'd and built upon evidence; I mean upon the certain Testimony of our faculties. And therefore since our faculties do rather go upon Notions, than on Realities, and do plainly distinguish between Mind and Matter and do. . . contradistinguish them, I hold myself obliged to treat of these distinctly, but still in the Real Notional way."

<sup>38</sup> L. c., p. 109.

<sup>39</sup> "All the Sentiments of Sense, those of the Mind, and even mere Objective Notions, are Things, not things of Mundane and External Existence, but of Cogitation and Notion; Intentional, not Real things. For such are Colours, Sounds, Savors, Time, Place, Substance, Accident, Cause, Effect, etc.; they are

Sin embargo, Burthogge no puede detenerse ante esta acepción y esta limitación del principio causal. Es, una vez más, el pretendido peligro del *escepticismo absoluto* el que en este punto coarta y entorpece el libre progreso discursivo del idealismo. Si no hemos de permanecer sujetos para siempre al conjuro de nuestras "representaciones", si la realidad no ha de esfumarse en una vacua apariencia, tiene que haber necesariamente un camino que nos haga remontarnos por sobre los límites del pensamiento hasta el ser incondicional.

Para Burthogge, lo mismo que para Descartes, el concepto y el axioma de la causalidad se convierte en el medio que nos asegura de un modo general la existencia de una realidad *trascendente*. Antes de cualquier actividad de la conciencia, existen *cosas reales*, adecuadas por su naturaleza para engendrar por su cuenta las representaciones que a ellas corresponden, o para dar pie a nuestras fuerzas espirituales para que éstas las creen. Los objetos existentes fuera de nosotros son las verdaderas causas y los fundamentos que provocan en nosotros determinados conceptos e imágenes.

Aquí, al llegar a este punto crítico decisivo, se hace valer la influencia de la teoría del conocimiento de Locke.<sup>40</sup> Con lo cual pierde toda su fuerza y se viene a tierra todo el resultado de la investigación metodológica anterior. Después de abierta una brecha en la muralla, el pensamiento puede atreverse de nuevo a trazar una imagen general de conjunto de la realidad *absoluta*.

La obra de Burthogge, considerada como un todo, presenta, pues, una rara forma híbrida: enlaza a la teoría del conocimiento una filosofía dinámica de la naturaleza que reduce todo el acaecer, en última instancia, a la acción de ciertas causas "espirituales". En este respecto, se mueve todavía dentro de los marcos y el orden jerárquico de la teoría de las categorías, al presentar el concepto de la sustancia como sustituido y desplazado por el de la fuerza, al reducir todo el acaecer físico, en último resultado, a un principio "energético" único.

Pero el modo como se concibe la acción de este principio se

Intentional things, things, that, as such have only an Esse objectivum, an Esse cognitum, as the Schoolmen phrase it." (Cap. IV, secc. I, p. 79.)

<sup>40</sup> Lyon, l. c., pp. 85 s.

mueve totalmente dentro de los límites de la teoría metafísica de la animación universal. Se da por supuesta la existencia de una materia sutil y unitaria que anima todo el universo y que sirve de mediadora de todas las relaciones de interdependencia entre los cuerpos y de portadora de todos los fenómenos de la vida. Las almas individuales no son sino las proyecciones concretas de este "espíritu común", según la diferente estructura material del cuerpo animado.

Como vemos, esta teoría —sin dejarse influir en lo más mínimo por toda la trayectoria de la mecánica científica— se orienta de nuevo hacia la concepción fundamental de la filosofía de la naturaleza (v. *supra*, pp. 227 ss.). Presenta — pese a todas sus divergencias de detalle — los rasgos de la *reacción* general contra el método matemático de investigación iniciada en Inglaterra, sobre todo, por el espiritualismo de Henry More.

La teoría del conocimiento de Geulincx y la de Burthogge se complementan y se esclarecen mutuamente. La coincidencia que se advierte en cuanto a la concepción fundamental de ambos pensadores, que en conjunto no hacen más que recoger y desarrollar las sugerencias con que se encuentran, así como la meta común a que uno y otro llegan cada uno por su cuenta, demuestran hasta qué grado de claridad y de nitidez había ido desarrollándose, desde la fundamentación de la filosofía moderna el postulado de una *crítica del entendimiento* independiente de la crítica de los sentidos y paralela a ella.

Quien considere que la fisonomía propia y peculiar de la teoría *kantiana* reside en el principio de que sólo podemos conocer las cosas, no en sí, sino en las formas y bajo el ropaje de nuestro pensamiento, necesariamente tendrá que verse inducido a error, en este punto, en cuanto a la originalidad de la crítica de la razón. No faltan, en efecto, quienes presentan a Burthogge y a Geulincx como precursores directos, más aún, como cofundadores de la filosofía crítica.<sup>41</sup> Y, sin embargo, la *contraposición* con respecto a

<sup>41</sup> Sobre Geulincx, cfr. E. Grimm, *Arn. Geulincx' Erkenntnistheorie und Occasionalismus*, tesis doctoral, Jena, 1875. Nuestra exposición en el texto parte del supuesto de que Burthogge construye su teoría sin dejarse guiar por Geulincx, ya que el nombre de éste no aparece citado ni una sola vez en sus obras. Sin embargo, después de escrito lo que antecede, alguien me advierte que es

ésta se acusa en ellos casi con mayor relieve todavía que los rasgos comunes y media una gran diferencia entre la afirmación puramente negativa de la incognoscibilidad de lo absoluto y la conciencia positiva de que el entendimiento es el "creador de la naturaleza", por ser el creador de las leyes que fundamentan y gobiernan la experiencia.

Esta relación de todos los conceptos al supremo principio de la "posibilidad de la experiencia" y su limitación al orden y a la interpretación empíricos de los fenómenos es lo único que nos brinda el eslabón y el punto de apoyo fijo para el análisis de las funciones del entendimiento.

Podemos observar históricamente cómo esta conciencia ha tendido que irse conquistando y afianzando para cada categoría por separado y, de un modo especial, en lo que se refiere a las de la sustancia y la causalidad, trayectoria ésta que han venido a facilitar y a encauzar las investigaciones matemáticas y las de la ciencia de la naturaleza. Sin embargo, aquí, ante pensadores que se mantienen en su conjunto al margen de esta trayectoria, no podemos hacer otra cosa que trazar un bosquejo general, en el que no es posible que se destaquen ni la fuerza ni la aplicación y el desarrollo concretos del criterio señalado.

Tanto Geulincx como Burthogge siguen el camino cartesiano; pero ambos se convierten, precisamente por seguirlo, en críticos de la "percepción clara y distinta". Conocen y miden la distancia que media entre las leyes del entendimiento y la realidad absoluta; pero sólo aciertan a expresar este conocimiento menoscabando y degradando el valor de los mismos conceptos fundamentales.

muy probable la existencia de una influencia directa de Geulincx sobre Burthogge, ya que el segundo asistió en los años de 1658 a 1662 a la universidad de Leyden, en cuyas aulas enseñó como docente privado Geulincx desde el 16 de marzo de 1659. (Cfr., acerca de esto, J. N. P. Land, *Arnold Geulincx und seine Philosophie*, La Haya, 1895.) Nada tendría, en efecto, de particular, que el concepto espiritualista de fuerza mantenido por Burthogge estuviese influido por las ideas de Geulincx: una de las tesis fundamentales de la metafísica geulincxiana consiste, efectivamente, en afirmar que el concepto de la "causa mecánica" es contradictorio consigo mismo y que sólo a las potencias espirituales se les puede atribuir verdadera eficacia. Si esta relación histórica se confirmase, tendríamos en ella una nueva prueba de la influencia intensiva que el cartesianismo llegó a ejercer también en Inglaterra.

En Burthogge, sobre todo, hemos visto cómo el entendimiento va alejándose tanto más claramente del verdadero ser de las cosas cuanto más elabora y "sublima" la materia directa de la experiencia. Del mismo modo que no podemos atribuir una realidad esencial a la imagen proyectada en el espejo, aunque la contemplemos ante nosotros de un modo evidente e inequívoco, no podemos tampoco, por la misma razón, tomar el fenómeno y sus características individuales como pauta de la verdad.<sup>42</sup>

Para dejar expedito el camino a un nuevo planteamiento del problema, habría que empezar por superar esta antítesis entre el fenómeno y la verdad, por adquirir la conciencia clara de que es el conjunto de los fenómenos el que nos revela a la "naturaleza por dentro". Ya Descartes apuntaba hacia este resultado: en las Reglas, se ve obligado a declarar constantemente, para justificar cada uno de los pasos de su teoría del conocimiento, que los postulados conceptuales por él establecidos no se proponen designar ni conceptuar nuevas entidades, sino que son simplemente otros tantos medios discursivos para llegar a dominar los fenómenos (v. *supra*, pp. 461 y 465 ss.).

Sin embargo, su filosofía no logra, en su conjunto, atenerse a este límite por él señalado, sino que se ve obligada, a la postre, a atribuir a ciertos conceptos comunes y a ciertas premisas de la escolástica el rango y la intangibilidad de axiomas. Ahora bien, al admitir la posibilidad de aplicar metafísicamente los conceptos fundamentales, abre también las puertas al problema de su origen metafísico, y ya hemos visto cómo el simple enunciado de este problema equivale a que el conocimiento "claro y distinto" que Descartes propugna se destruya a sí mismo.

### C) LA TEORÍA DE LAS IDEAS.—MALEBRANCHE

#### 1

La crítica y el desarrollo inmanentes de la doctrina cartesiana se hallan, por debajo de toda la disparidad de corrientes e intereses, orientados hacia una meta fundamental común. Los pensadores más profundos de esta escuela destacan constantemente y

<sup>42</sup> Burthogge, *Organum vetus et novum*, § 69 (cit. por Lyon, l. c., p. 79).

sacan a luz el motivo *idealista* del sistema. Tal es el camino que sigue Geulincx cuando, desafiando todos los obstáculos de su metafísica, inicia su teoría del conocimiento con una crítica de los conceptos del entendimiento, y este camino es el que siguen, incluso, los primeros fundadores del ocasionalismo cuando, haciendo caso omiso de la causalidad directa entre las *sustancias* absolutas, tratan de fundar los "nexos" entre el alma y el cuerpo única y exclusivamente en la adecuación de los "fenómenos" a su legalidad.

Sin embargo, en todos ellos ha adquirido ya el idealismo un nuevo sentido y una nueva orientación. Sus relaciones con la *matemática* y la *física* no son tan estrechas; ahora, ocupan el lugar central y los problemas de la *psicología*. El desarrollo de la lógica nos ha mostrado ya esta línea interna de transformación, que hace que el interés se desplace de los principios generales de la ciencia a las condiciones individuales del proceso del pensamiento.

También la filosofía de Malebranche se ve, desde el primer momento, cautivada por este planteamiento del problema. Es bien característico, en este sentido, el conocido relato en que se nos cuenta que fué la lectura del *Traité de l'homme* de Descartes la que descubrió en él su vocación filosófica, imprimiendo a sus investigaciones la orientación definitiva.

Malebranche parte, sobre todo, de la *ciencia descriptiva* de la *naturaleza*, principalmente de la fisiología y, como rama de la ciencia indisolublemente unida a ella, de la psicología fisiológica. Es aquí donde radican la significación y la verdadera originalidad histórica de este pensador.

Malebranche redescubre diversas partes de la fisiología, sobre todo la óptica fisiológica, desarrollándolas hasta convertirlas en un sistema consecuente a base de los conatos y los elementos sueltos con que se encuentra en Descartes y en Hobbes.

El análisis del *problema de la percepción conduce* ya, en Malebranche, a resultados que se anticipan en ciertos puntos decisivos y fundamentales a la doctrina de Berkeley y la hacen posible. El primer verdadero psicólogo en la historia de la filosofía moderna no es ninguno de los ingleses, sino Malebranche. Ciertamente es que su mirada se orienta también constantemente hacia los problemas de la matemática y la física modernas, habiendo sido uno de los primeros que puso a contribución el nuevo análisis del infinito, aun

sin intervenir creadoramente y por propia cuenta en su descubrimiento. Es característico, no obstante, el que los mismos problemas que Descartes pone a la cabeza de toda la filosofía, figuren y sean discutidos solamente al final de la obra fundamental de Malebranche, mientras que toda la primera parte de la obra se dedica a resumir y analizar las ilusiones de los sentidos y las fantasmagorías de la imaginación. Para poder comprender lo que es el saber, en cuanto a su contenido y a sus condiciones previas objetivas, hay que descubrir y eliminar las causas psicológicas del error. Malebranche se apropia, en este sentido, la frase de Charron: de todas las ciencias que existen, la más digna del hombre es la ciencia del hombre.<sup>43</sup>

Ahora bien, si todo el contenido del saber se halla, según esto, dirigido y referido al conocimiento del yo, esta *función* última de toda investigación debe determinarse de un modo más exacto, para que pueda ser acertadamente interpretada. No se trata, ni puede tratarse en rigor, de escrutar y de comprender como algo separado la esencia interior del alma. Los cartesianos, por haber entendido en este sentido el principio y el punto de partida de la *conciencia de sí mismo*, por haber creído que se les abría, con ella, la perspectiva de un *ser* sustantivo, incondicional e independiente del conocimiento de todos los demás *objetos*, cayeron en una ilusión que invierte el verdadero orden de rango y la verdadera diferenciación de los valores, en el campo del conocer.

El testimonio interior de la "conciencia" no puede erigirse en pauta y garantía del *saber*. Lo único que nos asegura del ser de nuestra alma es una primera sensación vaga y confusa, que se resiste a ser expresada en el lenguaje claro de la ciencia, a encuadrarse en las relaciones y en las leyes puras del pensamiento.

El conocimiento auténtico se da solamente allí donde todo el contenido derivado se extrae deductivamente de determinadas *definiciones* por medio de un pensamiento rigurosamente deductivo. Pues bien, este camino nos está vedado en el campo de los fenómenos psíquicos, ya que no poseemos de nuestro propio "yo" ninguna "idea" general que podamos tomar como base y de la que podamos deducir las características propias y especiales de

<sup>43</sup> Malebranche, *De la recherche de la Vérité* (septième édition, revue et corrigée, 2 vols., Paris, 1721). Prefacio.



aquel.<sup>44</sup> Lo único que aquí encontramos son una serie de estados y determinaciones particulares, que la conciencia resume en la unidad del "yo", pero que nosotros conocemos simplemente como esta cohesión misma, y no como un *contenido* propio y delimitado.

Así, pues, aunque poseamos la certeza de la *existencia* del alma antes y de un modo más inmediato que en lo tocante a la del cuerpo, con el *conocimiento de su naturaleza* ocurre cabalmente lo contrario. Los cuerpos los comprendemos en cuanto a su estructura empírica, por cuanto que los reducimos a relaciones matemáticas y a proporciones numéricas. Todas las peculiaridades del mundo de los cuerpos aparecen perfectamente claras y translúcidas ante nosotros tan pronto como nos cercioramos de sus leyes fundamentales cuantitativas, tan pronto como logramos expresar y retener las múltiples determinabilidades de las sensaciones en puras *diferencias de magnitud*. Pero esta posibilidad de *objetivación* se refiere solamente al *contenido* de la conciencia, y no al modo ni al proceso por medio del cual lo pensamos.

"Cuando comprendo que  $2 \times 2 = 4$ , capto esta verdad con una claridad plena, pero no por ello conozco claramente en mí aquel algo que comprendo."

Por mucho que separemos y deslindemos unos de otros los distintos *actos* de la conciencia, por mucho que, en este sentido, los comparemos y los reduzcamos a *números*, siempre aplicaremos, en estas operaciones, un concepto vago e indeterminado, el de la *pluralidad*, y no el concepto exacto de la *cantidad*. No disponemos aquí de esta unidad fundamental cuya repetición puede hacer surgir de sí las diferentes formas.

Todas las "ideas claras" —es éste un pensamiento fundamental de la metodología cartesiana al que se atiene firmemente Malebranche— versan simplemente sobre *relaciones* y se reducen a ellas. Pero en el campo de lo psíquico, por muy vivo que aparezca ante nosotros el contenido diferenciado y concreto, por mucho que llene nuestra conciencia, nunca podremos establecer una relación numéricamente determinada entre este y otro contenido, reduciéndolos ambos a una *medida* común.

Malebranche rechaza desde el primer momento, ateniéndose a ciertas consideraciones lógicas generales lo que, empleando la

<sup>44</sup> *Recherche de la Vérité*, libr. III, partie 2, cap. VII, t. I, pp. 223 ss.

terminología moderna, podemos llamar el problema de la *psicofísica*. Es un error creer que las sensaciones, consideradas como procesos subjetivos, puedan medirse directamente las unas por las otras de ningún modo. Toda comparación entre ellas presupone más bien una previa *reducción* discursiva de los contenidos comparados, presupone su reducción a las causas y los estímulos *objetivos*, sujetos a la experiencia en el espacio y en el tiempo y susceptible, por tanto, de ser fijados matemáticamente.<sup>45</sup>

Para establecer entre los nexos psicológicos ciertos nexos sujetos a leyes, no se dispone, por consiguiente, de otro medio que el de buscar en la realidad física un término *correlativo* al que podamos referirlos. Vemos, así, cómo debe postularse la más estricta y completa adecuación entre ambas series de fenómenos: en cuanto un contenido cualquiera de conciencia se salga de este marco constante de *ordenación*, caerá con ello fuera de la cognoscibilidad objetiva y de la "naturaleza" objetiva.

En este postulado reside el rasgo verdaderamente original y peculiar del "ocasionalismo" de Malebranche. La teoría de las "causas ocasionales", desde el punto de vista metafísico, había sido ya totalmente desarrollada antes de él. Sin embargo, esta teoría concibe siempre el cuerpo y el alma como entidades sustantivas e independientes, que se entrelazan y confunden entre sí solamente por los designios fortuitos de la providencia divina.

Clauberg, uno de los primeros fundadores de esta teoría, declara expresamente que, en este punto, es legítimo, desde el punto de vista lógico, y constituye la única solución posible, el remitirse directamente a la omnipotencia de Dios, lo que en cualquier otro caso sería absurdo.<sup>46</sup> Tampoco Malebranche rehuye, en modo alguno, la invocación de los designios divinos; sin embargo, el problema aparece en él, desde el primer momento, planteado en un terreno completamente distinto. Para él, el "paralelismo" entre

<sup>45</sup> V. *Recherche, éclaircissement* XI; t. II, pp. 276 s., y *Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche à Mr. Arnauld*, Paris, 1709, vol. IV, pp. 34 s.

<sup>46</sup> "Quamvis autem in aliis quaestionibus absurdum merito censeatur, statim ad voluntatem Dei se conferre, nec aliam responsionem dare, quam quod Deo sic placuerit, tamen in hac de qua agitur quaestione non aliam puto responsionem esse quaerendam aut posse inveniri." (Clauberg, *Exercitationes centum de cognitione Dei et nostri*, Exerc. XCI, Opera, II, p. 753.) Clauberg, *Corporis et animae conjunctio*, cap. XIV.

los fenómenos del alma y los del cuerpo no constituyen precisamente un hecho material, externo, sino que se convierte en un *posulado* discursivo y en un *principio necesario del conocimiento*. El antagonismo entre ambas sustancias es superado mediante la fórmula conciliatoria de que sólo existe una clase de "experiencia", una clase de conocimiento científico plenamente válido. Es la relación de los procesos espirituales con la *materia* la que los convierte en objeto de la *ciencia* exacta. Sólo al encuadrarlos en un determinado proceso fisiológico los enmarcamos dentro de la imagen del ser, cuyos rasgos fundamentales aparecen delineados de antemano mediante las ideas claras y distintas de la matemática.

La crítica del concepto de sustancia, de la que ha brotado la filosofía cartesiana, da con esto un importante paso de avance. Hemos visto cómo el concepto de la "forma sustancial" fué a refugiarse a la psicología después de haber sido expulsado de la física y cómo buscó allí un nuevo punto de apoyo en el concepto de la *conciencia de sí mismo* (*supra*, pp. 510 s.). Pues bien, ahora se le retira también este último asidero. Malebranche se sitúa con toda claridad y decisión en el punto de vista de los fenómenos y circunscribe a ellos la misión de la ciencia. Es cierto que puede atribuirse a nuestra alma, en sí, un ser absoluto, que puede descubrirse en la inteligencia divina una regla y un arquetipo con arreglo a los cuales se esboza y modela el alma, pero nuestra investigación nada tiene que ver con este prototipo ideal, sino solamente con los fenómenos empíricos, con su sucesión y entrelazamiento.<sup>47</sup>

Este conocimiento viene a afianzar el *monismo del método* y a asegurar la unidad y la total coincidencia entre todas las partes

<sup>47</sup> Cfr., por ej., Malebranche, Réponse à Regis (*Recherche* II, 171 s.) y *passim*. Por lo demás, la crítica fenomenalista del concepto de sustancia no se manifiesta con la misma claridad en todos los pasajes, ya que no pocas veces aparece oscurecida por la adaptación a la terminología imperante y cohibida por reparos de orden teológico. Esto último se ve, principalmente, en el hecho de que Malebranche, aunque el punto de vista por él adoptado le obligue a combatir la "psicología racional", se atiene, sin embargo, al postulado de una prueba racional de la *inmortalidad*, prueba ésta que, sin embargo —cosa tan significativa como paradójica—, no puede derivarse en él de la idea del alma, sino solamente de la del cuerpo. (V. *Recherche*, libr. III, parte 2, cap. 7, t. I, p. 255, y *Recueil de toutes les réponses*, etc., t. I, pp. 271 ss.).

y todos los campos del saber. También la física, para poder convertirse en ciencia, tiene que aprender, ante todo, a prescindir de las causas desconocidas de los procesos operados en el mundo de los cuerpos. La física empieza determinando la materia por medio de la única característica clara y nítida que en ella podemos captar, por medio del concepto de la *extensión*. Pero rechaza desde el primer momento el problema del "sujeto" de esta extensión, el problema de un "algo" que se representa en ella y que detrás de ella se esconde. El "ser" de la materia coincide, para ella, con aquella cualidad fundamental de la que pueden derivarse todas sus posibles diferencias y características. Todo criterio que trasciende por encima de esto es, por lo menos, perfectamente estéril y no puede significar otra cosa que un juego vacío de la imaginación.<sup>48</sup>

El propio Descartes se había debatido todavía constantemente con la pretensión de asegurar al cuerpo físico una especie de ser y de *existencia* independiente, que debía distinguirlo de las formas del pensamiento matemático. Malebranche, por su parte, proclama ahora con toda energía y toda precisión que semejante planteamiento del problema no podría afectar, en todo caso, a la seguridad del conocimiento. La coincidencia que el físico tiene que buscar es la coincidencia entre sus *conceptos*, de una parte, y de otra la *experiencia* y el conjunto de las *percepciones*. En cambio, las "cosas" que puedan conjeturarse "detrás" de las percepciones escapan a su horizonte visual y a sus juicios; pueden desaparecer por entero sin que por ello disminuya en lo más mínimo el valor de su ciencia.

"On dira peut-être que l'essence de la matière n'est point l'étendue, mais qu'importe? Il suffit que le monde que nous concevrons être formé d'étendue, paroisse semblable à celui que nous voyons, quoiqu'il ne soit point matériel de cette matière, qui n'est bonne à rien, dont on ne connoît rien, et de laquelle cependant on fait tant de bruit."<sup>49</sup>

En los razonamientos que hemos venido siguiendo hasta ahora hemos visto cómo al punto de vista rigurosamente *fenomenal* se enfrentaban, sobre todo, la vigencia y la aplicación del *concepto*

<sup>48</sup> *Recherche*, lib. III, parte 2, caps. 8 y 9, t. I, pp. 230 ss., 235 s.

<sup>49</sup> *Recherche*, lib. VI, parte II, cap. 6, t. II, p. 76.

de causa, pero ahora también esto se descarta. Si nos detenemos en la observación de los cambios empíricos, no encontraremos en ellos ni un solo factor que delate o represente directamente la acción de un elemento sobre otro. El concepto de la fuerza física se revela, cuando se lo analiza a fondo, como un ídolo vacío de nuestra imaginación.

“Por mucho que me esfuerzo por llegar a comprenderlo, no descubro en mí ninguna idea que me represente aquello que se llama la fuerza o el poder de los seres creados.”

Quienes creen que semejante idea, ya que no en la experiencia externa, puede encontrarse, por lo menos, en la experiencia “interior”, se dejan llevar también de una ilusión, que se esfuma inmediatamente ante un análisis un poco profundo. Entre el acto de voluntad que en mí percibo y un cambio material del mundo exterior no media ninguna conexión necesaria, ni siquiera una conexión conceptual e intelectual. Sólo el prejuicio de una consideración superficial puede inducirnos por engaño a encontrar un nexo lógico en un proceso que no presenta, en rigor, sino una sucesión y yuxtaposición de fenómenos.

Podemos recorrer y escrutar de arriba abajo todo el campo de la conciencia, que representa para nosotros, necesariamente, la única regla del juicio: jamás encontraremos en él una capacidad en la que se refleje la relación causal, interior, entre dos miembros del ser. A esta exigencia se sustraen por igual el intelecto y la voluntad, la razón y las representaciones de los sentidos. Siempre que la experiencia, como ocurre con la colisión de dos cuerpos, parece poner directamente ante nuestros ojos el tránsito de una fuerza de uno a otro cuerpo, se trata solamente, en realidad, de una relación constante y sujeta a ley entre dos o varios procesos de movimiento, de una regla por la que se determina y traza de antemano la distribución de las velocidades entre distintas partes del espacio. Es a las leyes, no a los cuerpos, a las que hay que referir, en un sentido auténtico, lógico, toda acción: “parce que ces loix sont efficaces, elles agissent et les corps ne peuvent agir”.<sup>50</sup>

<sup>50</sup> Recherche: De la méthode, parte II, cap. 3 (t. II, p. 39). (Cfr. especialmente lib. III, parte II, cap. 3 (t. I, pp. 208 ss.): “Mais la cause de leur erreur est, que les hommes ne manquent jamais de juger qu'une chose est cause de quelque effet, quand l'un et l'autre sont joints ensemble, supposé

En esta última conclusión, se limita Malebranche a extraer la consecuencia de una concepción fundamental introducida y necesariamente postulada por la moderna ciencia matemática de la naturaleza. En Képler, sobre todo, hemos podido observar cómo el concepto de fuerza de la filosofía natural y de la concepción simplista iba esfumándose, para dar paso al concepto moderno de función, a medida que el pensamiento iba penetrando más a fondo en los principios de su propia investigación.

Esta transformación forma ya la premisa segura de la que parte Galileo para combatir las formas sustanciales de la filosofía escolástica. La concepción fundamental, que daba vida y rumbo a su ciencia, cobra ahora la forma más clara: la verdadera causalidad no reside nunca en las cosas, sino en las leyes, y encuentra en ellas una garantía segura.

Se ha comparado a Malebranche con Hume, pero perdiendo de vista la divergencia esencial en cuanto al resultado positivo a que llegan estos dos pensadores, para destacar tan sólo los rasgos negativos comunes a ambos.<sup>51</sup> La realidad es que Malebranche, y por tanto el tan denostado “racionalismo”, suministró a Hume las armas para combatir la concepción popular de la causalidad. Sin embargo, mientras que Hume engloba también a la ciencia empírica en el juicio formulado contra el antropomorfismo de la concepción simplista, Malebranche mantiene en pie la rigurosa línea divisoria y la contraposición entre los dos campos. “Comprendemos”, si no la naturaleza interior del tránsito, por lo menos la regularidad de las relaciones que median entre la causa y el efecto, cuando pode-

que la véritable cause de cet effet leur soit inconnuë. C'est pour cela que tout le monde conclut, qu'une boule agitée qui en rencontre une autre, est la véritable et la principale cause de l'agitation qu'elle lui communique; que la volonté de l'âme est la véritable et la principale cause du mouvement du bras et d'autres préjugés semblables, parce qu'il arrive toujours qu'une boule est agitée, quand elle est rencontrée par une autre qui la choque, que nos bras sont remués presque toutes les fois que nous le voulons et que nous ne voyons pas sensiblement, quelle autre chose pourroit être la cause de ces mouvements.”

<sup>51</sup> Las relaciones entre Malebranche y Hume han sido puestas de manifiesto, con todo detalle, primero por Lyon (l. c., p. 124) y luego por Novaro (Die Philosophie des N. Malebranche, Berlín, 1893), aunque tanto uno como otro autor hacen caso omiso de la contraposición lógica y metafísica que media entre ambos sistemas.

mos traducirlas al lenguaje de las claras y distintas ideas de la magnitud y afianzarlas en ellas. Cuando renunciamos a penetrar en los nexos metafísicos de la esencia de las cosas, no destruimos, sino que, por el contrario, aseguramos la "necesidad" matemática de la conexión.

En este sentido, trabaja constantemente el propio Malebranche por descubrir y fijar la ley fundamental unitaria y cuantitativa de la que puedan derivarse con rigor deductivo todos y cada uno de los fenómenos especiales del movimiento. Es, dentro de la escuela cartesiana, el primero que da el paso de las reglas del choque de Descartes al principio leibniziano de la conservación de la energía viva.<sup>52</sup>

En general, el *relativismo*, que constituye el rasgo fundamental de la teoría malebranchiana del conocimiento, presenta por donde quiera que se le enfoque un *doble aspecto*, sin convertirse, por ello, en lo que a su verdadera intención se refiere, en algo vacilante y de doble sentido.

En primer lugar, se apoya en hechos y consideraciones de tipo psicológico: es la relatividad de las percepciones la que debe iluminar y confirmar la vigencia puramente relativa de todos los conocimientos puros. Este planteamiento del problema explica por qué Malebranche se remite reiteradamente a Bacon, cuya teoría de los ídolos suministra, en realidad, el esquema fundamental para los análisis psicológicos que llenan la primera parte de la *Recherche* de Malebranche (v. *supra*, p. 537). Los datos que nos transmiten los sentidos no nos dan a conocer el ser real de los cuerpos, sino solamente las *relaciones* que guardan entre sí y con nuestro propio cuerpo. No disponemos de una pauta absoluta ni en cuanto al ser de los cuerpos ni en cuanto a su cambios. El estado de nuestros órganos y las circunstancias concomitantes externas de orden psicológico referentes a las percepciones, nos indican qué magnitud debemos atribuir a un determinado trayecto en el espacio o a una duración dada en el tiempo. Si nos imaginamos que de pronto la marcha general de nuestras representaciones se acelera

<sup>52</sup> Cfr. las "Loix générales de la communication des mouvements" (*Rech.*, t. II, p. 125), que empiezan partiendo del principio cartesiano, pero que más tarde, en posteriores ediciones de la *Recherche*, sufren numerosas modificaciones.

o, por el contrario, se atenúa, necesariamente tendrá que modificarse, con ello, nuestro juicio acerca de todo el acaecer externo y de la velocidad con que se desarrolla.

Por donde todas las decisiones de nuestro pensamiento acerca de la realidad parecen caer dentro de la órbita de las meras *sensaciones* y someterse a la misma condicionalidad que éstas. La misión asignada a nuestros sentidos es simplemente la de conservar la vida, no la de conocer la verdad: por eso no pueden revelarnos nunca el ser independiente y concreto de una cosa, sino que sólo ponen de manifiesto ante nosotros sus reacciones y sus distinciones con respecto a otras cosas, ya que ambos elementos bastan para gobernar nuestra conducta *práctica* en relación con la variedad de los objetos.<sup>53</sup>

La relatividad así concebida aparece, pues, como una característica que señala y deslinda el mundo limitado y acotado de nuestras sensaciones: busca su derivación y su fundamento en un motivo biológico, no en un motivo lógico.

Nuestra concepción del problema y nuestro juicio se ahondan, sin embargo, cuando Malebranche entra a exponer su *metodología*. En este punto, revive en él el contenido fundamental de las *Reglas* de Descartes, que este pensador capta y desarrolla con mayor firmeza y claridad que los demás discípulos y continuadores del fundador del método.

También Malebranche parte del postulado de una *ciencia general*, de la que son simplemente aplicaciones concretas todos los conocimientos especiales; también él refiere, especialmente, las ciencias de la naturaleza que llegan a resultados exactos, como la mecánica y la astronomía, a la "geometría universal" como a su condición suficiente y necesaria. Todas las "verdades especulativas" versan simplemente sobre las *relaciones* entre las cosas y, en un plano superior, sobre las "relaciones entre las relaciones". De aquí que todo su contenido y su objeto encuentren su expresión simbólica exacta y su exposición objetiva y exhaustiva en las relaciones entre las líneas.<sup>54</sup> (Cf. *supra*, pp. 463 ss.)

<sup>53</sup> *Recherche*, libr. I, cap. 6 (t. I, pp. 23 ss.); cap. 8 (t. I, pp. 35 s.); cap. 10 (I, 50), y cap. 20 (I, 78). Sobre Bacon, v. lib. II, parte II, caps. 2 y 8 (t. I, pp. 127 y 147).

<sup>54</sup> *De la Méthode*, parte I, cap. IV, especialmente II cc, 17 ss.

Sin embargo, ahora esta conexión, en la que Descartes cifraba el valor de conocimiento de su geometría analítica, no se basa ya en observaciones aisladas, ni en un análisis psicológico de nuestras capacidades y "potencias", sino que se desprende con una necesidad objetiva del *concepto mismo de la verdad*. La "verdad" expresa pura y simplemente la "relación real" existente entre dos ideas, la *comparación* que nos revela su identidad o su disparidad. Para los efectos del valor y la vigencia de esta relación de por sí, es perfectamente indiferente el que los contenidos concretos entre los que se establece la comparación posean o no existencia real: en cambio, no podrían existir o predicarse ninguna clase de relaciones entre las cosas, si no las precediese la certeza de nexos puramente ideales entre ellas. Estos nexos, y sólo ellos, se hallan sustraídos al campo de la existencia lo mismo que a las contingencias del *devenir*; son, por tanto, eternos e inmutables, razón por la cual forman la regla inmovible de todos los demás conocimientos. Cuanto más nos alejamos de estos primeros conocimientos generales para volvernos hacia la realidad concreta, menor es la garantía que tenemos en cuanto a la certeza de nuestras ideas. La meta última del conocimiento sólo puede alcanzarse, por tanto, en aquellas ciencias en las que —como ocurre, principalmente, con el análisis matemático— el objeto se construye totalmente sobre las relaciones puras y se reduce a ellas.

"Les vérités ne sont que des rapports et la connoissance des vérités la connoissance des rapports. Il y a des rapports ou des vérités de trois sortes. Il y en a entre les idées, entre les choses et leurs idées, et entre les choses seulement. . . De ces trois sortes de vérités celles qui sont entre les idées sont éternelles et immuables et à cause de leur immutabilité elles sont aussi les règles et les mesures de toutes les autres: car toute règle ou toute mesure doit être invariable. Et c'est pour cela que l'on ne considère dans l'Arithmétique, l'Algèbre et la Géométrie que ces sortes de vérités, parce que ces sciences générales règlent et renferment toutes les sciences particulières."<sup>55</sup>

Como se ve, el principio de la *relatividad* de todo nuestro conocimiento encierra, aquí, un sentido totalmente nuevo: mientras

<sup>55</sup> *Op. cit.*, cap. 5, p. 24. Cfr. especialmente *De la Méthode*, parte II, cap. 6 (II, 75).

que antes parecía señalar la *distancia* que necesariamente existe entre nuestro saber y su objeto, ahora expresa la fuerza y la perfección "inteligible" del saber. Visto así el problema, comprendemos ahora cuál es el propósito fundamental que mueve a Malebranche al alejar de la psicología empírica la sustancia absoluta del alma y de la física empírica la materia absoluta. La imagen de la realidad se conforma y se traza, ahora, con arreglo al esquema y al plano del método. Ningún muro divisorio separa ya los diferentes campos: el objeto de la ciencia empírica está formado por un conjunto de *relaciones*, cuya pauta y cuyo arquetipo racional nos lo suministra la elaboración de las relaciones matemáticas fundamentales.

Ahora bien, lograda de este modo, en lo tocante a la realidad empírica, la *reducción* postulada por las condiciones del conocimiento, queda todavía en pie —como hemos podido apreciar en lo que llevamos dicho— un campo de problemas al que no llega el método que hemos venido aplicando con fruto.

El *concepto de fuerza*, principalmente, ha sido desterrado de la consideración de los fenómenos, para reservarlo exclusivamente a otra esfera del pensamiento, en la que puede afirmar su vigencia única y exclusiva. Como hemos visto, se sustraía toda la acción al mundo de las cosas, para desplazarla al mundo de las leyes. Ahora bien, ¿de dónde proviene la acción de éstas? La pregunta surge inmediatamente, y Malebranche no puede esquivarla. Si no descubrimos un punto último y firme al que podamos anudar la vigencia de estas leyes, todo el ser y el acaecer quedarán de nuevo a merced del azar y la arbitrariedad.

Cambia, con ello, la dirección del pensamiento: las reglas del acaecer son fijas e inmovibles, porque no son sino diferentes expresiones de la *voluntad divina*, de por sí unitaria y constante. Captamos y comprendemos aquí directamente la "necesaria conexión que los nexos entre los fenómenos no podían jamás suministrarlos. Se nos revela, así, una relación propia y peculiar: la *metafísica* nos ofrece lo que nos ha negado la *experiencia*, así la interior como la exterior. Solamente entre la voluntad divina y sus obras media el "tránsito" puramente intelectual necesario para llegar a establecer las relaciones causales de la realidad,

Causa y efecto no son, vistos así, dos estados separados e in-

conexos del ser; la decisión y la ejecución forman, por el contrario, un solo acto *idéntico*, que el pensamiento se encarga luego de desdoblarse y analizar en dos momentos distintos.<sup>56</sup>

Por donde, aunque se descarte esa *coacción* interior que, según el modo popular de ver, ejercen las cosas unas sobre otras, no se logra, sin embargo, reducir la relación causal a una simple ordenación de *conceptos*. La *uniformidad* del acaecer presupone la constancia del poder y de la voluntad de Dios; las "fuerzas" se descartan del movimiento simplemente para condensarlas en la gran fuerza fundamental de la *creación*. El constante desplazamiento de lugar de un cuerpo no obedece a la *persistencia* del impulso originario que este cuerpo ha recibido, sino que se comprende y se explica solamente viendo en él el resultado del acto permanente, ininterrumpido, de un Creador, por medio del cual el cuerpo aparece sucesivamente en diferentes lugares, como si en cada uno de ellos fuese recreado de nuevo.<sup>57</sup>

Lo cual equivale, como se ve, a frustrar metafísicamente la idea de la *continuidad* del movimiento: son los sentidos los que nos inducen a la ilusión de un proceso constante del mismo objeto móvil, cuando en realidad se trata del nacimiento discreto de una serie de sujetos homogéneos en diferentes puntos del espacio.

La metafísica de Malebranche —y lo mismo ocurre, como veremos, con su teoría del conocimiento— no posee ningún medio que le permita explicar y comprender el continuo *devenir*, el tránsito de un estado a otro. Para explicar el nuevo estado, se ve obligada a recurrir constantemente de nuevo al supremo *ser*. Y es también aquí, en la comunicación y en la transferencia del movimiento, donde ha de buscarse la verdadera causa del comportamiento de los cuerpos más allá de la experiencia: es la omnipotencia divina la que, al estratificarse y configurarse las masas, destruye en unas una determinada cantidad de movimiento, para crearla, en cambio, en otras.

Ahora bien, como los conceptos de creación y destrucción re-

<sup>56</sup> De la *Méthode*, parte II, cap. 13 (II, 38 ss.). Cfr. especialmente, lib. III, parte II, cap. 3 (hacia el final).

<sup>57</sup> *Eclaircissement* XV (II, 301). V. especialmente los *Entretiens sur la Métaphysique* (1687), *Entret.* VII, § 10 (*Oeuvres de Malebranche*, publ. par Jules Simon, París, 1846, t. I, pp. 156 ss.).

presentan una contradicción irreductible con el concepto moderno de naturaleza, vemos que en el sistema de Malebranche se acusa ahora, de un modo general, una tensión muy peculiar y una contraposición entre el concepto de Dios y el de naturaleza, que amenaza con llevarnos de nuevo, bruscamente, a la concepción medieval del mundo. Para Malebranche, el reconocer la acción de causas naturales aisladas e independientes equivale a limitar y a negar el poder ilimitado de Dios.

Lo que llamamos la causa eficiente de un fenómeno sólo es, en verdad, como Malebranche nos dice, el signo y el símbolo que nos permite reconocer y predecir la aparición del fenómeno, pero no la fuerza creadora que lo hace nacer. De aquí que no sea tampoco más que una frase vacua eso de hablar de los *principios* sustantivos de las cosas, depositados en ellas desde el comienzo mismo y que por sí solos hacen posible su existencia y su persistencia. La "naturaleza", concebida en este sentido, como un principio de conservación, no pasa de ser una quimera.<sup>58</sup>

Derengámonos aquí un momento para examinar la posición *histórica* peculiar que ocupa el concepto de la naturaleza mantenido por Malebranche.

El rasgo fundamental característico de la filosofía moderna de la naturaleza y el verdadero exponente de su renacimiento hay que buscarlo en la idea de que la naturaleza debe explicarse como "juxta propria principia", es decir, de que nace y se desarrolla partiendo de dotes propias y originarias, sin que sobre ella siga actuando ningún motor externo.

Malebranche se vuelve conscientemente de espaldas a esta idea, para retornar a la concepción anterior: sacrifica la conservación a la creación, la inmanencia a la trascendencia. Hay que llegar a Leibniz para ver cómo —por oposición a Malebranche— se restaura el valor propio y sustantivo de las cosas de la naturaleza,

<sup>58</sup> *Eclairc.* XV (*Recherche* II, pp. 297 y 322); cfr. especialmente *Entretiens sur la Métaphysique*, VII, § 13: "Je ne tiens rien de ma nature, rien de la nature imaginaire des philosophes; tout de Dieu et de ses décrets. Dieu a lié ensemble tous ses ouvrages, non qu'il ait produit en eux des entités liées. Il les a subordonnés les uns aux autres, sans les revêtir de qualités efficaces. Vaines prétentions de l'orgueil humain; productions chimériques de l'ignorance des philosophes."

reanudándose con ello el nexo de continuidad con la concepción fundamental del Renacimiento (v. *supra*, pp. 232 s.).

En estas mutaciones del *concepto de la naturaleza* se reflejan las vicisitudes y los cambios operados en el *concepto del conocimiento*. La necesidad histórica de las ideas de Malebranche no puede ocultársenos: no tenía, como hemos visto, más remedio que descartar de la realidad empírica las sustancias y las fuerzas absolutas, para poner aquella al alcance de una concepción científica acabada y completa. Pero sólo podía dar este paso desvalorizando el *concepto* mismo de la energía, para rebajarlo al plano de un "ídolo".

Es característico que la *teoría de las ideas* de Malebranche, en que se contiene el conjunto de las verdades y las premisas de la ciencia, sólo conozca, al lado de los principios morales, los principios de la matemática pura, la figura, el número y el infinito. Son ajenos a ella, en cambio, todos los principios físicos y dinámicos, principalmente los conceptos de sustancia y causa.

Este rasgo característico se explica, evidentemente, por la peculiaridad de la física cartesiana, en la que la materia se confunde con la extensión y el ser del cuerpo con el ser de la geometría, pero revela, al mismo tiempo, la verdadera limitación de que adolece la teoría de los principios de Malebranche. Leibniz supera esta limitación, al convertir de nuevo el concepto de fuerza en el centro lógico de la física, aunque también en él se advierten claramente las huellas de la crítica malebranchiana de este concepto. Donde ahora hay que encontrar el fundamento y la justificación del concepto de fuerza es en la deducción y en la explicación de los *fenómenos* mismos con arreglo a ley.

Podemos ahora enfocar y resumir, contemplándolos desde un solo punto, la significación y los defectos de la concepción de Malebranche. Éste destruye la absoluta entidad de los *objetos de la experiencia*, pero lo hace solamente para encadenar con tanta mayor fuerza a su origen metafísico superior, el conjunto global de la experiencia y del mundo de los cuerpos. Cuando asume las *cosas* en el *conocimiento*, no hace más que prepararse para asumirlas en el *ser divino*.

Esta doble dirección del pensamiento señala ya un problema fundamental con el que hemos de encontrarnos, planteado de un

modo más agudo y más apremiante, en la derivación de la *teoría de las ideas*.

## 2

El idealismo de Malebranche bajo la forma y sobre los fundamentos que generalmente presenta, acusa también claramente los rasgos característicos del interés científico predominante. En su formación y en su elaboración interviene una marcada tendencia *psicológica*; son hechos y consideraciones de tipo psicológico los que Malebranche invoca principalmente en apoyo de su doctrina. El yo, tan pronto como despierta a la clara conciencia de sí mismo, se ve encerrado en el círculo de sus sensaciones y representaciones. La realidad se reduce, para él, a una pluralidad, a un complejo de "ideas", que se suceden las unas a las otras con arreglo a determinadas leyes de conexión. Cualquiera que sea el concepto que nos formemos de la existencia real de las cosas fuera de la conciencia, una cosa es segura, a saber: que esas cosas no nos son nunca dadas, que no pueden ser nunca confirmadas o demostradas por ningún dato de nuestra experiencia interior.

Si admitiésemos mentalmente el caso de que esta realidad trascendente se destruyera sin que se operase, sin embargo, conjuntamente con ello, ningún cambio en nuestras representaciones, nuestra imagen del universo no experimentaría la menor alteración, permanecerían en vigor todas nuestras experiencias directas y todas las conclusiones basadas en ellas. La más leve reflexión psicológica basta para indicarnos que no son los objetos *materiales* los que forman el contenido directo de las percepciones, sino que en el proceso del conocimiento se revela ante nosotros un orden *inteligible* y una belleza *inteligible*.<sup>58</sup>

"El mundo es mi representación": tal es el tema del que parte Malebranche y que desarrolla a lo largo de una serie de variacio-

<sup>58</sup> Cfr. especialmente *Entretiens*, I, § 5: "Les beautés que nous voyons ne sont point des beautés matérielles, mais de beautés intelligibles... puisque l'anciennissement supposé de la matière n'emporte point avec lui l'anciennissement de ces beautés que nous voyons en les regardant." "Toutes ces couleurs qui me réjouissent par leur variété et par leur vivacité, toutes ces beautés qui me charment, lorsque je tourne les yeux sur ce qui m'environne, m'appartiennent à moi", etc. (*Entret.* IV, § 3 y *passim*).

nes. Este pensador dedica gran espacio y atribuye una significación más general a las instancias del sueño y de las ilusiones de los sentidos, a las que Descartes sólo se refiere de pasada y brevemente.<sup>60</sup> Y mientras que Descartes pugnaba por remontarse en seguida por sobre el campo de la conciencia inmediata, Malebranche se da por satisfecho y se siente a gusto en él. Considera un vano esfuerzo todo intento de *demostrar* la existencia de los cuerpos y, a pesar de que adopta, en general, una actitud de respeto ante el maestro, rechaza resueltamente en este punto todos y cada uno de los argumentos cartesianos.

Descartes insistía en que nuestra creencia en la existencia de las cosas exteriores es algo inevitable, razón por la cual el oponernos a ella equivaldría a negar la evidencia de todos nuestros conocimientos fundamentales. Malebranche, por su parte, ve en esta supuesta necesidad lógica la obra de hábitos y prejuicios, que un análisis un poco profundo nos ayuda a esclarecer y desterrar.

El mismo fundamental impulso que nos empuja de las "ideas" a los objetos o a los objetos situados más allá de ellas, nos induce también a dotar a las cosas mismas de las cualidades que pertenecen solamente a nuestros sentidos y a nuestra imaginación; pero la misma crítica que nos revela la subjetividad de los colores y los sonidos basta, cuando se la afronta y desarrolla con la fuerza necesaria, para reducir a la nada cualquier conclusión con respecto a un ser material independiente.<sup>61</sup>

Nos encontramos pues, aquí, con una instructiva y aleccionadora sucesión histórica. Se deja a un lado la misión que había llevado a Descartes a avanzar hasta la *metafísica*: el primer paso en el desarrollo de esta misma metafísica nos lleva, cabalmente, a la conclusión de que su comienzo es superfluo y debe, por tanto, disolverse en sí mismo.

La posición especial que Malebranche ocupa aquí, dentro de la trayectoria de las ideas cartesianas fundamentales, se acusa de un modo especialmente claro en la libertad que este pensador adopta ante lo que constituye la piedra angular y el fundamento de la filosofía de su tiempo: ante el *argumento ontológico*.

<sup>60</sup> V., por ej., *Entretiens*, I, § 7 y *passim*.

<sup>61</sup> *Éclaircissement VI (Recherche II, 206 ss.)*; *Entretien VI, § 4* (Simon, t. I, p. 135) y *passim*.

Malebranche establece, en este punto, una clara y nítida línea divisoria entre su doctrina y el *spinozismo*, con el que la habían comparado ya las gentes de la época. En la importante e interesante correspondencia con Mairan, celoso partidario de Spinoza que establece por vez primera esta comparación, manteniéndola en pie a pesar de todas las objeciones, señala Malebranche como el fundamental defecto de la teoría spinozista la confusión de la idea de la extensión inteligible con la existencia de una materia fundamental existente e infinita. Entre ellas no existe, según Malebranche, ninguna cohesión conceptual, ningún nexo necesario interior. Querer deducir de la vigencia de la idea el ser del contenido es una vacua ilusión metafísica a la que nos arrastra el doble sentido del criterio lógico fundamental del cartesianismo.

El principio de que las características que captamos "clara y distintamente" en el concepto de una cosa pueden ser predicadas de la cosa misma, sólo tiene razón de ser cuando, a base de otros signos, estamos ya ciertos de que *existe* el "sujeto" de nuestro juicio, pero no puede emplearse para *suplantar* y fundamentar de por sí esta existencia. Nuestros conocimientos fundamentales no nos aseguran nunca directamente de las *cosas*, sino solamente de una determinada cohesión de *condiciones*. Cierto es que, al postular el *concepto* de la materia, debemos predicar también sus cualidades y características, tales como, por ejemplo, su extensión y divisibilidad; pero la *existencia* actual de la materia misma no es una cualidad ni una característica lógica, y jamás podremos llegar a ella partiendo de su "idea". Por mucho que nos esforcemos en determinarla y aclararla, aunque la tomemos como punto de partida de la física y como fuente de nuevos y nuevos conocimientos, jamás descubriremos en ella la referencia necesaria a un objeto independiente y sustantivo que corresponda a tal idea.<sup>62</sup> Cuando

<sup>62</sup> "L'idée de l'étendue est infinie, mais son *ideatum* ne l'est peut-être pas. Peut-être n'y a-t-il actuellement aucun *ideatum*. Je ne vois immédiatement que l'idée et non l'*ideatum*: et je suis persuadé que l'idée a été une éternité sans *ideatum*. . . Je ne vois point immédiatement l'*ideatum*; je ne sais que par une *spèce de révélation* s'il y en a. . . Si l'auteur étoit présent, il me diroit apparemment: Il faut affirmer d'une chose ce que l'on conçoit être renfermé dans son idée. Or l'idée de l'étendue est infinie, donc aussi son *ideatum*. Je lui répondrais: le principe est vrai; mais c'est supposé que l'*ideatum* existe et il n'en prouve point l'existence. Il est vrai par rapport aux propriétés d'être;



creamos en la existencia de semejante objeto, cuando encuadremos dentro de la idea un algo "ideado", no lo haremos nunca en virtud de las convicciones lógicas y de las exigencias immanentes de nuestro conocimiento, sino que daremos un paso que sólo puede inspirar y justificar la revelación.<sup>63</sup>

Este sesgo insospechado del razonamiento viene, ciertamente, a desvirtuar el resultado de su precedente análisis, pero el contraste hace, al mismo tiempo, que su concepción fundamental cobre ahora mayor y más claro relieve. No cabe condenación filosófica más rotunda del concepto de la "materia absoluta" que la que se contiene en este paradójico argumento teológico. Con razón se ha dicho que no era tanto la autoridad de la Biblia como la de la Iglesia la que, en este punto, retenía a Malebranche de dar el último paso positivo,<sup>64</sup> cuando los motivos inferiores y objetivos de su pensamiento, en lo tocante al problema de la existencia del mundo de los cuerpos, empujaban con la fuerza de la necesidad a los claros y unívocos resultados de Berkeley.

Sin embargo, eliminadas las *costas*, y con ellas lo que constituye la base fija y habitual de sustentación y el asilo acostumbrado de la "objetividad" del saber, se plantea y tiene necesariamente que abrirse paso, con fuerza y claridad cada vez mayores, otro problema. En un diario filosófico de los años juveniles se preguntaba Berkeley: "¿Qué ocurre con las verdades eternas?" Y él mismo da

*mais il n'est pas vrai par rapport à leur existence. Je peux conclure que la matière est divisible, parce que l'idée que j'en ai me la représente telle; mais je ne puis pas assurer qu'elle existe, quoique je ne puisse douter de l'existence de son idée.*" (Cartas de Malebranche a Mairan de 6 de septiembre y 12 de junio de 1714.) V. Victor Cousin, *Fragments de Philosophie Cartésienne*, París, 1845, pp. 343 s. y 308.

<sup>63</sup> "Les hommes ont besoin d'une autorité qui leur apprenne les vérités nécessaires, celles qui doivent les conduire à leur fin; et c'est renverser la Providence que de rejeter l'autorité de l'Église... Or la foi m'apprend que Dieu a créé le ciel et la terre; elle m'apprend que l'Écriture est un livre divin, et ce livre ou son apparence me dit nettement et positivement qu'il y a mille et mille créatures. Donc voilà toutes mes apparences changées en réalités. Il y a des corps: cela est démontré en toute rigueur, la foi supposée" (*Entret.* VI, § 8, Simon, t. I, p. 140). Cfr. especialmente *Éclairc.* VI.

<sup>64</sup> V., acerca de esto, Lyon (*l. c.*, pp. 172 s.) y la minuciosa investigación de F. Pillon, "L'évolution de l'idéalisme au xviii<sup>e</sup> siècle: Malebranche et ses critiques", en *L'Année Philosophique*, IV, 1893.

esta respuesta, que no puede ser más breve y escueta: "Se esfuman." ("They vanish".)

Tal es, en efecto, la conclusión hacia la que parece empujar inconteniblemente al espíritu el idealismo psicológico, que servía también de punto de partida a Malebranche. Lo que tenemos ante nosotros es el juego abigarrado y cambiante de nuestras sensaciones y representaciones. ¿Cómo podríamos contener en ningún punto este incansable *devenir*, desentrañar de él ninguna clase de criterios y contenidos unívocos e inmutables? Lo único que conocemos es el proceso mismo, un *acaeoer* discursivo sin cesar renovado; por fuerza tenemos que considerar como una falsa *abstracción* cualquier intento de distinguir en él *formas* fijas del pensamiento y conceptos fijos.

Y, aun suponiendo que lográsemos establecer esta distinción, ¿quién nos garantiza que los resultados así obtenidos tienen, o pueden llegar a adquirir, valor general? ¿Con qué derecho podemos atribuir un valor universal a un contenido que se nos manifiesta, única y exclusivamente, bajo la forma de la conciencia individual y exigir que todo sujeto pensante lo acate y reconozca?

Preguntas como éstas empiezan a alzarse ahora ante el espíritu de Malebranche e imprimen a su idealismo una nueva y decisiva orientación. Podemos prescindir tranquilamente de las "cosas", pero no tenemos más remedio que encontrar el fundamento sobre que descansen la certeza y la constancia de los conocimientos científicos y que nos garantice la firmeza de éstos. No exigimos ya un *arquetipo* objetivo de nuestras representaciones, existente en algún lugar del espacio e imitado por nuestras ideas; pero sí debemos exigir la existencia de una regla permanente e intangible, a la que podamos referir los *fenómenos* variables. La conciencia de nosotros mismos no nos ofrece otra cosa que un constante ir y venir de nuevas y nuevas percepciones, que emergen sin que nadie las llame como de la nada y que parecen esfumarse de nuevo en ésta. Si queremos llegar a comprenderlas y dominarlas, debemos esforzarnos por aprehenderlas, no como objetos rígidos, pero sí como "pensamientos perdurables". Un ser inteligible y sustantivo, independiente del hecho y del acto de nuestra percepción y que incluso hace posible este hecho, es la premisa primera y necesaria que debemos postular para el concepto del conocimiento.

Antes de entrar a examinar las *consecuencias metafísicas* que para Malebranche se cifran y se encierran directamente en este punto de partida, debemos esclarecer una vez más la necesidad y la razón de ser de este planteamiento del problema. Se bifurcan ahora claramente los caminos de la psicología y de la lógica, la teoría del proceso subjetivo del pensamiento y de sus leyes causales, y el estudio de los nexos fundamentales que median entre los contenidos del pensamiento.

Es, una vez más, la *matemática* la que viene a señalar, en este punto, el nuevo derrotero y a fortalecer la distinción *filosófica* fundamental. Cuando concibo la *idea* de un cuadrado y deduzco de ella, en necesaria continuidad exenta de toda laguna, todas y cada una de las cualidades de semejante figura, el objeto hacia el que miro mentalmente y que guía todos y cada uno de mis pasos no es, indudablemente, el *proceso* espiritual por medio del cual me lo represento. Este proceso, su modo de producirse y sus características propias, aparecen ante mí plenamente envueltos en la sombra, mientras que el concepto mismo se presenta claro y nítidamente ante mis ojos, en todas sus partes y notas distintivas características.

"Veo claramente que, tirando una línea recta que parta de uno de los cuatro ángulos de un cuadrado y divida en dos partes iguales la diagonal entre los dos vértices contrarios, cada uno de los dos triángulos resultantes representa la cuarta parte de la superficie total; que el cuadrado trazado sobre la diagonal es doble que la figura originaria, etc., etc. Pero la naturaleza de mi espíritu y el modo como existe en mí la idea del cuadrado son algo tan poco conocido en mí, que no acierto a descubrir nada en ellos. Tengo, ciertamente, la conciencia de que soy yo quien capta esta idea, pero mi experiencia interior no me dice de qué modo debe hallarse determinada mi alma para que en mí se produzca la representación conceptual y sensible de lo blanco y pueda yo reconocer y percibir con su ayuda una determinada figura. Entre nuestras 'percepciones' y nuestras 'ideas' media, pues, la misma diferencia que la que media entre nosotros, como sujetos cognoscentes, y lo por nosotros conocido." <sup>65</sup>

<sup>65</sup> Réponse à M. Regis, núms. 12 y 13 (*Recherche II*, pp. 165 c.).

El contraste se acusa todavía más claro si tenemos en cuenta que el contenido de los conceptos matemáticos es siempre algo *general*, que no se reduce a un número limitado de ejemplos, sino que engloba una variedad sencillamente infinita de casos, mientras que nuestra percepción sólo nos revela, en cada caso, un estado momentáneo y aislado de la conciencia y sólo nos responde de él.<sup>66</sup> Siuviésemos que atenernos exclusivamente al material que nos brindan los diferentes estados de nuestra conciencia, todo contenido conceptual, todo pensamiento que pudiéramos captar no pasaría de ser una acumulación de representaciones concretas.

La idea del círculo no significaría, para nosotros, sino esa imagen total borrosa y confusa que se forma en nuestro espíritu como resultado de las reiteradas percepciones de círculos reales. Con lo cual quedaría despojada de su verdadero meollo y de su contenido científico. Lo que caracteriza a los conceptos *matemáticos* y les confiere su verdadero privilegio es, precisamente, el hecho de que no se forman e integran por inducción, sino que nos suministran una regla originaria por medio de la cual podemos acotar de antemano la futura experiencia y la *totalidad* de los casos posibles. Los ejemplares concretos que vamos recorriendo y examinando nos sirven, simplemente, de punto psicológico de apoyo y de base psicológica para cerciorarnos de esta totalidad y generalidad de la regla; la unidad genérica que deslinda el campo de todos los casos posibles, no señala la suma, sino que es, por el contrario, la premisa de los casos particulares de que se trata.

En ninguna parte cobra esta relación una expresión tan ilimitada y tan imperativa como en la matemática moderna. El principio fundamental del *infinito* es la protesta más clara y más enérgica contra la tradicional teoría psicológica acerca de la formación de los conceptos; nos indica la imposibilidad interior de llegar al remate que esta teoría postula y presupone.<sup>67</sup> Jamás podremos ex-

<sup>66</sup> "Toutes les modalités d'un être particulier, tel qu'est notre âme, sont nécessairement particulières. Or quand on pense à un cercle en général, l'idée qu l'objet immédiat de l'âme n'est rien de particulier. Donc l'idée du cercle en général n'est point une modalité de l'âme." Rep. à M. Regis, núm. 21, p. 174. Cfr. *Réponse au livre de Mr. Arnauld, "Des vraies et des fausses Idées"*, cap. VI, núm. 12 (*Recueil de toutes les réponses, etc.*, t. I, p. 90).

<sup>67</sup> "L'idée de ce cercle en général, direz-vous, n'est donc que l'assemblage confus des cercles, auxquels j'ai pensé. Certainement cette conséquence est

plicar la relación que existe entre la hipérbola y su asíntota examinando ambas líneas en sus distintas partes y comparando entre sí las diferentes "percepciones" obtenidas de este modo: para ello, necesitamos recurrir a la "idea" de conjunto, a la fórmula matemática unitaria de la hipérbola.<sup>68</sup> Y esta ley, en la que se contiene la infinitud de los elementos, puede representarse a mi espíritu independientemente de toda percepción concreta anterior.<sup>69</sup>

Lo que para esto nos sirve de modelo y de ejemplo prototípico, en general, es la relación entre el espacio uno y universal y sus diferentes partes y formaciones. La idea de la extensión una no es el producto y el resultado final de la confluencia de diferentes figuras concretas; es la condición general que permite y hace posible la formación y delimitación de lo concreto.

Estamos ante una curiosa contradicción: el análisis del conocimiento y el análisis de la conciencia conducen a resultados directamente opuestos. Mientras que los estados de la conciencia ostentan todos el signo de lo restringido y limitado, propio de nuestro yo en cuanto ser finito, todo el análisis de nuestros conocimientos fundamentales nos retrotrae al momento de la infinitud.<sup>70</sup> Comprendemos, ahora, que la fuente de este conocimiento no se halla en nosotros mismos, sino que es una entidad espiritual si-

fausse; car l'idée du cercle en général représente des cercles infinis et leur convient à tous, et vous n'avez pensé qu'à un nombre fini de cercles. C'est donc plutôt que vous avez trouvé le secret de former l'idée de cercle en général de cinq ou six que vous avez vus... Vous avez, pour ainsi dire, formé l'idée de cercle en général en répandant l'idée de la généralité sur les idées confuses des cercles que vous avez imaginés. Mais je vous soutiens que vous ne sauriez former des idées générales que parce que vous trouvez dans l'idée de l'infini assez de réalité pour donner de la généralité à vos idées" (*Entretiens*, II, § 9, Simon, t. I, p. 35).

<sup>68</sup> Réponse au Livre des vraies et des fausses idées, cap. VIII, núm. 6 (*Recueil*, t. I, p. 107).

<sup>69</sup> L. c., cap. XVII, núm. 8 (*Rec.*, I, 200 s.). Cfr., especialmente, Réponse à la 3e. lettre de M. Arnauld (*Recueil*, IV, 60 s.).

<sup>70</sup> "Afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit précéder. Ainsi l'esprit n'aperçoit aucune chose que dans l'idée qu'il a de l'infini; et tant s'en faut que cette idée soit formée de l'assemblage confus de toutes les idées des êtres particuliers, comme le pensent les Philosophes, qu'au contraire toutes ces idées particulières ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini." *Recherche*, lib. III, parte II, cap. 6 (I, 218).

tuada en el más allá la que a nosotros se comunica, transmitiéndonos su propia certeza y claridad. Cuando pienso en las formas de la geometría, levanto en mi espíritu un edificio construyendo sobre un terreno que no me pertenece:

"Cela ne vient point de la modalité qui nous est propre et particulière, c'est un éclat de la substance lumineuse de notre maître commun."<sup>71</sup>

Se ha dado, con esto, el último y decisivo paso; se ha operado el tránsito de Descartes a San Agustín (v. *supra*, pp. 515 s.). Pero el pensamiento fundamental agustiniano cobra aquí al combinarse y fundirse con los principios de la teoría moderna del conocimiento, significación y desarrollo universales. Lo que vale para las verdades eternas y necesarias, vale también, de este modo, para los conocimientos especiales, que rigen en ellas su modelo y su condición. Pero entre el campo de los conocimientos y el campo total de las cosas se han borrado todas las diferencias y han desaparecido las barreras: el principio metafísico del sistema se extiende ahora, directamente, a todo el saber objetivo en general.

Es ahora cuando comprendemos el valor de la precedente reducción, por medio de la cual los objetos se convierten para nosotros en fenómenos (v. *supra*, p. 571). Si no existen para nosotros más objetos que los inteligibles y todo lo inteligible es algo fijo y permanente que no puede ser captado ni puede ser creado por nuestro yo mutable, tenemos que llegar como necesaria conclusión al principio de que "intuimos todas las cosas en Dios". En efecto, ¿qué es el contenido real de toda percepción objetiva sino una parte delimitada y determinadamente conformada de la extensión, que, por virtud de la peculiaridad de su estructura puramente geométrica y del movimiento de sus diversas partes, provoca en nosotros determinadas sensaciones subjetivas de color, dureza, etc.<sup>72</sup>

<sup>71</sup> *Entretiens*, V, § 12 (Simon, I, 124 s.). Cfr. especialmente *Entretiens* II, § 10: "Encore un coup, vous ne sauriez tirer de votre fonds cette idée de généralité. Elle a trop de réalité; il faut que l'infini vous la fournisse de son abondance" (I, 67). V., además, *Recherche*, lib. III, parte II, cap. 6 (*Recherche*, I, 216 ss.), lib. VI, parte II, cap. 3 (II, 39, 42).

<sup>72</sup> "On voit ou l'on sent tel corps, lorsque son idée, c'est à dire, lorsque telle figure d'étendue intelligible et générale devient sensible et particulière"

Ahora bien, si la idea de la extensión, como infinito, no brota del fondo de nuestro yo, sino que para convertirse en contenido de nuestra conciencia tiene que transferirse a nosotros desde el exterior, vemos que tampoco en el acto empírico más simple de la percepción podemos prescindir de la cooperación del mundo inteligible de las ideas. La suma de las diferentes *sensaciones* —Malebranche toma esta tesis como premisa fundamental del análisis cartesiano del proceso de la percepción— no nos suministra nunca la certeza de un *objeto* exterior; son los conceptos y los juicios matemáticos los que lo determinan y redondean.

San Agustín no podía medir todo el alcance de su propio pensamiento, porque compartía, en lo tocante a las sensaciones, el prejuicio habitual, porque para él, que veía en las cualidades subjetivas cualidades de las cosas mismas, el objeto concreto de la experiencia es *suministrado* directamente por los sentidos.<sup>73</sup> Pero

par la couleur, ou par quelque autre perception, sensible, dont son idée affecte l'âme et que l'âme y attache; car l'âme répand presque toujours sa sensation sur l'idée qui la frappe vivement", etc. Cfr. la exposición más precisa de este pensamiento, en *Eclaircissement X (Recherche II, pp. 267 ss.) y Réponse à Régis (II, 160 ss.)*.

<sup>73</sup> Cfr. especialmente Première Lettre contre l'accusation de Mr. Arnauld: "Après y avoir regardé de près, je m'aperçus que (St. Augustin) ne parloit que des vérités et des loix éternelles, des objets des sciences, tels que sont l'Arithmétique, la Géométrie, la Morale, et qu'il n'assuroit point que l'on vit en Dieu les choses corruptibles ou sujettes au changement, comme sont tous les objets qui nous environnent... Mais... la raison, pour laquelle il n'a point parlé, comme j'ai fait et n'a point assuré que l'on vit en Dieu les objets sensibles au sens que je l'entends, c'est, si je ne me trompe... que de son temps on n'avoit point découvert que les qualités sensibles n'étoient point répandues dans les objets de nos sens. St. Augustin m'ayant donc ouvert heureusement l'esprit sur le sujet que j'examinois et ayant appris de M. Descartes, que la couleur, la chaleur, la douleur, ne sont que des modalités d'âme... je pouvois assurer qu'on voyoit, ou qu'on connoissoit en Dieu même les objets matériels et corruptibles, autant qu'on est capable de les voir et de les connoître. Car enfin, selon St. Augustin, c'est immédiatement dans la Sagesse Éternelle qu'on voit l'étendue, j'entends l'étendue intelligible, qui est l'objet de la science des Géomètres... Ainsi je puis dire que je vois en Dieu les corps: car bien qu'ils soient en eux-mêmes sujets au changement, je les vois ou connois dans l'étendue intelligible, quoiqu' immuable et éternelle: je les vois, dis-je, comme présents actuellement, à cause de la couleur et des autres sentimens qui s'excellent en moi à leur présence" (*Recueil, I, 334 ss.*; cfr. especial-

con ello se acota y reconoce un campo propio del conocimiento inferior, que se enfrenta como algo propio e independiente al reino de las verdades eternas y necesarias. La concepción moderna no puede seguir manteniendo en pie esta separación, que contradice a la unidad de su *método*. Del mismo modo que, desde Nicolás de Cusa, no considera como algo aparte las operaciones puras del pensamiento, sino que observa sus efectos hasta en las mismas impresiones de los sentidos, no admite ni reconoce ya ninguna divisoria incondicional entre el mundo inteligible y el mundo de la experiencia: según ella, ambos aparecen y se conocen entrelazados y unidos.

Con este pensamiento, señala el mismo Malebranche el camino que habrá de seguir la *crítica* histórica y objetiva de su propia teoría de las ideas. Su filosofía constituye un intento de contestar con medios discursivos pertenecientes al pasado de la filosofía a un problema nuevo, reconocido y destacado por él con toda nitidez. El problema que la cautiva y hacia el que se vuelven, incluso, todos sus pensamientos metafísicos y teológicos, es el de *la validez y la necesidad de nuestras verdades científicas fundamentales*. La orientación perseverante y exclusiva hacia el interés central del *conocimiento*, lo define como un pensador moderno. Cree sustraerse al prejuicio metafísico, a la escolástica, volviéndose de espaldas a sus "entidades" y sus potencias, para orientarse por doquier a las *ideas* y las verdades, como los comienzos originales de todo. Pero las ideas mismas no son para él funciones y actividades del espíritu, sino un reino de objetos espirituales situados en el más allá.

La falla que caracteriza su metafísica domina también su teoría del conocimiento: ésta se cree obligada a atribuir siempre el proceso creador, el acto del conocimiento a un ser fijo (*v. supra*, pp. 573 s.). La "verdad" no es el punto liminar ideal hacia el que tiende la conciencia en nuevos y nuevos *postulados*, en síntesis cada vez más complejas; es un ser rígido e inmóvil que vive, como algo definitivo y acuñado, en el pensamiento divino y que desde él se derrama sobre nosotros.

El espíritu se ve, así, condenado a una plena pasividad: su *comente Réponse à Mr. Arnauld*, cap. VII; *Recueil, I, 93 ss.*, y cap IX, *Rec.*, I, 121).

nocimiento no pasa de ser un simple "apercibirse" de las relaciones que de por sí median entre las ideas, consideradas como objetos inteligibles existentes. Nuestros juicios, lo mismo que nuestras conclusiones, desde la más simple a la más compleja, ocupan de este modo el mismo plano que las demás percepciones del espíritu; no son manifestaciones creadoras del pensamiento, sino simplemente una copia y un reflejo de las relaciones ideales existentes.<sup>74</sup>

Y no representa tampoco un argumento de principio en contra de esta concepción el hecho de que, para sacar a luz estas relaciones, sea necesario acudir a la atención subjetiva, ya que la misma decisión de voluntad que esto requiere no constituye ya ninguna exteriorización de la libre actividad de nosotros mismos. Malebranche, con un giro teológico, describe y define la atención como una "plegaria natural" del alma.<sup>75</sup> Ahora bien, la oración es —según la teoría agustiniana que el pensador francés toma como base—, al igual que la fe, un don libre de la gracia divina.<sup>76</sup>

Su concepto de la conciencia no suministra, por tanto, a Malebranche ninguna clase de armas contra la crítica de Berkeley, que amenaza, sin embargo, con reducir a la nada el centro de su filosofía, su concepto del conocimiento.

El hecho de que parte Malebranche es simplemente la diferen-

<sup>74</sup> "La faculté de recevoir différentes idées et différentes modifications dans l'esprit est entièrement passive et ne renferme aucune action et j'appelle cette faculté ou cette capacité qu'à l'âme à recevoir toutes ces choses: entendement... Quand on aperçoit par exemple deux fois 2 ou 4, ce n'est qu'une simple perception. Quand on juge que deux fois 2 sont 4, ou que deux fois 2 ne sont pas 5, l'entendement ne fait encore qu'apercevoir le rapport d'égalité qui se trouve entre deux fois 2 et 4, ou le rapport d'inégalité qui se trouve entre deux fois 2 et 5. Ainsi le jugement de la part de l'entendement, n'est que la perception du rapport qui se trouve deux ou plusieurs choses. Mais le raisonnement est la perception qui se trouve, non pas entre deux ou plusieurs choses, car ce seroit un jugement, mais c'est la perception du rapport qui se trouve entre deux ou plusieurs rapports de deux ou plusieurs choses", etc. *Recherche*, lib. I, caps. 1 y 2 (I, pp. 3 s., I, p. 7). Cfr. especialmente lib. VI, parte I, cap. 2 (II, p. 4).

<sup>75</sup> Cfr. *Eclaircissement*, II (*Recherche*, II, 200).

<sup>76</sup> Las contradicciones en que incurre Malebranche siempre que trata de mantener en pie la libre autonomía de la voluntad, han sido ya señaladas por Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, cap. 27.

cia de valor que debe admitirse entre los contenidos de nuestra conciencia, entre nuestras "representaciones". Abriase aquí ante él, en realidad, el camino que podía conducirle por encima de su punto psicológico de partida. Era necesario demostrar como condición general anterior a toda "teoría" y anterior también a toda "explicación" psicológica, la significación que corresponde a determinados conocimientos, como los matemáticos, por encima de cualesquiera otros, la distinción lógica y la gradación entre las múltiples determinabilidades especiales del espíritu. Si no admitimos la existencia de ninguna clase de relaciones objetivamente válidas entre los contenidos del pensamiento, si no reconocemos ninguna ley, ninguna regularidad en cuanto a los fenómenos de la naturaleza, no tendremos tampoco ninguna posibilidad de hablar de un yo empírico permanente, como del centro fijo y común hacia el que converge todo el conocimiento de los objetos.

En Malebranche, por el contrario, el hecho lógico fundamental de la diferencia de valor se convierte en una diferencia de ser y de origen. Podemos observar cómo en él la "idea" asume cada vez más claramente una vida independiente, propia y sustantiva, como la criatura se convierte en el creador. Hacia ella revierte ahora toda la actividad que Malebranche negara a las cosas y al espíritu del hombre. No son los cuerpos mismos, sino que es la idea de la extensión inteligible la que, en todas las percepciones, actúa sobre nosotros y *toca y transforma* nuestra alma.<sup>77</sup> Y es su origen divino lo que infunde a la idea esta virtud, pues sólo posee verdadera capacidad creadora lo que vive en Dios y se halla directamente entrelazado por la esencia divina.<sup>78</sup>

<sup>77</sup> "Ce qu'on appelle voir les corps, n'est autre chose qu'avoir actuellement présente à l'esprit l'idée de l'étendue, qui le touche ou le modifie de diverses couleurs", *Réponse à Regis* (II, 162).

<sup>78</sup> "La même idée peut, par son efficace, car tout ce qui est en Dieu est efficace, peut, dis-je, affecter l'âme de différentes perceptions." Carta a Mairan, de 12 de junio 1714 (*Cousin, Fragments*, pp. 309 s.). Cfr. *Entretien d'un Philosophe Chrétien avec un Philosophe Chinois* (ed. Simon, t. I, p. 572). "C'est donc par l'action des idées sur notre esprit que nous voyons les objets; c'est aussi par l'action des idées que nous sentons notre propre corps." V., además, *Recherche*, lib. III, parte II, cap. 6: "Il est certain que les idées sont efficaces puis qu'elles agissent dans l'esprit et qu'elles l'éclairent, puis qu'elles le rendent heureux ou malheureux", etc. (*Recherche*, I, 218).

Se ha querido comparar el concepto malebranchiano de la extensión inteligible al concepto kantiano de la intuición pura. Y no cabe duda de que existe entre ambos una sorprendente coincidencia, si nos fijamos solamente en las determinaciones objetivas acerca de las relaciones entre el espacio infinito y uno y sus conformaciones y delimitaciones particulares.<sup>70</sup> La teoría espiritualista del espacio fué, en esta versión como en otras proyecciones históricas que ha encontrado, la precursora de la doctrina idealista. Sin embargo, no se puede desconocer la antítesis que media entre Malebranche y Kant en cuanto a la intención fundamental y a la orientación general del pensamiento: lo que en Kant brota directamente del fundamento y de la ley de la conciencia de sí mismo, en Malebranche hay que captarlo como un algo exterior y dado.

“Si nous ne pouvions voir les figures des corps qu'en nous-mêmes, elles nous seroient. . . inintelligibles; car nous ne nous connoissons pas. Nous ne sommes que ténèbres à nous-mêmes; il faut que nous nous regardions hors de nous pour nous voir.”<sup>80</sup>

El criterio según el cual el alma es “incomprensible” para sí misma revela aquí el peligro interior y la dualidad de sentido de que adolece. Todo lo que tenía de valioso cuando se trataba de recusar la indagación metafísica en torno a la esencia del yo, en torno a la psicología racional, lo tiene de negativo cuando se enfrenta con el auténtico y más profundo concepto cartesiano de la “conciencia de sí mismo”. Pues, ¿acaso los métodos objetivos fundamentales de la ciencia no nos dicen con toda claridad y originalidad lo que es nuestro “yo”?

Es instructivo y aleccionador echar desde aquí una mirada a la polémica filosófica mantenida entre Malebranche y Arnauld. En ninguna parte se destacan con tanta claridad las ventajas y los defectos de la teoría de las ideas como en esta discusión, en la que

<sup>70</sup> Cfr., acerca de esto, la obra de Arthur Buchenau, *Die Erkenntnislehre Malebranches*.

<sup>80</sup> *Éclaircissement X (Recherche, II, 266)*; cfr. especialmente *Entretiens, V, núm. 3*: “L'étendue que je vois ou que je sens ne m'appartient pas. . . Autrement je pourrais en me contemplant connaître les ouvrages de Dieu. . . Je serais ma lumière à moi-même: ce que je ne puis penser sans quelque espèce d'horreur” (Simon, I, 115).

Malebranche se ve obligado a ahondar por todas partes en los motivos fundamentales en que se inspira y a condensar en una unidad esencial todos sus pensamientos.

No cabe duda de que la objeción que desde el primer momento le opondrá Arnauld descubre uno de los puntos vulnerables del sistema. *Toda representación* —dice Arnauld—, aunque sea de por sí un todo unitario, contiene, sin embargo, una doble *relación*, puesto que se refiere, de una parte, al alma, modificada por ella, y, de otra parte, al objeto, pensado por nosotros como el contenido objetivo de la representación. Si la distinción que Malebranche establece entre la percepción y la idea, entre el yo cognoscente y lo conocido por él, no pretende encerrar ningún otro significado que el de esta doble relación y sólo se propone expresar esta necesidad del pensamiento, hay que reconocer su plena razón de ser. Pero, en este caso, no debe perderse de vista que no se trata de dos *entidades* distintas, sino de una y la misma determinación de la conciencia, aunque *enjuiciada* en dos aspectos distintos. Las dos consideraciones son igualmente originarias y necesarias; referimos siempre nuestras impresiones tan directamente a un objeto exterior como a un estado de nuestro “yo”.<sup>81</sup>

Es en vano preguntar por el “fundamento” de esta peculiaridad de nuestra conciencia, pues toda explicación, toda *teoría*, encerraría ya en sí este fenómeno originario y sólo aparentemente lograría, por tanto, penetrar en él.<sup>82</sup> Es ocioso, sobre todo, tratar de averiguar cómo las cosas situadas *fuera* de nosotros, en un determinado lugar del espacio, comienzan a pasar a nuestro yo, cómo se funden con él y se hacen interiormente “presentes” a él.

En problemas de este tipo se aplican siempre a la conciencia y a la experiencia puntos de vista que sólo tienen su sentido y su

<sup>81</sup> “J'ai dit que je prenois pour la même chose la perception et l'idée. Il faut néanmoins remarquer, que cette chose, quoique unique, a deux rapports: l'un à l'âme qu'elle modifie, l'autre à la chose aperçue, en tant qu'elle est objectivement dans l'âme. . . Cette remarque est très-importante pour résoudre beaucoup de difficultés, qui ne sont fondées que sur ce qu'on ne comprend pas assez, que ce ne sont point deux entités différentes, mais une même modification de notre âme, qui enferme essentiellement ces deux rapports” (Arnauld, “Des vraies et des fausses idées”, cap. 5. *Oeuvres de Antoine Arnauld*, Paris, 1870, vol. XXXVIII, p. 198).

<sup>82</sup> *Op. cit.*, cap. 2, p. 185.

razón de ser dentro de la experiencia del espacio y el tiempo, se toma una relación que sólo media entre las cosas acabadas como base de una teoría que trata de explicar la aparición del conocimiento objetivo.

Esta confusión de una relación conceptual originaria con relaciones efectivas dentro del espacio es precisamente, y sobre todo, la que Arnauld reprocha a Malebranche. Su teoría de las ideas se halla, según él, ni más ni menos que la teoría usual y general de la percepción, calcada sobre las circunstancias y los hechos observados por la percepción visual. Encontramos en ella que el objeto, para poder ser contemplado por nosotros, tiene que presentarse ante el ojo o, por lo menos, manifestarse indirectamente ante él de algún modo, por ejemplo a través de un espejo; por tanto, el verdadero contenido sobre que recae el acto de la visión no son, al parecer, los objetos mismos, sino simplemente las imágenes que proyectan sobre nuestra pupila.

Si seguimos observando esta conexión, si llevamos adelante consecuentemente hasta el final la *analogía* entre la "visión" física y la espiritual, llegaremos, por tanto, necesariamente al resultado de que las cosas del mundo exterior tienen que situarse ante el alma en presencia inmediata y necesitan fundirse con ella, para que podamos conocerlas. Tampoco Malebranche se sustrae a este resultado, como no se sustrae la escolástica. Ésta presentaba a los cuerpos mismos como transmigrando a nuestra conciencia por medio de partes sueltas que se desprendían de ellos para ser transformadas por nuestro espíritu en especies inteligibles; el yo, para que llegue a ser capaz de saber, tiene que tomar contacto con la entidad divina, que es el seno de las ideas.

Es el mismo error lógico fundamental con que nos encontramos en Malebranche, aunque bajo una forma y un giro espirituales.<sup>84</sup> El sofisma que aquí se desliza salta a la vista en cuanto se aclara el multívoco concepto de la "presencia" del objeto del conocimiento. No cabe duda de que el objeto al que se refieren nuestros juicios y predicados tiene que estar "presente" ante nos-

<sup>84</sup> Cfr. acerca de esto, por ej., *Recherche*, lib. III, parte II, cap. 6: "Il est certain que tous les êtres sont présents à notre esprit et il semble que tous les êtres ne puissent être présents à notre esprit que parce que Dieu lui est présent" (*Recherche*, I, 218).

otros, pero esto sólo quiere decir una cosa: que debe sernos conocido, que debe sernos dado como contenido de la conciencia. Ahora bien, Malebranche y la escolástica convierten esta afirmación, que en el fondo encierra una vacua tautología, en un hecho metafísico dorado de existencia real: interpretan la presencia del objeto en el sujeto como una relación objetiva anterior al hecho de la conciencia y que lo hace posible.<sup>85</sup>

El valor de estas observaciones críticas no debe considerarse rebajado por el hecho de que Arnauld no consiguiera, partiendo de ellas, llegar a construir una teoría propia y consecuente del conocimiento. El mismo reincide, cuando trata de desarrollar sus puntos de vista, en el prejuicio habitual: en su lucha contra la concepción según la cual el proceso del conocimiento representa un "tránsito" entre dos clases distintas del ser absoluto, pasa por alto al mismo tiempo la distancia que desde el mismo punto de vista inmanente del conocimiento existe entre las impresiones originarias y transformadas de los sentidos y el concepto del objeto. También según él nos son dadas y aseguradas directamente las cosas en las primeras sensaciones. Se cree relevado también del otro problema, del que se refiere al valor objetivo y al contenido de los diferentes datos de la conciencia, por el hecho de haber descubierto una engañosa dualidad de sentido ante el problema del "origen" metafísico de las percepciones objetivas.<sup>86</sup>

Las objeciones que desde este punto de vista presenta contra el idealismo de Malebranche no encierran ningún interés objetivo, sino un interés simplemente histórico; atestiguan una vez más la incapacidad insuperable de la filosofía del "sano sentido común" para situarse en el punto de vista del idealismo. Su ironía, en este punto, es tan burda como típica; recuerda, punto por punto, hasta en los detalles, la crítica que, a la vuelta del tiempo, habrá de hacer Nikolai contra Fichte.<sup>86</sup>

<sup>84</sup> "Ce n'est pas ainsi qu'ils ont pris ce mot de présence (como *présence objective*, como algo dado en la conciencia), mais ils l'ont entendu d'une présence préalable de l'objet et qu'ils ont jugée nécessaire afin qu'il fût en état de pouvoir être aperçu; comme ils avoient trouvé, à ce qu'il leur semblait, que cela étoit nécessaire dans la vue." Arnauld, l. c., cap. IV, pp. 192 s.

<sup>85</sup> Coincidimos en este juicio con las certeras manifestaciones de Pillon, l. c., pp. 155 ss.

<sup>86</sup> Cfr. especialmente *Des vraies et des fausses idées*, cap. XI, pp. 231 s.

En este punto, acredita Malebranche sobre Arnauld toda la superioridad que le asegura su planteamiento metódico del problema. Lo que él se propone es seguir y describir el camino que conduce desde los primeros indicios suministrados por los sentidos en cuanto al objeto "inteligible" hasta el objeto del riguroso y unívoco conocimiento científico. La *óptica* es, según él, la verdadera y definitiva prueba de la diferencia existente entre la percepción y el objeto, ya que nos señala las conclusiones e interpretaciones discursivas que debemos enlazar a los datos suministrados por el sentido de la vista para poder llegar a los conceptos de situación y distancia y, por tanto, a una determinada ordenación de los objetos en el espacio.<sup>87</sup>

Malebranche sigue fielmente, aquí, el camino señalado por Descartes. El objeto es, para él, el resultado de una progresiva y cada vez más perfecta *objetivación* de la "impresión" inicial, método que acaba llevándonos de nuevo única y exclusivamente a los criterios matemáticos resumidos en la idea de la extensión (cfr. *supra*, pp. 493 s.). El contenido inmediato de la percepción visual se reduce por entero a una serie de claridades y colores que se suceden en múltiples gradaciones: para construir a base de esta materia prima el mundo de nuestra experiencia sensible, el mundo de los cuerpos, debemos ante todo atribuir las diferencias de la percepción directa a diferencias en el espacio, asociar determinadas sensaciones a determinadas partes de la "extensión ideal" y referirlas a ellas.

El objeto que verdaderamente intuimos en los diferentes datos suministrados por el sentido de la vista no es, por tanto, otra cosa que esta misma extensión ideal, que se nos presenta revestida de diferentes cualidades subjetivas según las diferentes condiciones fisiológicas en que la percibimos.<sup>88</sup>

Défense de Mr. Arnauld contre la Réponse au Livre des vraies et des fausses idées (*Oeuvres*, XXXVIII, pp. 403 ss.).

<sup>87</sup> "L'optique fait voir la différence extrême qui est entre les idées et les objets qu'elles représentent et qu'il n'y a qu'une intelligence infinie qui puisse en un clin d'oeil faire une infinité de raisonnements intantanés, tous réglés par la géométrie et les lois de l'union de l'âme et du corps." Malebranche en carta a Mairan (12 de junio de 1714). (*Cousin, Fragments*, pp. 313 s.)

<sup>88</sup> V. *supra*, n. 72; cfr. especialmente *Entretiens*, I, núm. 8 (ed. Simon, t. 1, pp. 51 ss.).

Cierto es que también en este punto se hace ostensible inmediatamente la inversión característica de la teoría de las ideas de Malebranche. Mientras que, desde el primer punto de vista en que se sitúa, son las relaciones geométricas puras las que suministran la regla y el punto de orientación para todos los conocimientos especiales, nos encontramos con que, después de recorrido el camino, el pensador, mediante un proceso de hipóstasis, las convierte en una condición objetiva previa. Ahora, la idea del espacio infinito tiene que determinar y "afectar" al alma, para que surja en ella la conciencia de una pluralidad de objetos.

El hecho de que, además, podamos referir las impresiones de diferentes sentidos a un objeto único, de que, por ejemplo, podamos atribuir a la misma mano una determinada sensación visual y una determinada sensación térmica, en vez de achacarlas a objetos distintos, se explica ahora diciendo que es la misma parte de la extensión la que mi yo *modifica* unas veces con la sensación de la temperatura y otras veces con la del color.

Por tanto, las "ideas" de las cosas son anteriores a las diversas percepciones que experimentamos a través de ellas; "no son simples determinaciones del espíritu, sino *las causas reales de estas determinaciones*" (ce ne sont donc point de simples modifications de l'esprit, mais *les causes véritables de ces modifications*).<sup>89</sup>

Vuelve a plantearse aquí, como se ve, un auténtico problema epistemológico y la solución se orienta, una vez más, por los detroteros de la metafísica. Malebranche reconoce y proclama que la *unidad* del objeto no es asegurada nunca por medio de las simples sensaciones, sino que es necesaria una función propia y originaria del pensamiento para crearla y garantizarla. Pero no acierta a fundamentar la necesidad lógica de este acto del pensamiento más que refiriéndolo a una necesidad real; sólo acierta a determinar el valor que posee la idea en cuanto *condición* convirtiéndola en una causa real y eficiente.

La relación entre el *saber* y el *ser* vuelve a iluminarse y esclarecerse, por último, a la vista del problema general de la metafísica de su tiempo hacia el que Malebranché se vuelve ahora: el problema de la supeditación de las "verdades eternas" a la esencia y la voluntad divinas. En este punto, Malebranche se desprende

<sup>89</sup> Réponse à Regis (*Rech.*, II, 165).



definitivamente de la tradición escolástica y abre nuevos caminos. La relación de rango y de valor a que había conducido al final la metafísica cartesiana, sufre aquí una decisiva inversión (cfr. *supra*, pp. 505 s.).

"Si las leyes y verdades eternas dependiesen de Dios, si fuesen establecidas y fundadas por una libre decisión de la voluntad del creador, en una palabra, si la *razón*, a la que consultamos, no fuese *necesaria e independiente*, dejaría evidentemente de existir una verdadera ciencia y podríamos equivocarnos al afirmar, por ejemplo, que la aritmética o la geometría de los chinos es la misma que la nuestra. En efecto, si no es incondicionalmente necesario que  $2 + 2 = 4$  o que la suma de los ángulos de un triángulo sea igual a 2 rectos, ¿qué prueba podríamos aducir para demostrar que estas verdades no son de la misma clase que las proposiciones reconocidas solamente por algunas escuelas y que sólo rigen para un determinado período de tiempo?"

Supeditar la vigencia de la verdad a un *decreto*, cualquiera que éste sea y de dondequiera que provenga, no pasa de ser un juego vacío e infundado de la imaginación. Cuando pensamos en el *orden*, en las verdades y leyes eternas, no debemos pensar en sus *causas*, pues no tienen ninguna, sino reconocer que su inmutabilidad se funda en su *concepto* y en su *naturalidad*, y no en cualquier clase de preceptos o determinaciones de carácter externo. Postular aquí un origen más profundo, equivale a poner ya en duda la incondicional seguridad de las leyes del pensamiento, equivale a proclamar el escepticismo.

Malebranche, como se ve, ha aprendido en este punto del ejemplo que la filosofía de Pascal le brindaba. La *razón universal* es, para él, *más independiente que el mismo Dios*: la voluntad divina tiene que someterse a ella, viéndose obligada a consultarla para tomar todas sus decisiones y a obrar con arreglo a sus determinaciones.<sup>90</sup>

Todas las "revelaciones" especiales —y esto se refiere, muy en particular, a los conceptos éticos— pasan ahora a segundo plano y se hallan sujetas al juicio de las leyes generales e intangibles que se revelan por igual a todo ser pensante. Podemos observar en detalle cómo Malebranche, aunque por lo demás no acierte a

<sup>90</sup> V. *Éclaircissement X (Rech., II, 252 ss.)*.

desembarazarse de los problemas y los giros teológicos, rompe en este punto el principio del catolicismo, cómo afirma y propugna, por ejemplo, frente a la confesión, la autonomía del juicio moral del individuo y su certeza en sí mismo. Se sobrepone definitivamente a la frase de la "raison corrompue".<sup>91</sup>

Es cierto que enlaza todo nuestro conocimiento a Dios y lo reduce a él, pero también esta concepción aparece ahora bajo una luz nueva. La *identidad de Dios y la razón* que de este modo se alcanza no tiende ya a someter el pensamiento a una autoridad ajena. Lo que en última instancia prueba Malebranche no es que la voluntad divina sea incondicionalmente obligatoria y "racional", sino, por el contrario, que la razón está dotada de vigencia general y es "divina".

Las condiciones de la época y de la vida de Malebranche explican por qué no pudo llegar a desarrollar íntegra y consecuentemente este pensamiento, por qué la indagación y el aseguramiento de las leyes no les hace perder nunca de vista el problema del legislador.

"Quel genre d'être est-ce que cette loi et cette règle? comment subsiste-t-elle dans la matière? quel en est le législateur? Elle est éternelle, dites vous. *Concevez donc que le législateur est éternel*. Elle est nécessaire et immuable, dites-vous encore; *dites donc aussi que le législateur est nécessaire*, et qu'il ne lui est pas libre ni de former, ni de suivre ou de ne suivre pas cette loi. Concevez que cette loi n'est immuable et éternelle que parce qu'elle est écrite, pour ainsi dire, en caractères éternels dans l'ordre immuable des

<sup>91</sup> "Il ne faut pas s'imaginer que la Raison que l'homme consulte soit corrompue, ni qu'elle le trompe jamais, lorsqu'il la consulte fidèlement... Ce n'est point la raison de l'homme qui le séduit, c'est son cœur; ce n'est point sa lumière qui l'empêche de voir; ce sont ses ténèbres. Ainsi lorsque rentrant en nous-mêmes nous entendons dans le silence de nos sens et de nos passions une parole si claire et si intelligible, qu'il nous est impossible d'en douter; il faut nous y soumettre sans nous soucier de ce qu'en pensent les hommes... Il n'est point nécessaire que (nous consultions) pour cela de Dieu, car lorsque Dieu parle, il faut que les hommes se taisent, et lorsque nous sommes absolument certains que nos sens et nos passions n'ont point de part aux réponses que nous entendons dans le plus secret de notre raison, nous devons toujours écouter ces réponses avec respect et nous y soumettre." *Éclairc., X, Rech., II, 289 ss.*

attributs ou des perceptions du législateur, de l'être infiniment parfait".<sup>92</sup>

Aunque estas palabras sigan revelando una cierta inseguridad interior en cuanto a la vigencia singular y central de los principios del conocimiento, señalan a pesar de todo, al mismo tiempo, un nuevo camino: el camino que, desde direcciones distintas, habrán de recorrer Leibniz y Bayle.

#### D) EL FINAL DE LA FILOSOFÍA CARTESIANA. BAYLE

##### 1

Por muy arriesgado que sea encuadrar dentro de un género histórico una figura tan original y tan paradójica como la de Bayle, no cabe duda de que este pensador pertenece, por las posiciones que le sirven de punto de partida y por sus motivos iniciales, al campo del *cartesianismo*.

No trazaríamos una imagen completa del movimiento discursivo puesto en marcha por Descartes, de su trayectoria y sus metas y vicisitudes finales, si prescindieramos de este pensador, que por la textura de su espíritu y por su método parece pertenecer a una dirección totalmente distinta del pensamiento. Bayle, a pesar de no haber añadido ni un solo rasgo nuevo a la estructura total del *sistema* cartesiano, acusa sin embargo a través de vivas y variadas manifestaciones, la influencia que la nueva doctrina ha ejercido sobre la cultura general del espíritu.

Bayle engarza sus pensamientos teóricos fundamentales con los de Malebranche, a quien cita siempre con respeto y a quien coloca por encima de todos sus contemporáneos.<sup>93</sup> Toma de él, sobre todo, la transformación crítica del concepto de las "verdades eternas" y las tesis principales y decisivas para la fundamentación del idealismo: él mismo proclama expresamente que su propia concepción de la *idealidad del mundo de los cuerpos* no pretende hacer otra cosa que completar y desartollar los argumentos em-

<sup>92</sup> *Entretien d'un Philosophe Chrétien avec un Philosophe Chinois*, ed. Simon, t. I, p. 587 s.

<sup>93</sup> Cfr., acerca de esto, Bouillier, *Histoire de La Philosophie Cartésienne*, París, 1868, vol. II.

pleados por Malebranche en contra de Arnauld.<sup>94</sup> Sin embargo, este desarrollo se convierte enseguida en una crítica general del principio de la *percepción clara y distinta*. Y lo mismo que en la lógica, también en los campos de la ética y la historia vemos cómo se perfila aquí un nuevo *planteamiento del problema*, llamado a remontarse por encima de la órbita del cartesianismo.

Como más claramente comprenderemos el lugar que Bayle ocupa en la historia del *escepticismo* es comparando su posición con la de Montaigne. La diferencia fundamental que se advierte entre los dos autores en cuanto a la *forma*, el contraste entre la gracia del estilo aforístico de Montaigne y la prolija y erudita minuciosidad con que Bayle aborda los temas y va siguiéndolos y analizándolos a fuerza de nuevas y nuevas "distinciones", deja traslucir, al mismo tiempo, una profunda diferencia sustancial.

Para Montaigne, todo el saber puramente filológico e histórico es parte de aquella "pedantería" a la que tiene declarada la guerra, por considerarla como el peor de los males de la educación tradicional. El conocimiento impuesto de lo ajeno es, nos dice, el que se interpone por todas partes ante el descubrimiento de lo propio; los libros levantan un valladar infranqueable entre nuestro espíritu y las cosas. Cada nuevo esclarecimiento que intentamos a base de ellos se convierte para nosotros en una nueva oscuridad: los comentarios se empalman a los comentarios, para mutilar la verdad que es sólo una y convertirla en algo contradictorio consigo mismo.

"Nous ouvrons la matiere, et l'espondons en la destrempant: d'un subiect nous en faisons mille, et retumbons, en multipliant et subdivisant, à l'infinité des atomes d'Epicurus... L'homme ne fait que fureter et quester, et va sans cesse tournoyant, bastissant, et s'empestrant en sa besogne, comme nos vers à soye et s'y estouffe; mus in pice" (*Essais*, III, 13).

Tal parece como si, en estas líneas, hubiese pintado Montaigne de antemano el estilo literario del *Dictionnaire* de Bayle, con la maraña de sus citas y referencias, de sus réplicas y dúplicas.

Sin embargo, no debemos ver en esta forma y esta envoltura *escolásticas* simplemente un signo de retroceso: en ellas se contiene, al mismo tiempo, la conciencia de un nuevo *problema* de

<sup>94</sup> Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (1695 ss.), art. "Zénón", n. C.

signo positivo. El sistema de Descartes, por muy dominado que se hallara por la idea de afirmar la peculiaridad de lo "espiritual" frente a la realidad de la naturaleza, conducía, sin embargo, a un resultado que seguía siendo insuficiente y problemático, sobre todo si se lo valoraba partiendo de aquel propósito fundamental.

La naturaleza se subordinaba al pensamiento, se encuadraba dentro de él y se convertía en un sistema fijo de conocimiento; la existencia exterior se supeditaba a las leyes de la conciencia. Pero sin que, por ello, cobrasen propia sustantividad y se plasmasen, partiendo de un centro fijo, los problemas más propios y peculiares, los más inmediatos, que eran los de la conciencia de sí mismo: a la filosofía cartesiana le falta una segura fundamentación de las ciencias del espíritu. Ni la ética ni la historia aparecen incluidas en su plan ni en su estructura. Y en Malebranche, sobre todo, vemos cómo todo el saber histórico es simplemente el telón de fondo para que sobre él se destaque con mayor claridad el valor de las auténticas e intemporales verdades de la matemática y la lógica. En el concepto del verdadero conocimiento sólo entra, según él, el concepto de aquellos principios "que hubiese podido comprender y poseer el propio Adán".<sup>95</sup> Tal parece como si se tratase de revocar toda la trayectoria recorrida por el tiempo y redescubrir todo el saber, partiendo del estado primitivo de la conciencia.

Esta contraposición entre la razón y la historia es concebida también por los contemporáneos como uno de los rasgos decisivos en la imagen del cartesianismo. Los adversarios de la nueva doctrina, como Huet, no se cansan de repetir, en son de queja, que con ella se destruye toda la erudición científica, para dejar de nuevo rienda suelta a la "barbarie".

Pero el verdadero peligro que entrañaba esta laguna abierta en el sistema lógico apuntaba realmente en otra dirección. Mientras la filosofía recusase de su foro a la historia, la concepción del acontecer histórico quedaba necesariamente a merced de la revelación, dominada y avasallada por ésta. Así lo vemos, en efecto, en Pascal, para quien la historia de la humanidad, su sentido y su contenido, quedan encerrados en el círculo de los libros bíblicos;

<sup>95</sup> V. el característico relato de Fontenelle, *Éloge de Malebranche*.

y así lo encontramos confirmado también en Malebranche, quien, a despecho del principio fundamental de su racionalismo, reconoce expresamente la tradición como última e inapelable instancia en todos los problemas de la teología.<sup>96</sup>

Esto circunscribía claramente la misión que se abría ante Bayle: la crítica del dogma tiene que empezar necesariamente por la crítica de la tradición histórica, por el examen preciso y la selección exacta de sus fuentes y testimonios. El doble título de su obra, *Dictionnaire historique et critique*, expresa en este sentido una unidad interior; la lucha contra el sistema de la teología escolástica se afronta ahora en su propio terreno y se lleva a cabo con sus propios medios y sus propias armas.

Una crítica de los hechos y las verdades basadas en ellos sería inconcebible, sin embargo, si no existieran pautas fijas y estables, si no pudieran encontrarse reglas incommovibles sustraídas a los cambios y contingencias de los tiempos. La tradición pierde toda fuerza probatoria si no se consigue encontrar la piedra de toque que nos permita establecer dentro de su abigarrada y contradictoria variedad una clasificación y una selección capaces de separar el sentido y el contenido auténticos de la materia extraña adherida a ellos.

En cuanto a este pensamiento fundamental, Bayle sigue siendo cartesiano: el valor de verdad por él reconocido a lo histórico depende también, tal como Bayle lo concibe, de características y consideraciones puramente racionales. Esto determina ya la posición histórica peculiar que ocupa este filósofo: el escepticismo parte, en él, de la afirmación y la profundización de las facultades de la razón. La "luz natural" o los "principios generales de nuestro conocimiento" son la suprema instancia ante la que debe alegar sus títulos todo testimonio de la tradición y, principalmente, toda interpretación de la Sagrada Escritura. La propia Iglesia católica se ve obligada a reconocerlo así, contra su voluntad, por más que ello atente contra su incondicional autoridad. En efecto, ¿qué otra cosa representa el inmenso y minucioso trabajo lógico desplegado por la escolástica sobre los dogmas de la fe, para po-

<sup>96</sup> V. Malebranche, *Recherche de la vérité*, libr. II, parte II, cap. 5 (I, 136).

nerlos en consonancia consigo mismos, sino un tributo necesario e involuntario que se rinde a la razón? Bayle penetra y expresa, en este punto, con admirable claridad la más profunda de las contradicciones de que adolece la filosofía medieval: el que se vea obligada a reconocer en su método lo mismo que niega en sus resultados.

“Nadie diga ya que la teología es la reina y señora y la filosofía su esclava: los propios teólogos atestiguan con los hechos lo contrario, que consideran y reverencian a la filosofía como la reina a la que deben pleitesía. Esto y sólo esto explica todos los esfuerzos y contorsiones a que someten su intelecto con el único objeto de no exponerse al reproche de pecar contra la sana filosofía. Cuando tratan de alterar los principios de la filosofía, cuando desvirtúan este o aquel principio filosófico, a la medida de sus conveniencias, reconocen con ello, siquiera sea a contrapelo, la superioridad de la filosofía y demuestran cuán inevitable es la necesidad de hacerle la corte. No se impondrían tantas fatigas para ganar sus favores y mantenerse en consonancia con sus leyes, si no reconociesen que todo dogma que no acredite su legitimidad ante el foro supremo de la razón, que no se halla sancionado y refrendado por ésta, posee una autoridad precaria y es frágil como el vidrio”.

Por tanto, sea cualquiera el nuevo contenido que descubra ante nosotros la revelación, su verdadero título de legitimidad no puede ser ningún misterio, sino que tiene que ponerse necesariamente de manifiesto en nuestro propio yo: “en la luz refulgente y viva que ilumina por igual a todos los hombres y los convence irresistiblemente, tan pronto como vuelven hacia ella los ojos del espíritu”.

He aquí el criterio con el que debe contrastarse una y otra vez, sobre todo, cada uno de los postulados morales que nos salen al paso, por muy clara y firmemente afianzados y acreditados que parezcan hallarse por una autoridad suprasensible.

Ante la verdadera ética desaparecen, en cierto modo, el punto de vista del tiempo y de la tradición: lo que no pueda deducir bajo la forma de lo eterno de las leyes de la conciencia, no posee para ella ninguna fuerza de obligar. Los teólogos de la escuela cartesiana y, principalmente, Arnauld, critican las “ideas innatas”

de la moral desde el punto de vista de la “experiencia” histórica, llegando así a la conclusión de que deben rechazarse como conceptos generales vacuos y arbitrarios; para Bayle, por el contrario, es precisamente esta “abstracción” mediante la cual desprendemos la regla permanente de las normas y las convenciones relativas, lo que infunde su verdadera fuerza y da su refrendo a la razón. Todos los sueños y visiones, todos los milagros y fenómenos en que se pretende apoyar la fe tienen que pasar por esta criba:

“¿Cómo podríamos, no siendo así, estar seguros de que provienen de un principio bueno o de un principio malo?”

“Cuando alguien ose afirmar que Dios nos ha revelado un precepto en contradicción con los principios básicos de nuestra moral, hay que decirle y hacerle ver que se deja llevar de una falsa interpretación, pues es preferible rechazar el testimonio de su crítica y de su gramática que no el de la razón”.

Sería dar rienda suelta al más espantoso caos, dejarse llevar del más reprochable pirronismo tratar de atentar contra estas reglas, empeñarse en negar que todo principio de fe necesita, ante todo, ser contrastado y sancionado por la conciencia individual. El escepticismo vuelve a mostrarse, aquí, afín a los motivos y a las ideas fundamentales de la Reforma religiosa (cfr. *supra*, p. 219).

Sólo partiendo de aquí, tomando como base estas afirmaciones de Bayle, que figuran en uno de los escritos de su primera época,<sup>97</sup> comprenderemos en su justo alcance el sentido de la duda bayliana, que en el *Dictionnaire* aparece limitado y oscurecido por toda una serie de intenciones secundarias.

## 2

El sentido y el alcance del escepticismo en Bayle, en aquello en que éste se refiere al conocimiento teórico de la naturaleza, pueden concretarse y definirse en la siguiente afirmación: este escepticismo no va dirigido contra la verdad de los conceptos, sino contra la existencia absoluta de las cosas.

El entronque histórico que Bayle elige para afirmar su criterio nos dice ya que tal es la orientación de su pensamiento: el ejem-

<sup>97</sup> *Commentaire philosophique sur ces paroles de l'Évangile: ... contrains les d'entrer, etc.*, Bayle, *Oeuvres diverses*, La Haya, 1727, vol. II, pp. 367 ss.

plo que destaca es el idealismo de los *eléatas*, que opone, con toda la fuerza penetrante y permanente de sus argumentos, a las ideas de su época.

El siglo XVII ha dado ya cima, en general, al renacimiento de los grandes sistemas antiguos. La antítesis entre Platón y Aristóteles ha sido comprendida y expuesta en cada uno de sus aspectos. La teoría de Demócrito ha sido divulgada de un modo general por Gassendi y desarrollada hasta sus últimas consecuencias lógicas y en toda su pureza por Galileo. En las especulaciones de la época en torno a la filosofía de la naturaleza repercuten incluso, de diversos modos, las ideas de Empédocles y Anaxágoras.

El único sistema que hasta ahora apenas aparece en el horizonte visual de la época moderna es precisamente aquel en el que tienen sus verdaderas raíces todas estas teorías y al que constantemente hacen referencia, bien sea para desarrollarlo, bien para asumir ante él una actitud polémica. Cuando Telesio y su escuela se remiten a Parménides, buscan apoyo solamente en su física, en aquellas tesis que él mismo atribuía al campo de las opiniones engañosas y vacilantes. No llegó a comprenderse, en cambio, la intención lógica de este pensador antiguo, la que servía de base a la idea del ser uno y a la crítica de la pluralidad y la infinitud. Era natural que esta idea permaneciese ajena a una época para la que la verdad y el ser de lo infinito parecían hallarse directamente afianzados en su nueva concepción cosmológica de conjunto y que, de otra parte, se había creado un nuevo instrumento discursivo para dominar y encauzar exactamente los problemas del infinito por los derroteros de la ciencia.

En Bayle, por el contrario, aunque el problema sólo se manifieste, al principio, como un problema metafísico, no tarda en acusar su influencia y su repercusión sobre las cuestiones generales de la teoría del conocimiento. Lo original y lo valioso de la obra de este pensador consiste en haber sido el primero que en la filosofía moderna supo comprender el valor de las antinomias para la fundamentación del idealismo. Creó con ello un motivo y estableció una conexión que ya no habrían de volver a perderse en la historia del problema del conocimiento.<sup>98</sup>

<sup>98</sup> Este mismo pensamiento ha sido concebido al mismo tiempo, sólo que de un modo más profundo y más amplio, por Leibniz, aunque su enunciación

Todo lo que sus argumentos tienen de débiles y de inconsistentes cuando se los considera como objeciones opuestas a la *matemática* científica, lo tienen de valiosos en cuanto armas enderezadas contra el simplista *concepto de la realidad*. La hipótesis de un ser incondicional, sustraído a toda relación con los postulados y las leyes del pensamiento, se revela ahora, no sólo como una afirmación vacua e imposible de ser demostrada, sino como algo más: como una absoluta *contradicción* consigo misma.

Se arranca de raíz, no sólo la existencia, sino hasta el concepto mismo de la materia absoluta. En efecto, de cualquier modo que concibamos el "ser" de la materia, ya nos lo imaginemos como formado por una serie de puntos carentes de extensión o como integrado por átomos o elementos divisibles hasta el infinito, este concepto caerá siempre en contradicción con los claros e inextinguibles fundamentos probatorios del entendimiento. Cada una de estas tres opiniones sólo puede afirmarse, indirectamente, probando como imposibles las otras dos afirmaciones contrarias: cada una de ellas de por sí es invencible cuando se mantiene a la ofensiva y cae por tierra, reducida a la nada, tan pronto como, defendiéndose, intenta apoyar su tesis sobre fundamentos positivos.<sup>99</sup>

El sofisma en que con esto se incurre, salta a la vista. Si la

quedó limitada a la correspondencia filosófica de este pensador, razón por la cual no llegó a tener una influencia histórica mayor. (Acerca del desarrollo de este pensamiento, cfr., principalmente, Collier, *op. cit.*, t. II.)

<sup>99</sup> "Chacune de ces trois sectes, quand elle ne fait qu'attaquer, triomphe, ruine, terrasse; mais à son tour elle est terrassée et abimée, quand elle se tient sur la défensive" (*Dictionnaire*, art. "Zénon", n. G). Cfr. con esto las afirmaciones de la teoría del método en la *Crítica de la razón pura*, cap. I, secs. 2 y 3: "¡Por qué medio pretenden disminuir la polémica, cuando ninguna de las dos partes acierta a hacer comprensible y cierto lo que defiende, sino que se limita a atacar y refutar lo sostenido por su adversario! Todas las afirmaciones de la razón pura... coinciden en que dejan siempre un flanco abierto al contrincante y en que pueden aprovecharse mutuamente de las fallas de su adversario... Ahora bien, si en los problemas meramente especulativos de la razón pura no vale establecer hipótesis para sentar sobre ellas tesis, si es lícito formularlas simplemente para defenderlas, es decir, no de un modo dogmático, pero sí para fines polémicos. Entendiendo por defender, no el multiplicar los argumentos probatorios de la propia afirmación, sino simplemente el rebatir las opiniones falsas del adversario que pretenden privar de valor a nuestras propias afirmaciones."

extensión es un algo real e independiente, es indudable que sólo debe admitirse una de las tres citadas posibilidades: tiene que ser, en efecto, una suma de puntos matemáticos o físicos o estar formada por partes divisibles hasta el infinito. Pero, en vez de concluir con certeza de la exclusión de dos de estos casos la verdad del tercero, debiéramos sacar de la lucha y del destino final común de las partes contendientes la conclusión de que la *premisa* en torno a la cual gira el litigio es en sí misma insostenible, de que la dificultad de que se trata radica en el *sujeto* de la proposición final, y no en los diversos predicados. Debíamos comprender que los cuerpos de la física no pertenecen a otra clase del "ser" que las líneas y las superficies de la matemática; debíamos percatarnos de que si la longitud y la anchura son contenidos que no existen fuera del pensamiento, tampoco las figuras de tres dimensiones poseen más que una existencia puramente "ideal".<sup>100</sup>

El mismo veredicto que vale para el espacio vale también para el movimiento: también éste se presenta ante nosotros preñado de contradicciones internas, si nos empeñamos en considerarlo como una entidad independiente y en descifrar, por tanto, su "naturaleza" interior. Las dificultades de la composición constante de la materia y las de su tránsito continuo de uno a otro punto del espacio sólo desaparecen tomando verdaderamente en serio la abolición de toda *trascendencia*: solamente en nuestro espíritu podemos crear y comprender la "conexión" inaprehensible siempre para nosotros en los elementos reales y separados.<sup>101</sup>

A estas reflexiones añade Bayle las razones que se derivan de la consideración de la condicionalidad fisiológica de nuestra experiencia sensible, pues todos los "medios de la época" a que se recurre para demostrar la subjetividad de las cualidades de las sensaciones, son para él, al mismo tiempo, otras tantas pruebas

<sup>100</sup> "Il faut reconnaître à l'égard du corps ce que les mathématiciens reconnaissent à l'égard des lignes et des superficies... Ils avouent de bonne foi qu'une longueur et largeur sans profondeur sont des choses qui ne peuvent exister hors de notre âme. Disons en autant des trois dimensions. Elles ne sauraient trouver de place que dans notre esprit; elles ne peuvent exister qu'idéalement. Art. "Zénon", n. G.

<sup>101</sup> L. c.: "Disons donc que le contact des parties de la matière n'est qu'idéal, c'est dans notre esprit que se peuvent réunir les extrémités de plusieurs corps."

en contra del ser independiente de la extensión. El mismo se remite en este punto a Malebranche, cuyas disquisiciones sobre la *relatividad* de todas las proposiciones referentes al espacio hace suyas y desarrolla ampliamente (cfr. *supra*, pp. 568 s.).

Pero el resultado esencial a que llega Bayle no reside en estas consideraciones psicológicas, sino en el hecho de que viene a cortar de un tajo el último lazo que todavía une la percepción *clara* y *distinta* con la realidad *absoluta*. Hemos podido seguir paso a paso, en las páginas anteriores, cómo toda la trayectoria de la filosofía del siglo xvii tiende a relajar este vínculo; pero es ahora cuando la separación se establece de un modo riguroso e irrevocable. El principio mismo de la *contradicción*, y con él la condición de todos nuestros conceptos y conocimientos, sólo se mantiene en vigor siempre y cuando que permanezcamos dentro del campo de los fenómenos, pero falla y se embota tan pronto como pretendemos aplicarlo para ordenar y distinguir las cosas existentes de por sí.

Partiendo de este resultado *teórico* general a que llega el autor, podemos comprender ahora sin ningún esfuerzo la crítica de la fe en la revelación que se hace en el *Dictionnaire*. Se ha roto todo nexo entre nuestros *conceptos racionales* y las potencias y realidades del más allá, de que nos habla esta fe. En el afianzamiento de esta idea reside la intención fundamental que podemos seguir a través de todos los giros y por debajo de todas las veladuras de la dialéctica de Bayle.

El *Commentaire philosophique*, del que hemos partido, parecía tender al examen racional y a la ratificación de los dogmas, pero más tarde nuestro pensador rechaza esta versión de su meta como contradictoria consigo misma. La única relación unívoca y consecuente que cabe establecer entre la filosofía y la doctrina religiosa es la sumisión incondicional del pensamiento al contenido de la revelación.

Esta última actitud resignada es ensalzada con un pathos sin cesar renovado como la meta definitiva y el verdadero resultado de toda ciencia. Bayle vuelve a resumir todos los esfuerzos hechos por el espíritu humano para conciliar la fe y el saber, emitiendo un juicio que los abarca a todos por igual. Cuantas mediaciones puedan intentarse en este sentido son tentativas en que el pensa-

miento se queda a mitad de camino; todo intento de la razón teórica por acotar, al menos, una zona inmanente en que ella pueda gobernar libremente y por su propia cuenta, no pasa de ser una vacua ilusión.<sup>102</sup> El conocimiento es un sistema coherente y sin lagunas: abandonarlo en un punto cualquiera equivale a renunciar a él en su totalidad. Confiamos, por ejemplo, en el principio de que dos cosas que no se distinguen de una tercera no se diferencian entre sí, pero el misterio de la trinidad nos convencerá de lo contrario. Aceptamos como verdad evidente el que un cuerpo no puede encontrarse en varios sitios distintos al mismo tiempo, pero el dogma de la eucaristía viene a sacarnos de nuestro error.

"La doctrina de la fe nos lleva a perder todas las verdades que hasta ahora hemos encontrado en los números; ya no sabemos lo que son 'dos' y 'tres', lo que son la identidad y la diversidad".

La lógica y la matemática se convierten así, en el mejor de los casos, en una colección de tesis deductivas, sujetas a revisión en todo momento, pues en cualquier instante puede surgir una nueva revelación que dé por tierra con los principios más evidentes de la razón.<sup>103</sup>

Por donde nos encontramos con un raro contraste entre las premisas positivas de que parte Bayle y la meta a que llega. Nadie puede negarle el mérito de haber reconocido y proclamado la unidad absoluta e inalienable de la razón teórica. Esta sólo puede significar algo y ser eficiente si se la concibe como un todo. Pero, al no poder afirmarla en este sentido global, Bayle acaba, en último resultado, rechazándola.

No queremos entrar a indagar aquí, de momento, la sinceridad subjetiva de esta conclusión final; llegaremos a una decisión con respecto a ella fijándonos ahora en el reverso del escepticismo bayliano, tal como se manifiesta en el *Dictionnaire* mismo. Con la misma energía con que combate y rechaza la razón de la ciencia, considera como algo intangible el derecho de la razón moral. Permanecen, en este sentido, inmovibles las afirmaciones iniciales del *Comentario Filosófico*, y hasta podríamos decir que,

<sup>102</sup> Cfr. especialmente los arts. "Pyrrhon", "Simonides", "Manichéens", "Pauliciens" y "Socin", en el *Dictionnaire*.

<sup>103</sup> Ar. "Phyrrhon", n. B.

lejos de atenuarse, se subrayan y cobran un sentido aún más radical.

Si es cierto que el espíritu del hombre no puede penetrar en el ser de las cosas del más allá, no es menos cierto que tiene el derecho exclusivo de determinar por sí y ante sí la ley de la conducta y que posee, además, la fuerza autónoma necesaria para hacerlo. Toda deducción religiosa de la ley moral es rechazada incondicionalmente.

Bayle no se cansa de afirmar y reafirmar una y otra vez este pensamiento, invocando en apoyo de él la fuerza y la pureza del ideal terrenal de los antiguos. Opone a cuantos destacan la acción específica del cristianismo, en este terreno, el ejemplo de otras religiones y, frente a cuantos afirman la acción sobrenatural de la gracia divina, se acoge al testimonio que ofrece la acción viva de la pura doctrina filosófica de la moral.

El *Dictionnaire* de Bayle es el arsenal de todos los ejemplos en que se apoya la filosofía francesa de la Ilustración para el tratamiento de este tema. Cuando Bayle establece un paralelo entre el Islam y el cristianismo para comparar el contenido de sus motivaciones respectivas y la influencia que ejercen sobre las intenciones de sus adeptos, percibimos en sus palabras un tono satírico en el que nos parece estar leyendo directamente a Voltaire.

Nos dice, entre otras cosas, que la virtud de los dogmas positivos sólo se ha manifestado hasta ahora, por parte de todas las religiones, en la fuerza de las persecuciones contra quienes piensan de otro modo, pero no en el gobierno de los propios actos. Hacer que la moral descansa sobre el prestigio de un individuo o sobre la autoridad del fundador de una religión equivale, afirma Bayle, a matarla en su raíz, pues la "idea" eterna del bien se abandona desde el momento en que se erige en pauta incondicional para medir la personalidad histórica, y por tanto relativa, de un individuo.<sup>104</sup>

Como vemos, la pugna entre la razón y la fe se torna, aquí, más brusca y más irreconciliable que nunca, y la conclusión a que por este camino se llega se estrella directamente contra la que se

<sup>104</sup> V. especialmente los arts. "Mahomet", "David", "Sara", en *Dictionnaire*. Sobre la concepción ética de Bayle, cfr. Jodl, *Geschichte der Ethik*, t. I, pp. 280 ss.

obtiene en el campo teórico. La razón, que en el terreno de la lógica se mostraba prisionera del dogma, se revela aquí, en el terreno de la moral, como capaz y suficiente para gobernar la totalidad de la conducta individual y crear las formas de la comunidad empírica.

Y ambos resultados, por muy incompatibles que a nosotros nos parezcan, no son, para Bayle, cosas separadas e independientes la una de la otra, sino que, por el contrario, forman una unidad directa y personal. Sólo tendríamos derecho a acusar de insinceridad a este pensador, si no se pusieran de manifiesto las condiciones históricas y psicológicas que determinan y explican necesariamente esta dualidad que se produce en él.

"La fe de Bayle" —tal es el juicio formulado por Feuerbach— "es un acto de negación de sí mismo, el límite que su espíritu se traza, límite, por tanto, de carácter voluntario, la negación voluntaria de su espíritu, del mismo modo que su espíritu era la negación de su fe. . . De las objeciones de la razón contra la fe, Bayle no concluye la nulidad de los dogmas, sino por el contrario, la nulidad de la razón. . . Su fe es la abstinencia y la penitencia voluntarias de su razón. Lo cual no quiere decir, ni mucho menos, que Bayle sea un hipócrita. Es un librepensador por necesidad. La hipocresía es la contradicción de lo que se piensa con lo que se dice o se hace, en la que lo interior representa la negación de lo exterior, y viceversa. Bayle, en cambio, es la contradicción en sí mismo. No finge creer; cree de verdad, pero la fe, en él, se halla en contradicción consigo mismo, con su propia naturaleza, con su espíritu".<sup>105</sup>

Sin embargo, podría despejarse incluso esta contradicción interior, teniendo constantemente a la vista —aunque hay que reconocer que la forma literaria del *Dictionnaire* no facilita esta tarea— la totalidad de su intención filosófica fundamental. Bayle consume el *sacrificium intellectus*, sacrifica la razón teórica, para dejar el campo libre y expedito a la razón moral. A medida que nos pinta el dogma como algo sublime e incomprensible, proyectándolo de este modo en una lejanía más remota, pone con ello la vida empírica inmediata a salvo de sus ingerencias e intervenciones.

<sup>105</sup> Feuerbach, Pierre Bayle, Ansbach 1836, pp. 126 s.

La ética —tal es el punto firme en que radica— reside, para él, íntegramente en la razón: por tanto, todo lo que sea ahondar el abismo entre la razón y el dogma es, por tanto, poner coto a la influencia del dogma sobre los juicios y la conducta morales. La "fe" en los misterios, en el "ser" de lo suprasensible, es el precio que este pensador pone a lo que considera como la meta fundamental.

En ninguna otra obra nos habla con tanta fuerza, de un modo tan vivo e impresionante, la personalidad de Bayle como en aquel escrito filosófico redactado por él en defensa de la libertad de la fe, con motivo del Edicto de Nantes.<sup>106</sup> Sabe encontrar en él palabras verdaderamente inolvidables, por la fuerza, la libertad y la pureza de sus intenciones, por su agudeza y su acritud polémicas. En ellas, aparece ante nosotros, desnudo y limpio de todo aditamento extraño, el verdadero meollo de la misión histórica de este pensador. La meta final a que tiende toda su obra de esclarecimiento no es la penetración científica, sino la tolerancia religiosa. Su interés crítico languidece en cuanto cree haber asegurado este fin, y la trabazón paradójica de su sistema lleva consigo el que pudiera creer haberlo alcanzado del modo más cierto y menos peligroso mediante el abandono de la ciencia.

Cierto es que, a la postre, no se sirve con ello ni a la razón, que no posee ya ahora la menor posibilidad de afianzar teóricamente su reino, ni a la fe. En efecto, ¿qué valor puede tener una religión que atormenta a nuestro entendimiento con oscuros enigmas y a la que se obliga a renunciar a toda influencia sobre la voluntad moral del hombre?

Sin embargo, el dualismo que se mantiene en pie aquí tiene, a su vez, un fundamento objetivo más profundo: se explica cuando se para la atención sobre la fundamental concepción psicológica del hombre de que parte Bayle.

Montaigne había encontrado en el concepto del "hombre natural" la roca viva para sobreponerse a todas las dudas de su relativismo teórico y moral. El hombre de la naturaleza, no falseado todavía en su esencia por los vínculos y las convenciones exterior-

<sup>106</sup> "Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand", cfr. *Oeuvres diverses*, t. II, p. 347.



res creadas por los progresos de la civilización, es la segura estrella polar que guía todos sus pasos.

El escéptico se torna, aquí, creyente: no pone en tela de juicio ninguno de los fantásticos relatos que llegan a sus oídos acerca de la constitución de los pueblos primitivos de América; la edad de oro sigue viviendo directamente, a sus ojos, en la realidad del presente. Cuanto los filósofos hayan podido cavilar nunca acerca del estado ideal del hombre primitivo se queda muy por debajo de la pura y sencilla ingenuidad que aquí nos muestra la experiencia. Llamamos "salvajes" a estos hombres, como llamamos "silvestres" a las frutas que la naturaleza produce por sí misma, sin la mano del hombre, cuando en realidad debiéramos llamar así, por el contrario, a las que nosotros mismos hemos ido cambiando artificialmente, bastardeándolas al adaptarlas a nuestros gustos corrompidos. Sería contrario a toda razón conceder al arte la primacía sobre la grande y poderosa madre naturaleza. Tanto hemos recargado la belleza y la riqueza de sus obras con nuestras propias invenciones, que nos asfixiamos bajo éstas: pero donde quiera que su pureza resplandece, hace palidecer de un modo asombroso nuestros vanos y frívolos esfuerzos" (*Essais*, I, 30).

Bayle dista mucho de compartir este espíritu rousseauiano. Para él, la "naturaleza" del hombre es inseparable de su historia, cada una de cuyas páginas descarga un bofetón sobre aquella fe simplista en la bondad originaria de la naturaleza humana.

"L'homme est méchant et malheureux; chacun le connaît par ce qui se passe au dedans de lui et par le commerce qu'il est obligé d'avoir avec son prochain. . . (Nous voyons) partout les monuments du malheur et de la méchanceté de l'homme: partout des prisons et des hôpitaux; partout des gibets et des mendiants. . . L'histoire n'est à proprement parler qu'un recueil des crimes et des infortunes du genre humain".<sup>107</sup>

Este pesimismo constituye el fundamento más profundo del escepticismo bayliano. La razón moral es, para él, el regalo de las danaiades: puede fijar la meta de los actos y alumbrar el camino que conduce a ella pero le ha sido negada la fuerza natural necesaria para alcanzarla. Por muy pura y autónoma que sea su ley interior, no puede mover nada del mundo de fuera.

<sup>107</sup> *Dictionnaire*, voz "Manichéens", n. D.

Bayle se sobrepone a la idea teórica de la corrupción original de la razón, pero sigue aferrado a la creencia en la "maldad radical" que se alberga en la *naturaleza empírica del hombre*. Y este enjuiciamiento ético encuentra su contrapartida en el campo teórico. Cuando refuta el *socinianismo* y su pretensión de someter a un examen racional las verdades de la fe, le reprocha sobre todo, muy significativamente, su error *psicológico* fundamental. Sólo un fanático, nos dice, puede pensar que el hombre se vería libre de un yugo opresor dejando subsistente en él el pensamiento de las verdades abstractas e incomprensibles. Es precisamente en la contradicción interior donde residen el encanto y la constante fuerza de atracción de la fe.

"Quien desee fundar una religión filosófica, procure alejar de ella toda tesis oscura o difícil de comprender, pero no caiga tampoco en la vana quimera de creer que le seguirá nunca la multitud".<sup>108</sup>

El hombre necesita, por naturaleza, de dogmas positivos: la indiferencia ante ellos será considerada siempre por él como algo más despreciable y reprobable que una falsa religión.<sup>109</sup>

De este modo, la duda en cuanto a la *realidad* de la razón es siempre, en Bayle, el resultado y la expresión necesaria de la desesperación de que llegue a *realizarse* nunca en un terreno empírico-histórico. Y se halla condicionada también, de otra parte, por el sentido limitado que en este pensador posee todavía el *concepto* de la razón.

Bayle se mantiene al margen de las manifestaciones de la razón en la ciencia moderna: sus disquisiciones sobre el problema del infinito, por muy importante que sea su resultado *metafísico* final, revelan, sin embargo, cuán ausente se halla de él toda relación interior con la teoría de los principios matemáticos. De aquí que el pensamiento de Bayle se limite en fin de cuentas, a pesar de todo, a la función escolástica de analizar dialécticamente las proposiciones dadas: es, como él mismo lo expresa, un principio analítico y desintegrador, y no un principio constructivo.<sup>110</sup>

Ahora bien, la crítica de la teología positiva no podía llevarse

<sup>108</sup> Voz "Soehn" (Fausto), n. H.

<sup>109</sup> Voz "Acoste", n. H.

<sup>110</sup> Voz "Manichéens".

a término única y exclusivamente por los medios del análisis lógico y filológico, sino que tenía que complementarse mediante la filosofía de la *ciencia natural*. El hombre que podía, remitiéndose siempre, como lo hace, a los criterios de Bayle, desarrollarlos para llegar, a base de ellos, a nuevas y más libres conclusiones, era Voltaire, ya que no se limita a criticar el dogma, sino que sirve, además, de nuncio y de vocero a la nueva concepción newtoniana del universo.

- Agripa de Nettesheim, 182, 195, 215, 216, 229, 230, 231, 237, 240, 241 n., 246, 315, 407, 443  
 Agustín, San, 72, 113, 114, 129, 130, 269, 515, 516, 517, 519, 525, 529, 583, 584  
 Alcino, 346 n.  
 Alejandro de Afrodiasias, 139  
 Alejandro Magno, 288  
 Anaxágoras, 34, 382, 602  
 Anselmo de Cantorbery, San, 95, 499  
 Apelt, 304 n., 338, 340 n., 375  
 Apolonio, 385  
 Aristóteles, 42, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 97, 116, 118, 127, 133, 134, 135, 137, 140, 141, 147, 154, 155, 156, 157, 159, 162, 172, 173, 174, 184, 190, 191, 235, 247, 254, 261, 263, 264, 273, 308, 311, 317, 319, 326, 327, 343, 348, 349, 362, 364, 365, 378, 379, 382, 396, 424 n., 426, 442, 454, 455, 522, 537, 543, 544, 602  
 Arquímedes, 326, 352  
 Arnauld, 492 n., 497 n., 506 n., 516 n., 517, 536, 582 n., 584 n., 586 n., 588, 589, 590, 591, 592, 597, 600  
 Averteos, 137  
 Bacon de Verulamio, 20, 327, 371, 446, 448, 538, 568  
 Bayle, 222, 533, 596-612  
 Beeckmann, 472  
 Belarmino, 377 n.  
 Benedetti, 396  
 Berkeley, 251, 256, 432, 497, 560, 578, 586  
 Berthet, 476 n.  
 Berti, 377 n., 404 n.  
 Bessarion, 118, 119, 133, 179, 188  
 Bodino, Juan, 218  
 Bouillier, 596 n.  
 Bovilo [Carolus Bovillus], 97-107, 186, 187 n., 441 n.  
 Brahe, Tycho, 339  
 Brandes, Georg, 210 n.  
 Bruni, Leonardo, 133  
 Brunnhofer, 440 n.  
 Bruno, Giordano, 110, 200, 283, 321, 330, 376, 402-443, 448, 449, 451, 474  
 Buchenau, Arthur, 588 n.  
 Buenaventura, San, 61  
 Buonosegnio, Juan Bautista, 190  
 Burckhardt, Jacobo, 109, 131, 194  
 Burthogge, Richard, 548, 549, 551 n., 552, 555, 556, 557, 558, 559  
 Calipo, 311  
 Campanella, 18, 20, 195, 231, 232 n., 233, 260-276, 278 n., 286, 287, 288, 300, 349, 384, 405, 408, 410, 441 n., 448  
 Cantor, 387 n., 392 n., 399 n., 400 n.  
 Cardano, 146, 226, 227, 236 n., 276, 288, 400  
 Carrières, M., 123 n.  
 Castelli, 405 n.  
 Cavalcanti, Giovanni, 119 n.  
 Cavalieri, 392, 393, 394, 399, 472, 505  
 Cellini, Benvenuto, 211  
 Cicerón, Marco Tulio, 152, 153, 193, 338  
 Clarke, 344  
 Clauberg, 537, 538 n., 563  
 Clerselier, 471 n., 492 n., 504 n.  
 Cohen, 28 n., 390 n., 394 n.  
 Colombe, Lodovico delle, 363 n., 371 n.  
 Collier, 603 n.  
 Constantino, 151  
 Copérnico, 179, 314, 315, 338, 339 n., 346 n., 375, 379, 381, 409, 410 n., 505, 531 n.  
 Cousin, Victor, 530 n., 578 n.  
 Cremonino, 347 n., 378, 379  
 Cristina de Lorena, 404, 405 n.  
 Cusa, Nicolás de [Nicolas de Cúes, el Cusano], 65-107, 115, 116, 121,

## INDICE DE NOMBRES

- 122, 124, 128, 172, 195, 200, 218, 237, 284, 288, 309, 412, 438, 441 n., 442 n., 459, 462, 469, 510, 585
- Chanur, 505 n.  
Charron, 216-219, 561  
Chiaromonti, 347
- D'Alembert, 24  
Dante, 140, 268, 322  
Demócrito, 42 n., 43, 190, 191, 288, 354, 355, 358, 437, 602  
Desargues, 395  
Descartes, 18, 20, 72, 86, 109, 124, 195, 221, 269, 287, 299, 336, 337, 343, 358 n., 360, 395, 397, 447-513, 514, 515, 517, 518, 520, 522, 526, 531, 532, 533, 534, 536, 537, 538, 540, 541, 543, 546, 556, 559, 560, 561, 565, 568, 569, 570, 576, 583, 592, 596, 598  
Deussen, 40 n.  
Diels, 35 n., 37 n., 39 n., 42 n., 43 n.  
Dilthey, 113 n., 193 n.  
Diodati, 405 n.  
Dionisio Aeropagita, 132, 441 n.  
Dippel, 98 n., 99 n.  
Donio, Agostino, 270 n.  
Dühring, 391
- Empédocles, 34, 602  
Epicuro, 190, 597  
Erasmus, 151, 193  
Ermolao Barbaro, 149, 150  
Escoto Erígena, Juan, 95  
Eucken, 310 n., 319 n.  
Euclides, 35, 335, 336, 385  
Eudemo, 35 n.  
Eudoxo, 311  
Euler, Leonardo, 20, 24, 281
- Fáber el Estapulense, 97  
Fabricio, 331 n., 334 n., 339, 340, 387 n.  
Falkenberg, 82, 97 n.  
Favaro, 347 n., 384 n.  
Fermat, 395, 512  
Feuerbach, 214 n., 608  
Fichte, 591
- Ficino, Marsilio, 116, 118-132, 145, 146, 188, 192, 269, 441 n.  
Filolao, 36, 37 n., 41  
Fiorentino, 95, 134 n., 139 n., 148 n., 236 n., 270, 288  
Fischer, Kuno, 452  
Fludd, Roberto, 316, 318, 319 n., 373  
Fontenelle, 598  
Fracastoro, Girolamo, 226, 246, 247-253, 296, 297 n., 319, 343 n., 365 n., 366, 367 n., 372, 407  
Fortis, Juan, 153  
Franck, Sebastián, 193, 286  
Galileo, 18, 20, 55, 72, 77, 115, 157, 165, 166, 203, 260, 267, 292, 298, 302, 313, 317, 320, 327, 342, 344-384, 385, 388, 389, 390, 392, 396, 398, 403, 404, 406, 418, 424, 427, 456, 459, 467, 468, 472, 484, 487, 488, 489, 505, 512, 513, 531, 567, 602  
Gass, 117 n.  
Gassendi, 451 n., 470, 487, 492 n., 496, 509, 511 n., 602  
Gerhardt, 394 n.  
Geulincx, 538, 540, 542 n., 543, 544, 545, 546, 547, 548, 552, 555, 557, 558, 560  
Gibieuf, 471 n.  
Gibson, 460  
Gilbert, William, 220, 327-335, 347 n., 403, 467  
Goethe, 28, 195, 219, 227, 231 n., 306, 403, 533  
Gomperz, 39 n., 43 n.  
Grazia, Vincenzo di, 361 n., 367, 371 n., 378 n.  
Grimm, 557  
Gualdo, Paolo, 347 n.  
Gurson, condesa de, 208 n.
- Havet, Ernest, 520, 524, 530 n.  
Hegel, 27, 30, 166 n., 205, 440 n.  
Heráclito, 33, 37, 39  
Herbert de Cherbury, 522  
Herder, 210  
Hobbes, 432, 507, 560  
Homero, 188  
Horacio, 179  
Horky, Martín, 345

- Huer, 598  
Hume, 33, 34, 567  
Huyghens, Christian, 484, 485
- Isabel, condesa, 469
- Jámblico, 119  
Jansenio, 529  
Jenófanes, 40, 46, 425  
Juvenal, 179
- Kant, 22, 23, 28, 34, 281, 344, 417, 499 n., 588  
Képler, 20, 37, 55, 76, 77, 114, 115, 128, 179, 180, 183, 226, 274, 300, 301-344, 345, 346, 347, 348, 353, 354, 357, 365, 368, 372, 373, 375, 376 n., 378, 382, 385, 386, 388, 392, 396, 399, 402, 406, 408, 428, 441 n., 455, 459, 469, 489, 512, 567
- Labanca, 148 n., 166 n.  
La Mothe le Vayer, 221-222  
Land, J.N.P., 558 n.  
Lange, F. A., 453  
Lasswitz, 329 n., 332, 367 n., 388 n., 396 n., 433 n.  
Leder, 515 n.  
Leibniz, 10, 20, 24, 34, 86, 119, 121, 146, 150, 177, 232, 233 n., 234, 343, 344, 377 n., 393, 439, 440, 441 n., 486, 507, 573, 574, 596, 602 n.  
Leucipo, 42  
Liard, 452 n., 481 n.  
Libri, 367 n.  
Locke, 33, 34, 548, 556  
Lorenzo el Magnífico, 131  
Löwenheim, 354  
Lulio, Rajmundo, 443  
Lyon, Georges, 548, 549 n., 556 n., 567 n., 578 n.
- Mach, 364 n.  
Mairan, 577, 578 n., 587 n., 592 n.  
Malebranche, 130, 137, 138, 516 n., 517, 538, 555, 559-596, 597, 598, 599, 605  
Maquiavelo, 189
- Mästlin, 315, 345  
Mersenne, 460 n., 472 n., 473 n., 483 n., 484 n., 493 n., 522 n.  
Mesland, 508 n.  
Miguel Ángel, 123, 414  
Montaigne, 196, 197-216, 218, 219, 221, 440 n., 535, 536, 597, 609  
Montesquieu, 209  
More Henry, 281, 286, 471 n., 473, 484 n., 557  
Morin, 466 n., 484 n.  
Morus, 505 n.  
Müller, Max, 39, 40 n.
- Natorp, 49 n., 311, 354 n., 358 n., 482 n., 499 n.  
Néper, 398, 399  
Newton, 10, 20, 22, 24, 26, 275, 281, 327, 330, 332, 393, 485  
Nikolai, 591  
Nizolio, Mario, 150, 175-178  
Novaro, 567 n.
- Occam, Guillermo de, 104 n., 251  
Oldenberg 38
- Pablo, San, 193  
Paracelso, 20, 99, 180, 237-246, 286, 408, 423, 441 n.  
Parménides, 42, 43, 44, 46, 425, 602  
Pascal, 22, 517, 518-536, 594, 598  
Patrizzi, 226, 234, 257, 259, 260 n., 275, 279, 280, 281, 282, 285, 286, 310, 311, 334, 342 n., 441 n., 442 n.  
Perier, Mme, 533 n.  
Petrarca, 113, 149, 211  
Peurbach, Jorge, 179, 312  
Pico della Mirandola, Giovanni, 123, 133, 149, 150 n., 172, 173, 180, 182, 183, 184, 185 n., 188, 241  
Pico della Mirandola, Francesco, 171-175, 190, 191  
Pillon, F., 578 n., 591 n.  
Pirkheimer, Wilibaldo, 179  
Pitágoras, 35, 188, 432, 442  
Platón, 32, 34, 35, 45, 46, 47, 48 n., 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58 n., 94, 103, 104 n., 115, 119, 124, 127, 137, 154, 158, 188, 192, 193, 208, 289, 290, 291, 306, 308, 311, 317,

- 340 n., 355, 388, 414, 426, 442, 455, 459, 602  
 Plethon (Georgio Gemisto), 116-118, 119, 187, 188, 189  
 Plotino, 119, 123, 413, 414, 441 n., 449  
 Plutarco, 205, 209  
 Poisson, 481 n.  
 Pomponazzi, Pietro, 138-147, 148, 181 n.  
 Porfirio, 119  
 Porta, Giambattista, 231  
 Portu, de, 353 n., 354 n.  
 Prantl, 149, 295 n., 371  
 Proclo, 35, 117, 119, 308  
 Quintiliano, 152  
 Ramus, Petrus, 158-162, 315, 335  
 Regiomontano, 179, 312  
 Regius, 508 n., 539 n., 540 n., 564 n., 580 n., 581 n., 593  
 Renan, 110, 134 n., 138 n., 139 n., 150 n.  
 Rérico, 346 n.  
 Reuchlin, 180, 188  
 Riter, H., 139 n.  
 Roberval, 394, 473  
 Rocco, Antonio, 390 n., 404 n.  
 Roñde, 31 n.  
 Rousseau, J. Jacobo, 207, 210  
 Rufo, Muciano, 192, 193 n.  
 Sabonde, Raimond de, 197, 200, 212, 237, 440 n.  
 Saci, M. de, 535  
 Sainte-Beuve, 529 n.  
 Sánchez, Francisco, 201, 219-220, 440 n.  
 Sarsi, 382  
 Savonarola, 172  
 Scheiner, 369  
 Scheler, Max, 24 n., 26 n.  
 Schubert, 238 n.  
 Schulze, Fritz, 117  
 Séneca, 193, 205  
 Setín, H., 132 n.  
 Sexto Empírico, 196, 202, 221  
 Shakespeare, 210  
 Sócrates, 45, 192, 208, 289, 290, 302, 317, 426  
 Spinoza, 555, 577  
 Stein, L., 190 n.  
 Stevin, 326  
 Strauss, D. F., 193 n.  
 Strunz, E., 242 n.  
 Sudhoff, 238 n.  
 Tácito, 209  
 Tales, 440 n.  
 Tanck, Joachim, 316 n.  
 Tannery, 41, 472 n., 488  
 Telesio, 107, 203, 234, 235, 246, 253-260, 261, 264, 269, 277, 278 n., 279, 290, 332, 408, 447, 602  
 Tito Livio, 151  
 Tocco, 418 n., 433 n.  
 Tolomeo, 179, 341  
 Tomás de Aquino, Santo, 173, 261, 268, 410  
 Trendelenburg, 455, 544 n.  
 Trismegisto, Mercurio, 188  
 Uebinger, 68, 72 n.  
 Valla, Lorenzo, 150-152, 154, 162  
 Vanini, 237  
 Vieta, 397  
 Vinci, Leonardo da, 20, 114, 179, 292, 293-300, 309, 314, 319  
 Virgilio, 179  
 Vives, Luis, 152-158, 162, 189, 190 n.  
 Voigt, Georg, 113 n.  
 Voltaire, 533, 607, 612  
 Werner, Karl, 61 n.  
 Willmann, Otto, 58 n., 61 n., 111 n.  
 Windelband, W., 336 n.  
 Wohlwill, 364 n.  
 Zabarella, Giacomo, 144, 147, 149, 163-171  
 Zeller, 27 n., 30, 33, 34, 35, 57 n., 134 n.  
 Zenón, 40, 41  
 Zoroastro, 188  
 Zwinglio, 180

## INDICE GENERAL

PRÓLOGO .....	7
INTRODUCCIÓN .....	11

## Libro Primero

## EL RENACER DEL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

I. Nicolás de Cusa .....	65
Carolus Bovillus, 97	
II. El humanismo y la lucha entre la filosofía platónica y la aristotélica .....	108
La renovación de la filosofía platónica .....	115
Georgio Gemisto Plethon, 116; Marsilio Ficino, 118	
La reforma de la psicología aristotélica .....	133
Pietro Pomponazzi, 138; Giacomo Zabarella, 147	
La desintegración de la lógica escolástica .....	149
Lorenzo Valla, 150; Luis Vives, 152; Petrus Ramus, 158; Giacomo Zabarella, 163; Francesco Pico della Mirandola, 171; Mario Nizolio, 175	
La renovación de la concepción de la naturaleza y de la historia .....	178
La filosofía de la historia del Renacimiento, 187	
III. El escepticismo .....	195
Montaigne, 197; Charton, 216; Francisco Sánchez, 219; La Mothe le Vayer, 221	

*Libro Segundo*EL DESCUBRIMIENTO DEL CONCEPTO DE LA  
NATURALEZA

I. La filosofía de la naturaleza .....	225
A) El concepto del organismo universal .....	227
Paracelso, 237	
B) La psicología del conocimiento .....	246
Girolamo Fracastoro, 247; Telesio, 253; Campanella, 260	
C) Los conceptos de espacio y tiempo. La matemática ....	276
II. El nacimiento de la ciencia exacta .....	289
1. Leonardo da Vinci .....	293
2. Képler .....	301
a) El concepto de la armonía, 301; b) El concepto de fuerza, 320;	
c) El concepto de ley, 335	
3. Galileo .....	344
4. La matemática .....	384
III. El sistema copernicano del universo y la metafísica. Gior- dano Bruno .....	402

*Libro Tercero*

## LOS FUNDAMENTOS DEL IDEALISMO

I. Descartes .....	447
La unidad del conocimiento .....	449
La metafísica .....	489
II. El criterio de la percepción clara y distinta y el desarrollo de la filosofía cartesiana .....	514

A) Pascal .....	518
B) La lógica y la teoría de las categorías .....	536
C) La teoría de las ideas. Malebranche .....	559
D) El final de la filosofía cartesiana. Bayle .....	596

INDICE DE NOMBRES .....	613
-------------------------	-----

Este libro se terminó de Imprimir y encuadernar  
en el mes de enero de 1993 en Impresora  
y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA),  
Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F.  
Se tiraron 3000 ejemplares.

---

## EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO I

---

Para Cassirer, la historia de la teoría del conocimiento es la estructura sobre la cual el estudiante serio debe organizar la totalidad de los productos de la actividad filosófica; pues ésta sólo alcanza su madurez cuando abandona la actitud realista ingenua y se vuelve sobre sí misma, cuando toma conciencia de la importancia de uno de los términos de la relación esencial del conocimiento, el sujeto, y lo ve como una entidad dinámica, que va hacia la realidad y le impone sus propias leyes, que, en una palabra, hace la realidad que busca. Este descubrir el sujeto vale tanto como afirmar sin vacilación la necesidad de comenzar la filosofía por una rigurosa teoría del conocer, ya que si el filósofo puede aplazar el problema de la moral y guiarse provisionalmente por la opinión, no puede en manera alguna posponer la verificación de la prueba, la revisión del método del conocimiento.

En este volumen Ernst Cassirer nos hace recorrer el camino que lleva hasta la cima del yo pensante, del yo hacedor de pensamientos y conformador de la realidad. En ella termina este tomo — en el geometrismo cartesiano, en el agónico irracionalismo de Pascal y el ocasionalismo de Melebranche —, que comienza con el primer gran pensador moderno, Nicolás de Cusa —situado todavía más allá de la imprecisa frontera del Renacimiento, en la culminación del Medievo—, y sigue por los humanistas, por los escépticos como Montaigne y Sánchez, por los geniales creadores de la física moderna, Galileo y Kepler, y por los místicos de la naturaleza, Campanella y Giordano Bruno.

---

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

---

