

Capítulo 1

La peste diezma el potencial de Europa

La peste que diezmo a la población europea a mediados del siglo XIV pudo contribuir, o en todo caso se sumó, a la profunda desorientación moral e ideológica que caracterizó a ese tiempo, en el que se daba también un *acontecimiento* difícil de digerir para la mentalidad de aquellas gentes: la existencia de dos papas, uno en Roma y otro en Aviñón, en el sureste de Francia. Ése es el marco general que ayuda a comprender la situación de desconcierto, aunque seguramente cabe hablar de otras causas menos visibles, relacionadas con la evolución del pensamiento desde que pocos años atrás la razón había comenzado a caminar sola por el Viejo Continente. Nuestro objetivo será profundizar en estos últimos aspectos desde una orientación básicamente filosófica.

Los síntomas de que algo no iba bien para la racionalidad eran la extensión del misticismo y el sentimiento religioso centrado exclusivamente en la fe (*fideísmo*), fenómenos ambos que discurrían en paralelo con un creciente escepticismo intelectual y en cuestiones morales.

Sin embargo, no hacía mucho que, coincidiendo con la creación de las primeras instituciones universitarias, el panorama había sido muy diferente. Europa, y es a lo que vamos, había vivido un siglo XIII de esplendor en muchos sentidos, aunque el que interesa destacar aquí es el relacionado con el conocimiento y la consiguiente confianza del hombre en sí mismo.

Tras una larguísima Edad Media en la que la teología se arrogó el privilegio de ser la cumbre y receptáculo de todo posible saber, algunos monjes y otros eruditos comenzaron a finales del siglo XII a hacer hueco a la razón, estimulados sobremanera por la recuperación de escritos

de Platón y Aristóteles, previamente traducidos y comentados por judíos y árabes asentados en la península ibérica. La *escolástica*, llamada así porque era la teoría oficial que se impartía en las escuelas catedráticas llamadas a constituirse en universidades, fue el movimiento intelectual que canalizó ese primer esfuerzo, consistente en argumentar desde el punto de vista humano lo que antes eran simples artículos de fe. Esto no parecerá muy atrevido hoy, pero en su momento fue algo revolucionario, pues se trataba de un significativo primer paso en la tarea de reasumir la autonomía cognitiva que había llegado a alcanzar el hombre en la Edad Antigua. En verdad, no cuesta trabajo imaginar lo estimulante que pudo llegar a ser para aquella vanguardia de pensadores de la Baja Edad Media la posibilidad de enlazar con filósofos que, como los citados Platón o Aristóteles, dijeron lo que dijeron motivados únicamente por el deseo de buscar respuestas a sus incertidumbres y sin más cortapisas que los prejuicios de la época y los suyos propios.

Como ocurre cuando alguien se pone a pensar, no hay por qué coincidir con las conclusiones del otro. Y eso fue lo que sucedió en el caso del maestro y discípulo atenienses, aunque los escolásticos no tuvieron muchas facilidades para darse cuenta de ello al llegarles ambos en alguna medida mezclados, esto es, en una síntesis platónico-aristotélica que tendría consecuencias no sólo para la filosofía del momento, sino también para todo el pensamiento occidental posterior, incluido el actual.

La diferencia entre ambos filósofos es tanta como la que media entre configurar el mundo a partir sólo de nuestra mente (*idealismo platónico*) y utilizar el cerebro para interpretar del modo más desapasionado posible lo que percibimos a nuestro alrededor, además de para formular teorías dispuestas a ser sometidas a la lógica o, cuando sea posible, a la comprobación de los hechos (*realismo aristotélico*). Es la distancia que va, en definitiva, del *pre-juicio* a ese análisis racional a través del cual podemos hacernos un planteamiento con vocación de ser sostenible en la práctica.

La mezcolanza entre el idealismo de Platón y el realismo de Aristóteles se debe en gran parte a la labor difusora de Averroes, y ni siquiera el escolástico Tomás de Aquino, cuya obra está presidida por el deseo de recuperar la herencia del preceptor de Alejandro Magno, se libró completamente de ello. El resultado fue que a partir de entonces ha habido en la filosofía dos perspectivas opuestas, caracterizadas básicamente por las diferencias apuntadas y con claro predominio de la

primera (el idealismo o *el mundo según yo lo veo*) sobre la segunda (el realismo o *hay un mundo exterior que intento entender*).

En lo que sí coincidían Platón y Aristóteles era en el valor que daban a lo que llamamos abstracción, esto es, a la capacidad humana para sintetizar en forma de arquetipos o conceptos la infinita, aparentemente, variabilidad del mundo. No obstante, y éste es uno de los principales matices no observados por la renaciente filosofía de los siglos XIII y XIV, el punto de partida para llegar a esa conclusión también difería: mientras que Platón se figuraba que el mundo no es más que la repetición, cada vez más imperfecta, de una serie de formas o ideas dibujadas por un creador o demiurgo universal, el criterio de Aristóteles sobre la abstracción tenía más que ver con la representación que nos hacemos de las cosas en función de ciertos rasgos definitorios que creemos observar en ellas.

Los arquetipos de Platón no cambian. A cada elemento del mundo, como pueda ser un caballo o una cebra, corresponde un modelo único inalterable. Por el contrario, los *conceptos* de Aristóteles son compatibles con el cambio, a la par que nos ponen en condiciones de captar que un caballo y una cebra, pese a sus diferencias visibles, comparten una *esencia* común.

Esta diferente idea de los presupuestos universales que nos ayudan a pensar, y por tanto a comprender la realidad, no es un detalle menor. Su falta de apreciación fue uno de los principales motivos de que en el siglo XIV irrumpiera con fuerza un nuevo enfoque en el campo del conocimiento, el *nominalismo*, que marcó con sello indeleble el pensamiento futuro. Su principal impulsor, el fraile franciscano Ockham, probablemente teniendo en cuenta más las ideas *modélicas* de Platón que las esencias de Aristóteles, defendió que no había conceptos universales, sino *singularidades* que sólo mediante un acto de voluntarismo podemos proceder a clasificarlas en categorías o grupos. Se perfilaban así los dos grandes términos-clave sobre los que ha pivotado la filosofía que vino después: de un lado, el nominalismo o *empirismo*, cifrado en que el conocimiento radica exclusivamente en la experiencia perceptiva de los elementos singulares que componen el mundo; y de otro, el *racionalismo*, que sin descartar lo anterior concede también un especial valor a determinadas disposiciones mentales previas a lo que nos es dado conocer por los sentidos. La lógica que nos lleva intuir que el caballo y la cebra tienen un claro aire de familia (a pesar de que

ambos animales se ofrecen a la vista con matices bien distintos) sería un ejemplo de ese bagaje que va con nosotros y nos ayuda a extraer lecciones de las experiencias.

Con todas las salvedades que se quiera, puede decirse que el siglo XIII fue el ámbito temporal en el que echó raíces, de la mano de la escolástica, el racionalismo, mientras que el XIV fue el del nominalismo, que históricamente ha tenido una virtud y también un defecto. La virtud es que ha favorecido el espíritu científico, en la medida que considera que todo lo que se puede conocer derivará de la voluntariosa indagación de los elementos singulares que conforman la realidad. El defecto, que no es consustancial a la actividad empírica, aunque en la práctica sí se ha revelado muchas veces como tal, es que al descartar cualquier valor mental previo y radicar todo en la experiencia sensible de los individuos, introduce un subjetivismo que puede resultar incompatible con la objetividad requerida por el conocimiento, pues es evidente que los sentidos (órganos físicos al fin y al cabo) pueden provocar sensaciones distintas a dos personas, de manera que si ése es nuestro único puntal de apoyo, el *problema* está servido.

La constatación de que todos estamos expuestos a recibir informaciones sensoriales erróneas empezó a verse claro entonces, de lo que se dedujo que sería bueno mantener una cierta reserva a la hora de llegar a conclusiones. El XIV fue, de hecho, el siglo durante el cual el escepticismo cuajó en la cultura europea. Probablemente no se debió sólo a la acción de los nominalistas, pero es seguro que quien quisiera encontrar en el futuro bases intelectuales para sostener una posición escéptica, ya sabía donde hallarlas.

Lo dicho hasta aquí es, en cualquier caso, el resumen a vuelapluma del distinto peso cultural de dos siglos (el XIII y el XIV) que por lo mucho que han gravitado sobre el desarrollo posterior del pensamiento, bien merecen una apreciación más detenida.

1.1. Rica herencia, pero viciada

La superstición agorera —en definitiva la irracionalidad— que acompaña al *número 13* pasó de largo en ese siglo. Al menos en la Europa más occidental. Las universidades arraigaban y con ellas se hacía patente la apuesta del hombre por el conocimiento, que mientras no se demuestre lo contrario es la sola luz que nos permite ver en las tinieblas. Allá por los años mil doscientos y pico, el ser humano comenzaba a desembarazarse del pesado manto de silencio y calma chicha que se había apoderado de la atmósfera europea desde que pueblos poco civilizados procedentes de más allá de la ribera norte del Danubio doblegaron definitivamente al imperio romano. Hubo en todo ese vasto tiempo, nada menos que ocho siglos, algunos atisbos que hicieron concebir esperanzas, como sucedió en el período carolingio, entre los siglos VIII y IX, aunque la luz se volvió otra vez tenue y espesa en el X, el “siglo de hierro”, llamado así quizá por cómo aherrojó de nuevo la vida de la gente. Tímidos despliegues de alas después y llegamos ya al siglo XIII, los años de las esbeltas catedrales que aún desafían la gravedad, y anexos en algunos casos a ellas, los primeros centros de estudio consagrados a la tarea de conseguir que reverdeciera la sabiduría perdida. No hay concepto que mejor case con el conocimiento que el de *universal*, y las universidades eran el templo donde ambos términos se disponían a recuperar de nuevo el abrazo en el que se habían fundido en la Edad Antigua: concretamente durante aquel largo y anhelado *crucero* que tuvo lugar en la parte oriental del Mediterráneo, entre la Atenas bullente de nuevas ideas y la Roma constructora de una civilización *urbi et orbe*.

La renovada fe en el hombre dio, sí, en el siglo decimotercero sus primeros brotes, por más que aún hubiera de pasar bastante tiempo hasta ver las cumbres artísticas de Leonardo Da Vinci o Miguel Angel. El humanismo del Renacimiento no fue, ciertamente, el salto de un atleta grandioso en el vacío. Fue el fruto exuberante surgido tras muchos siglos *oscuros* en los que el terreno, que parecía yermo, en realidad ocultaba viejas semillas que terminaron por despuntar con avidez. Hubo conatos de ello, como el aludido esplendor carolingio, pero el campo europeo sólo comenzaría de veras a lucir un prometedor tono cuando la razón pugnó por abrirse paso a lo largo del siglo XII y, de manera aún más consistente, durante la muy vivificante centuria posterior. Figuras

emblemáticas de aquel tiempo, como Alberto Magno o Tomás de Aquino, contribuyeron a hacer posible el Renacimiento posterior, así como a poner las bases de la filosofía moderna, una labor que paradójicamente compartieron con sus principales adversarios intelectuales: el averroísmo y, muy en especial, el nominalismo de Ockham y sus seguidores. Puede decirse, en consecuencia, que la Edad Media comenzó siendo una larga noche cerrada sobre la que lentamente fue levantándose el alba. La tierra aparentemente estéril de esos *invernales* siglos fue adquiriendo poco a poco nutrientes que la dejaron lista para ofrecernos una abundante y también controvertida cosecha.

Acerca de lo que vendría después habían especulado, con el tiempo a su favor, los monjes medievales que actuaron como albaceas de la cultura clásica, a quienes hay que agradecer que consiguieran salvar en las bibliotecas de sus monasterios el vago recuerdo de que hubo un tiempo en que el hombre quiso convertirse en dueño de su destino. Es justo reconocerles esa labor, aunque sólo sea para resultar ecuanímes a la hora de responsabilizarles (como miembros de la Iglesia oficial a la que pertenecían) de haber contribuido en paralelo a distorsionar el legado antiguo que en el siglo XIII llegó a manos de quienes se estrenaban como *universitarios*. Pues es un hecho cierto que en la Edad Media, y por mediación de una parte no pequeña del clero y las órdenes monásticas, se pervirtieron algunas de las mejores ideas del humanismo práctico procedente de la Grecia clásica.¹ Eso fue, por ejemplo, lo que sucedió con los términos *epicureísmo* y *materialismo*, esto es, con las expresiones propias de las filosofías de Epicuro o Demócrito, que en conjunto se transformaron en sinónimo de corrupción y maldad a la par que se exaltaba el idealismo de Platón hasta convertirlo en una especie de adelantado del cristianismo.

La gran influencia, no siempre provechosa, de Platón en la filosofía moderna, así como el olvido e incluso la mala fama de algunos de los pensadores de la *Gran Generación* griega, proceden de entonces. El tiempo ha hecho que en algunos casos se haya reparado en cierta forma la injusticia. Así ocurre con Demócrito, al que difícilmente se le puede escatimar el mérito de haber intuido hace veinticinco siglos que el mundo y nosotros mismos estamos compuestos, en efecto, de átomos. Sin embargo, bueno será recordar que la actualización de la pers-

¹ POPPER: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Ediciones Ibérica. Barcelona, 1957, traducción de Eduardo Loedel. Pág. 220.

pectiva histórica en relación con este filósofo no ha alcanzado del todo a su moral, y mucho menos a la de su seguidor Epicuro, cuyo supuesto hedonismo aún hoy se entiende de forma manifiestamente falsa.

Sabiduría muy terrenal

Nacido en Abdera, en la región de Tracia, en el año 480 a.C., y discípulo de otro atomista poco conocido (Leucipo), Demócrito vivió más de cien años, por lo que llegó a ser contemporáneo de Sócrates y de Platón, a quienes es posible que llegara a conocer en persona, pues según parece estuvo en alguna ocasión de incógnito en Atenas. De él sabemos que fue famosa su sonrisa continua, aunque con ser eso significativo de alguna manera, lo más relevante que puede decirse acerca de este sabio griego es que nos dejó la primera teoría estrictamente materialista y mecanicista de la realidad. Decimos que fue el primero porque si bien antes que él otros filósofos de la naturaleza, entre ellos Tales de Mileto, Anaxímenes o Heráclito, ya habían incidido en el aspecto material de las cosas, ninguno de ellos llegó a aventurar una explicación autosuficiente de los mecanismos por los que funciona el mundo. En el planteamiento de Demócrito no primaba un elemento (agua, tierra, aire o fuego) sobre los demás, dejándonos sin saber muy bien las relaciones con el resto, sino que hacía depender todo de unas entidades primordiales, los átomos, que a su modo son independientes pero que al unirse forman el conjunto de cuanto hay. Además, Demócrito descartó que la materia fuera movida por alguna fuerza de tipo espiritual (como sostenía Anaxágoras) o animista (para Empédocles el motor del mundo estaba impulsado por las fuerzas opuestas del amor y el odio). Lejos de eso, su criterio era que sólo hay átomos y espacio vacío, y que el conjunto de lo existente, incluido el alma y el pensamiento, son agregaciones más o menos azarosas de esas partículas invisibles.

Es esa intuición genial lo que ahora se le reconoce. Sin embargo, seguimos sabiendo muy poco de la apacible moral que animaba a este filósofo. “Lo bueno es, en última instancia, lo agradable”. Éste era su lema, que en la vida práctica se traducía en prudencia y sentido común. Suyos son también estos otros comentarios (que hablan por sí mismos de lo injusto que fue el que su moral se estigmatizara en la Edad Media y luego haya permanecido prácticamente en el olvido): “No por miedo, sino por el sentimiento de lo que es justo, debemos abstenernos de hacer el mal... La virtud se basa, sobre todo, en el respeto a

los demás... Cada hombre constituye un pequeño universo propio... Debemos hacer todo lo posible para ayudar a aquellos que han padecido injusticias... Ser bueno significa no hacer el mal, y también, no querer hacer el mal... Son las buenas acciones, no las palabras, las que cuentan... El sabio pertenece a todos los países, pues la patria de un alma grande es todo el universo." También se le atribuye la frase: "¡Preferiría encontrar una sola ley causal que ser el rey de Persia!",² que de ser cierta revelaría su profundo amor por la ciencia.

Con todo, el olvido del caudal de sabiduría procedente de Demócrito palidece al lado de la metamorfosis sufrida por la herencia de Epicuro, a quien en el acerbo popular todavía se le ve como la quintaesencia del hedonismo o del placer por el placer, cuando en realidad lo que predicaba, y *practicó*, poco tiene que ver con eso. Él mismo, previendo seguramente la torcida interpretación que se haría de su filosofía, ya avanzó que "cuando decimos que el placer es la única finalidad, no nos referimos a los placeres de los disolutos y crápulas, como afirman algunos que desconocen nuestra doctrina o no están de acuerdo con ella o la interpretan mal, sino al hecho de no sentir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma". Y en otra acotación relacionada con lo anterior, añade que "cada placer, por su propia naturaleza, es un bien, pero no hay que elegirlos todos. De modo similar, todo dolor es un mal, pero no siempre hay que rehuir el dolor. Según las ganancias y los perjuicios hay que juzgar sobre el placer y el dolor, porque, algunas veces, el bien se torna en mal y, otras veces, el mal es un bien".³

De ello se deduce que el pensamiento ético de Epicuro tiene por finalidad conseguir el ideal del sabio: la tranquilidad de ánimo, que se logra cuando se es capaz de llevar una vida sencilla, ordenada y no opuesta a los requerimientos básicos de la naturaleza humana. Sólo el cristianismo y otras morales que ponen el acento en la renuncia a las pulsiones normales que nos acompañan como seres naturales que somos, podía ver un peligroso enemigo en el Epicuro que se sentía agradecido con la vida por cosas tan *simples* como disfrutar de una mañana soleada y alimentarse luego del pan y el queso que le llevaban sus discípulos. Claro que, bien mirado, el a su vez discípulo de Demócrito mantenía otras posiciones que sí atentaban directamente contra los propagandistas de la *moral de sacrificio a cambio de la vida eterna*,

² *Op. cit.* 1. p.181

³ EPICURO: *Carta a Meneceo*, recogida en *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* (X, 95 y 97), del historiador griego de filosofía Diógenes LAERCIO.

como era su desprecio por las religiones o el énfasis que ponía en que para llevar una vida apropiada hemos de superar los grandes temores que nos causan sufrimiento, incluyendo en ello el miedo a la muerte (en su *Carta a Meneceo* llegó a decir que la condición de mortales “hace gozosa” nuestra existencia).⁴

Mejor trato al estoicismo

La teología, o sea el *todo saber posible* de la Edad Media, fue más comprensiva con los filósofos estoicos de la antigüedad (en particular con figuras como Séneca) debido a que la serenidad de ánimo que también tenían por objetivo no se basaba en el elitismo espiritual que distinguía a los epicúreos, sino en ser inmunes a las pasiones. Para ser más precisos: el mejor *cartel* del estoicismo ha estado motivado porque adelantó en cierto modo la moral de renuncia del cristianismo. En efecto, en esta corriente filosófica, que tenía un claro antecedente en Sócrates y se difundió por Grecia coincidiendo con la decadencia política y social de las *polis*, se produjo un cambio gradual desde una cierta idea materialista de la vida a un cada vez más acusado platonismo, es decir, hacia una concepción pesimista y formalmente religiosa de la existencia que casaba bastante bien con la austeridad y sentido de resignación que caracterizó a la cultura medieval.

El pesimismo de Platón (en lo que seguramente tuvo que ver su propia biografía personal, al pertenecer a un linaje aristocrático ateniense que fue a menos cuando la democracia del siglo V a.C. *igualó* a los ciudadanos libres), se pone de relieve si se repara en que consideraba que todo lo que hay en el mundo responde a unos modelos o ideas originales, inmutables en sí mismos, que se representan sin cesar aunque con una pérdida de calidad cada vez mayor. Para entendernos, es como si de una fotografía en perfecto estado nos viéramos obligados a realizar sucesivas copias en papel. No cabe duda de que cuantas más reproducciones hagamos, peor será la nitidez conseguida, y esto es justamente lo que Platón veía en el mundo: que de ser posibles los cambios, éstos serán en todo caso repeticiones a peor.

⁴ Bastantes años después, el poeta romano LUCRECIO rendiría tributo en *De rerum natura* al gran resorte liberador que supone no sentirnos atenzados por la idea de la muerte. Suya es la *ingeniosa* reflexión de que ésta no debe importarnos “porque nunca coincide con la vida”.

Pues bien, tal actitud pesimista de Platón se manifiesta en los estoicos como fatalismo ante un destino sobre el que albergaban pocas esperanzas en vista de que, según ellos, el hombre no goza de libertad para autodeterminarse. A su vez, el estoicismo recoge la tesis platónica de un principio o *Logos* universal que, convenientemente adaptada a partir de la mística pitagórica, desembocaría primero en una concepción panteísta de la naturaleza y, con el paso del tiempo, en la asunción de una difusa divinidad creadora que anticipaba en algún sentido la idea de Dios propagada luego por el cristianismo.

La diferencia entre epicureísmo y estoicismo es apuntada con extraordinaria lucidez por Nietzsche en *La gaya ciencia*:

“El epicúreo escoge la situación, las personas e incluso los acontecimientos que convienen a su constitución intelectual, extremadamente excitable, renunciando a todo lo demás —es decir, a casi la mayoría de las cosas—, ya que sería para él un alimento demasiado fuerte y pesado. Por el contrario, el estoico se ejercita en engullir piedras y gusanos, trozos de vidrio y escorpiones, sin sentir asco alguno: así su estómago termina siendo indiferente a todo lo que el azar de la existencia le ponga delante [...] Le agrada también contar con un público invitado a contemplar el espectáculo de su insensibilidad, cosa que el epicúreo rechaza gustosamente, ¡pues él tiene su *jardín!* El estoicismo puede ser muy recomendable para hombres sometidos a la improvisación del destino, para quienes viven en épocas muy violentas. Pero quien prevé en cierto modo que el destino le permitirá *hilar un largo hilo*, hará bien en adoptar disposiciones epicúreas: ¡todos los que se han dedicado al trabajo espiritual lo han hecho hasta hoy!. Para ellos, efectivamente, la mayor de las pérdidas sería verse privados de su fina sensibilidad y recibir a cambio la dura piel de los estoicos, erizada de púas.”⁵

Queda claro que Nietzsche aborrecía el evangelio de sufrimiento que ponían en práctica los estoicos, y que en manos de Séneca, con su ética de la renuncia, desapego respecto a las pasiones y actitud de entrega a la voluntad de un dios cósmico, se convirtió en un claro precursor de la fe cristiana. Que esto es así, lo atestigua la influencia que ejerció sobre algunos de los primeros pensadores cristianos, entre ellos Clemente de Alejandría, Tertuliano o san Ambrosio.

No obstante, tendríamos una visión parcial del estoicismo si limitáramos sus aportaciones al campo de la ética y la religión. Hizo algo más,

⁵ NIETZSCHE: *La gaya ciencia*. Edimat Libros, 1999. Págs.185-186.

que bien puede merecer una valoración distinta: introdujo en Occidente un concepto llamado a pisar fuerte en el futuro, la *razón universal*, en virtud de lo cual a todos los hombres nos hermana la condición de ser capaces de pensar y de reconocernos potencialmente iguales al compartir semejante privilegio. Más allá del contenido pesimismo con que fue contemplada por los estoicos, el alcance de esta perspectiva jugaría un papel de primer orden en el desarrollo posterior del Humanismo. También influyó en autores renacentistas (es el caso de Lipsius o Montaigne) y en filósofos racionalistas e ilustrados como Descartes, Spinoza o Kant.⁶

El controvertido papel de Averroes

Pero todo esto quizá sea ir demasiado lejos. Nos habíamos quedado en los monjes medievales que conservaron en lo posible la cultura clásica a la vez que distorsionaron lo que no les gustaba de ella, y aludimos también a que la Escolástica de Alberto Magno y Tomás de Aquino fue el primer intento de poner a andar a una razón que no deseaba seguir estando *poseída* por la teología. Decíamos asimismo que el resurgir del pensamiento tras muchos siglos de oscuridad había estado impulsado por las traducciones que llegaban a las universidades recién creadas de las obras de Platón y Aristóteles, incluso cuando se tratara de versiones poco fieles a los manuscritos originales.

No era muy fiable, ciertamente, el *viejo* saber recuperado, como el propio Tomás de Aquino intuyó al centrar toda su gran obra intelectual en el afán, no siempre conseguido, de rescatar el pensamiento aristotélico genuino. Y lo mismo ocurría con Platón, porque lo que empezaba a conocerse de él era en realidad el neoplatonismo cincelado por el místico Plotino (204-270 d.C.) y rematado después por el fideísta san Agustín (354-430 d.C.). Esta *adaptación*, que es la que había permitido encajar a Platón en el cristianismo, resultaba aún más idealista, de forma que la distinción entre alma y cuerpo (dualismo) de que hablaba el ateniense en su pensamiento original, desaparecía casi por completo en favor de una nueva visión monista donde lo único real y bueno era lo espiritual, mientras que lo físico (ya devaluado por el propio filósofo)

⁶ AYLÓN, IZQUIERDO y DIAZ: *Historia de la Filosofía*. Ed. Ariel. 3ª Edición. Barcelona, 2004. Pág. 97 - RUSSELL: *Historia de la Filosofía Occidental*, parte II: La Filosofía moderna. Espasa Calpe, Col. Austral. V Edición. Madrid, 1994, traducción de Julio Gómez de la Serna y Antonio Dorta. Pág. 305.

pasaba a ser en cierto modo irreal, pues no podía atribuirse a Dios la imperfección del mundo. Con todo, y en lo que a la razón se refiere, la adulteración más importante afectó al legado de Aristóteles, cuya mentalidad científica y anclada al sentido común llegaba envuelta, y por tanto desdibujada, en ese platonismo desenfocado.

El responsable mayor de tal confusión fue Averroes (1126-1198), quien tuvo por antecedente directo al judío Maimónides (1135-1204) y, más atrás, a su *correligionario* Avicena (980-1037). Los tres vivieron en la parte de España ocupada por los musulmanes, por lo que tenían acceso a las fuentes orientales mejor comunicadas con los vestigios de la cultura clásica. No obstante, incluso estas importantes referencias resultaban sospechosas. De hecho, el aristotelismo trufado de platonismo se remonta al siglo V, cuando los nestorianos sirios⁷ comenzaron a traducir al árabe las obras de las dos figuras griegas.

El papel de Averroes en esto es controvertido. Hay que adjudicarle el valor de haber sido el primer pensador medieval en disponerse a separar fe y razón, y ello hasta el punto de sostener (en pleno siglo XII, no lo olvidemos) que en caso de incompatibilidad entre ambas, hemos de optar por la segunda. Además le cumple el mérito de que siendo como era árabe y musulmán, procurara vencer los recelos de esta cultura oriental hacia la filosofía, a la que calificó de conocimiento superior, por encima incluso de la teología y la fe. Por otra parte, parece ser que en el ejercicio de comentador de su admirado Aristóteles (“creo que este hombre fue la regla y el modelo que la naturaleza ha producido para mostrar el máximo de perfección”, llegó a proclamar,⁸ para que no quepan dudas del respeto que sentía por el griego), le movía un sano deseo de liberarle de toda contaminación neoplatónica. Pero si ése era su deseo, lo cierto es que en realidad no pudo sustraerse a la influencia de aquello que aparentemente pretendía combatir. Averroes, en definitiva, habría quedado atrapado en la madeja que quiso desenredar, y es así como se explica que, pese su predisposición racional, la filosofía que nos llegó a su través contenga marcados elementos deterministas y monistas impropios de Aristóteles. Los primeros se ponen de manifiesto en la tesis de que Dios no creó el mundo en el tiempo y

⁷ El nestorianismo fue una secta cristiana fundada por el monje de Antioquia y obispo de Constantinopla Nestorio (380-451 d.C.). Anteponía la naturaleza divina a la humana en la figura de Cristo.

⁸ FORMENT: *Historia de la filosofía medieval*. Ed. Palabra. Col. Albatros. Madrid, 2004. Pág. 170.

de una manera contingente (es decir, como expresión de su infinita libertad), sino que, sencillamente, la acción divina habría venido a corroborar una *necesidad* de la naturaleza. En cuanto al componente monista de Averroes, se revela en su valoración de la individualidad como parte de un todo cuyas prerrogativas van más allá de los aspectos materiales y sensibles que nos transmiten la *ilusión* de ser sujetos únicos. Una de las consecuencias de esta manera totalizadora de ver el mundo es que quedaba anulada la arraigada creencia medieval en la inmortalidad (relacionada con el individuo), lo que en sí mismo justifica la animadversión de que fue objeto por parte de la Iglesia, que condenó éste y muchos otros de sus postulados.

La gran influencia del filósofo árabe ofrece, pues, dos caras: una claramente positiva y otra no tanto. La primera tiene que ver con su defensa de la razón frente al monopolio sobre el saber que quería seguir ostentado la teología. Los efectos saludables de este principio en la cultura europea en trance de emancipación se multiplicaron cuando, bajo la denominación de "averroísmo latino", el pensamiento del hispanomusulmán se convirtió a partir del segundo tercio del siglo XIII en la doctrina oficial de la Universidad de París. En este tan importante foco educativo para la filosofía posterior (la futura *Sorbona*) enseñaron, entre otros, Tomás de Aquino, Buenaventura y Duns Scoto. Y de allí irradió a todo el Continente la nueva concepción de que el saber filosófico y la fe religiosa no tenían por qué ir necesariamente unidos, puesto que parten de postulados, métodos y finalidades distintas. Sin embargo, y este es el lado menos plausible de la herencia de Averroes, la nueva mentalidad conservaba aún rasgos neoplatónicos que condicionaban en origen su potencial racional y limitaban, por tanto, sus posibilidades de aplicación efectiva al avance del conocimiento. En particular, no hacía suyo completamente el espíritu científico puesto en marcha por Aristóteles, para quien hay objetos exteriores (a las mentes individuales) que pueden ser estudiados y clasificados. En otras palabras: según la óptica aristotélica la realidad es trascendente a las personas, en el sentido de que posee una entidad por sí misma y al margen de la idea que tengamos sobre ella, de lo cual resulta que es objetiva, y en consecuencia, accesible a la razón *universal*. En cambio, para la teoría procedente de Averroes, la realidad es difícilmente diseccionable desde el punto de vista racional porque se parte de una concepción inma-

mentista del mundo, de modo que éste se configura como una unidad que determina (y relativiza) la singularidad de lo que hay en él.

En definitiva, el conocimiento racional basado en la experiencia de las cosas concretas y en la consiguiente certidumbre de que éstas obedecen a causas previsibles y objetivables, difícilmente podía casar bien con una perspectiva, tal que la averroísta, donde la naturaleza viene a ser un gran *mecano* en el que se dan la mano el materialismo y un vago sentido espiritual como principio activo de cuanto existe.

Esto tenía poco que ver con el legado de Aristóteles. Sin embargo, y puesto que sentía un gran respeto hacia él, Averroes buscó el modo de encontrar en el clásico una *coartada* que le permitiera conciliar dos aspectos tan antitéticos de su propio pensamiento como eran el sentido cosmológico de la naturaleza y la apuesta por la razón. La *excusa* la halló en el concepto equívoco de "intelecto agente",⁹ con el que el sabio de la Antigüedad aludía entre otras cosas a la capacidad de conocer previa a la experiencia, pero que su discípulo medieval aplicó a ese *algo* misterioso del que, según él, todos formamos parte y gobierna nuestro destino incluso cuando la ignorancia o la soberbia nos induzcan a creer lo contrario. Sería esta misma orientación, no genuinamente aristotélica, la que algunos siglos más tarde recuperaría Spinoza, y con él, las nuevas cosmovisiones panteístas de la Modernidad.

Platón y Aristóteles: qué les diferencia

Hay que concluir que la mezcla de Aristóteles y Platón llevada a cabo por los averroístas tiene más importancia de lo que a primera vista puede parecer. Esto es así porque explica el desarrollo futuro de la cultura europea, en la que ha habido dos tendencias clave: *a)* el aristotelismo más o menos puro, de carácter racional (que no *racionalista*, según el significado que luego se atribuiría a este término en filosofía), y *b)* el aristotelismo-platonismo, que ha dado lugar a sistemas más o menos *cerrados* y con vocación de totalidad (entre los que se incluyen los preconizados por Spinoza, Hegel o Marx), así como a la mayoría de las

⁹ La mentalidad científica de Aristóteles admitía que el conocimiento comienza al contacto de los sentidos con las cosas, pero suponía que hay una condición anterior, llamada por él *intelecto agente*, que nos faculta para extraer las formas universales que hay implícitas en toda sustancia. Como veremos más adelante, no relacionó este principio inteligente con el individuo, sino con la naturaleza en general, por lo que resulta entendible la interpretación que de ello hizo Averroes.

diversas formas de idealismo cognitivo que han llegado hasta nuestros días.

Para comprender el, más que diferente, opuesto alcance de estas dos grandes configuraciones filosóficas occidentales, nos será de mucha utilidad conocer algo más sobre las tesis que resumen el pensamiento de sus respectivos puntos de referencia, que no son otros, claro está, que Platón y Aristóteles.

Empecemos por el primero de ellos, fundador de la escuela conocida como la Academia (por estar próxima a una estatua dedicada al héroe de la mitología griega *Academo*), a la que el segundo asistió en calidad de discípulo durante algún tiempo. Lo que identifica a Platón (427/428-347 a.C.) es habernos transmitido una visión del mundo donde las ideas son anteriores y también *superiores* a la realidad (entendida ésta como el conjunto de las *cosas* existentes). Su teoría de *las Formas* o *las Ideas* implica, tal como se ha avanzado, que todo lo que vemos tiene un modelo inicial del que es mera reproducción. A cada objeto del mundo corresponde un prototipo ideal que ha sido creado de una vez para siempre por un demiurgo o hacedor universal. Las criaturas nacen, crecen y mueren, pero un elefante seguirá siendo eternamente elefante, igual que un olmo nunca dejará de parecerse a sí mismo, al ser *copias* respectivas de un diseño de elefante y de olmo que permanecen anclados en el reino de las ideas como creaciones definitivas. Puede haber algún cambio, eso sí, pero de haberlo será a peor y sólo afectará a la calidad de la reproducción, no a la cualidad del modelo, pues para que fuera así la propia criatura debería disponer de un potencial específico de mutación, y tal posibilidad está fuera de su alcance.

Esta idea matriz de Platón nunca le abandonó, y la aplicó para dar respuesta a todas las cuestiones: desde las puramente metafísicas a las antropológicas, éticas o políticas. Creyó encontrar en ella, por ejemplo, la piedra filosofal que le permitía dar y quitar a la vez la razón a dos filósofos anteriores que, por ser mutuamente incompatibles, exigían tomar partido a favor o en contra. Aludimos concretamente a la rivalidad manifiesta entre las teorías de *a*) Parménides (hacia 520-450 a.C.), para quien el movimiento es mera apariencia y nada cambia, pues nuestros sentidos nos engañan y lo que existe verdaderamente es el Ser o el Uno, equivalente a una divinidad cósmica, y *b*) Heráclito (hacia 544 a.C.), conocido como *El Oscuro* porque presentaba sus opiniones de forma enigmática, al modo de la pitonisa del Oráculo de Delfos, e inspirador de la concepción filosófica según la cual el conjunto

de la naturaleza está sujeto a continuo cambio. No en vano su principio motor del mundo era el fuego, transformador de la materia en energía y al que consideraba aliado del *logos* o sabiduría universal, además de destino del mundo.

La tesis de Heráclito no es apacible, en la medida que ese *todo cambia* viene a ser el resultado de una lucha sin fin de fuerzas contrarias que, para mayor complejidad, se necesitan unas a otras. De él proceden ideas tan sugerentes, y de tanta proyección en la historia del pensamiento, como la *unidad de los opuestos* o la que hace depender la armonía de tensiones contradictorias, ya que intuyó que el mundo está lleno de paradojas similares a las que constatamos cuando caemos en la cuenta de que sólo valoramos la salud tras haber sabido de la enfermedad, o cuando nos dicen (y así lo creemos) que el *color* blanco, que en realidad es la ausencia de color, resume todas las tonalidades posibles que podamos apreciar en la paleta de un pintor. Pero lo cierto también es que este tipo de sutilezas nos produce algún que otro escalofrío, dado que al fin y al cabo el planteamiento de Heráclito tiene un fondo *amoral*, consistente en que el bien y el mal son dos caras de un mismo orden cósmico cuya dinámica (o *dialéctica*, según el término puesto en boga más tarde por Hegel) se desvela en forma de *guerra* y (lo que sorprende aún más) con un resultado siempre *justo*.

Mediante la teoría central de *las Ideas*, Platón, quien vivió un siglo después que Heráclito y Parménides, se propuso *cuadrar el círculo* que significa unificar el devenir conflictivo del primero con la inmutabilidad y perfección que defendía el segundo. Y lo *consiguió* asumiendo un dualismo ontológico amparado en la suposición de que hay dos naturalezas de lo real. La más importante sería la suprasensible, que es la que corresponde propiamente a las ideas y enlaza con Parménides. La otra naturaleza sería la sensible, de por sí imperfecta y mudable, y concerniente al mundo tal como nosotros lo vemos y lo razonaba (a su peculiar manera) Heráclito.

Para Platón, los dos ámbitos son reales, si bien da preferencia al señalado en primer lugar por cuanto considera a las ideas no de un modo abstracto o metafórico, sino como nuestra mejor naturaleza. Esa es la razón de que Platón siempre se haya asociado al idealismo, o de que cuando se anteponen sentimientos puros a otros más o menos contaminados por intereses *mundanos*, calificuemos tal actitud de *platónica*. Tan real concebía el reino evocado por Parménides que lo imaginó co-

mo una monarquía celestial en la que el soberano supremo era la idea del bien y a continuación se situaban, de forma escalonada, el resto de las virtudes: sabiduría, justicia, belleza, etc. No obstante, este exceso de celo por ser riguroso en un terreno tan extremadamente metafísico le ocasionó un problema que no supo resolver a su entera satisfacción, y que a la postre explicaría el sesgo introducido siglos más tarde por el neoplatonismo.¹⁰ Dicha encrucijada filosófica consistió en que, al haber virtudes o ideas en cierto sentido intercambiables, como ocurre con las de justicia e igualdad, no podía reservarse un *ser* preciso para cada una de ellas, por lo que por encima de todas (incluida la del Bien, su favorita) debía haber algo superior que las justificase en su conjunto. Ese *algo*, que Platón nunca llegó a concretar más allá de sus alusiones a un *logos universal*, sería lo que los neoplatónicos terminaron perfilando bajo las formas de principio divino (el *Uno* de Plotino) o del Dios de san Agustín.

En resumen, y en continuación con la tesis que explica a Platón a partir de las concepciones antagónicas de Heráclito y Parménides, cabe sostener que el filósofo de la Academia se pone del lado del último cuando hace suya la idea de que todo lo que hay en el mundo responde a unos modelos perennes, mientras que se desvía de él, y se acerca por tanto a *El Oscuro*, cuando acto seguido admite que lo existente (esto es, las reproducciones de los modelos ideales) puede degenerar o perder calidad de la misma manera que las sucesivas impresiones de un dibujo acaban por hacerlo casi irreconocible. Reparemos de nuevo en que Platón no cree en una evolución a mejor. El mundo, según él, está expuesto a corrupción, lo que revela una mentalidad claramente pesimista sobre las posibilidades de lo creado, y en particular, de la especie humana. Tal como se ha insinuado, una de las explicaciones psicológicas que se barajan para entender esta actitud sombría de Platón es que nunca llegó a asimilar la pérdida de privilegios de su aristocrática familia ante el impulso democrático de la Atenas de Pericles. Relacio-

¹⁰ Este sistema filosófico, cuyo más fiel representante es Plotino y que influyó mucho en San Agustín, surgió en la Alejandría del siglo III y se mantuvo especialmente activo hasta el siglo VI. Aunque se le considera la última manifestación del platonismo (de ahí su nombre), lo cierto es que se trataba más bien de una síntesis de doctrinas de Platón, Pitágoras, Zenón... e incluso del propio Aristóteles, tamizado todo ello además por una cierta influencia de la mística hindú y judía. Según los neoplatónicos, las infinitas formas de lo existente *emanan* de un principio absoluto, al que ven como la suprema realidad.

nado con ello, le habría causado también una profunda decepción el atrabiliario proceso seguido contra su maestro Sócrates, a resultas del cual se le condenó a muerte acusado de haber contribuido larvadamente a la derrota que sufrió esta ciudad-estado frente a Esparta en la *Guerra del Peloponeso*.

Su nula fe en la democracia, o mejor, el desprecio que sentía por esta forma de gobierno, se plasma sin claroscuros en la *República*, que es sin lugar a dudas la primera utopía totalitaria de la historia. En esta obra propone un modelo político *ideal* donde quienes mandan son los "reyes-filósofos", seguidos por una segunda clase encargada de hacer la guerra y otra más a continuación que tiene por misión trabajar y mantener a todos. Se trata de un *statu quo* que ni puede ni debe cambiar, puesto que resume la ordenación prevista en el reino de las ideas para lo que ha de suceder *aquí abajo*. Platón traslada a la sociedad el mismo reparto de competencias que atribuye al alma inmortal: en ésta la razón (los *filósofos*) debe gobernar sobre las funciones, correlativamente inferiores, representadas por los sentimientos o espíritu de nobleza (los *guerreros*) y la apetencia instintiva (equivalente en su modelo de estado a los *productores*). El marcado simbolismo que opera en su filosofía emparejó también este reparto de papeles con las funciones que cumplen en el organismo, respectivamente, la cabeza, el pecho y el vientre. Por cierto, que merecerá la pena retener la comparación de la *república perfecta* con el organismo humano, pues será rescatada con fuerza a partir del siglo XIX (con el estímulo añadido de la teoría darwinista sobre la evolución) para justificar programas de actuación social y política en los que se sacrifican los derechos del individuo en supuesto beneficio de lo colectivo.

En su momento hablaremos de ello, porque ahora lo que toca es seguir abordando las características más específicas de Platón y Aristóteles como mejor modo de entender por qué partían de un error aquellos filósofos del siglo XIII que creían en una especie de simbiosis entre ambos.

"Soy más amigo de la verdad"

La frase atribuida a Aristóteles: "Yo soy amigo de Platón, pero soy más amigo de la verdad", es seguramente la mejor manera de cimentar la tesis de que la filosofía de quien lleva por sobrenombre de *El estagiri-*

ta¹¹ se podría calificar hasta cierto punto de antiplatónica. De hecho, el alumno de Platón en la Academia y más tarde maestro autónomo al frente del *Liceo*, no sólo desautorizó en lo esencial la teoría del otro al calificarla de "palabras vacías y metáforas poéticas". También, en un ejercicio analítico muy *aristotélico*, nos proporcionó algunas claves que contribuyen a explicar su origen. Así, nos dice que Platón bebió en tres fuentes principales, una de las cuales ya ha sido apuntada: Heráclito (a través del discípulo Cratilo), mientras que las otras dos son Pitágoras, autor de la filosofía más abstracta jamás conocida, y Sócrates, de quien procedería su querencia por la ideas innatas.

De Pitágoras (Samos: 570-500 a.C.) y la escuela de él derivada, los *pitagóricos*, asentada luego en la Magna Grecia (sur de Italia), Platón recibe algo tan fundamental para él como el convencimiento de que hay una ciencia al alcance humano, la matemática, que expresa la perfección del reino de las ideas, lo que le animó mucho a la hora de ratificarse en su disposición a valorar lo ideal como la auténtica realidad suprema. En efecto, el descubrimiento del postulado de Pitágoras de que el universo es armonía y número,¹² *de lo que se sigue* que todas las cosas reflejan un orden y unas magnitudes que pueden expresarse numéricamente, le produjo una gran impresión, tanto que a partir de ese momento se sintió fuertemente arropado para defender la absoluta preeminencia de las ideas sobre lo que ocurre en el cambiante y corruptible mundo físico. Nació así la versión idealista del racionalismo, que nunca ha desaparecido desde entonces y que consiste en fundar el conocimiento en *aprioris* mientras se desprecian como subjetivos o arbitrarios los datos, necesariamente parciales y contingentes, que proceden de la experiencia.

Pero no es únicamente el idealismo *matemático* lo que Platón adeuda a la influencia de Pitágoras. Le debe también, al menos en parte, su idea del alma, así como la justificación metafísica del pesimismo con que contemplaba a la naturaleza humana. Los pitagóricos fueron, sí, los primeros *filósofos* occidentales en apuntar que en cada uno de nosotros hay un alma imperecedera que es *prisionera* del cuerpo, donde pena una original caída en desgracia no se sabe muy bien por qué motivos. Es decir, dijeron cinco siglos antes lo mismo que luego sostendría

¹¹ Aristóteles nació en la ciudad macedonia de *Estagira* el año 384 a.C. De ahí el sobrenombre.

¹² GOÑI ZUBIETA: *Historia de la Filosofía antigua*. Editorial Palabra (Col. Albatros). Madrid, 2002. Págs. 37-38.

el cristianismo, con la diferencia de que ellos no confiaban el remedio en una posible redención *ad hominem* después de esta vida, sino (como creen los budistas) en la purificación a través de una cadena de reencarnaciones.

Todo este acervo le llegó a Platón, incluida la extraña teoría de vidas anteriores a la actual (así lo pone de relieve sus alusiones a la *reminiscencia*, o sea a los recuerdos procedentes de existencias previas), y no parece que fuera siempre para bien. En realidad, el pensamiento a menudo místico y hasta esotérico de Pitágoras y su escuela nos ofrece la primera lección de cómo la razón puede terminar por convertirse en su peor enemigo cuando prescinde del sentido común y la experiencia y se abandona en brazos de la abstracción. Baste recordar que se aplicaron a sí mismos normas (más propias de una secta que de gente dada a reflexionar) como no comer habas, lavarse primero el pie izquierdo o no mirarse nunca en el espejo a la luz de una lámpara... *Manías* todas ellas que pasaron a mayores cuando decidieron profesar la creencia en que la humanidad descendía de brutales titanes, o cuando se embarcaron en una suerte de animismo matemático según el cual a cada número le corresponde una *cualidad* (el 1 la *Divinidad*, el 2 la *Feminidad*, el 3 el *Varón*, el 4 lo *Sagrado*, etc.). A pesar de genialidades como la de llegar a conjeturar el heliocentrismo, Aristóteles vio claro que algo *no cuadraba* en los pitagóricos. Y en verdad les anatemizó cuando dijo de ellos que “en vez de buscar [...] causas a los fenómenos, tratan de atraer los fenómenos a sus razones y opiniones, en un intento de que se adapten a ellas”.¹³

Sócrates: ¿qué hay de cierto?

En cuanto al tercer influjo apuntado por el propio Aristóteles en la obra de su *amigo* Platón, no hay la menor duda: se trata de Sócrates, de quien el fundador de la Academia fue alumno privilegiado en la excitante Atenas de la segunda mitad del siglo V a.C. No obstante, es exigible hacer una matización previa. Se trata de que a Sócrates (470-399 a.C.) le gustaba mucho hablar pero no dejó nada escrito, de lo que se deduce que todo lo que sabemos de él lo conocemos a través de sus discípulos, en concreto de Platón, sobre quien (y ésta es la cuestión a tener en cuenta) se tiene constancia de que le *utilizó* para justificar

¹³ *Op. cit.* 12. p. 41

algunas de sus propias tesis.¹⁴ Por ejemplo, no es posible determinar con exactitud si el concepto de *innatismo* (que ciertas ideas nos acompañan ya en el momento de nacer) procede o no directamente de Sócrates, pese a que así se haya sostenido por tradición. Lo único cierto es que el ascendiente de Platón pretendía buscar modestamente la verdad a partir de la ignorancia (“Sólo sé que no sé nada”) y que esto, creía él, podía hacerse mediante un juego de preguntas y respuestas lógicas en el que todos los hombres podían participar con independencia de su preparación intelectual. Es decir, este hijo de picapedrero y partera no consideraba una pérdida de tiempo hablar con un esclavo que estuviese de compras en la plaza pública, pues partía del principio de que hay una lógica común a todos los seres humanos por el hecho de serlo. Sócrates llamaba “mayéutica” (del griego *partear*) a ese método mediante el cual el maestro, conversando con sus alumnos, les lleva a darse cuenta de que pueden comprender por sí mismos cosas que ellos creían desconocer. El aquilatado método socrático se servía de algunos *trucos* para conseguir aflorar la sabiduría del alumno, como iniciar el diálogo con una apreciación irónica que sacudiese suavemente las adormecidas mentes. Pero ese eficaz sistema pedagógico no está nada claro que tuviese la interpretación dada por Platón, para quien el objetivo de Sócrates era hacer patentes las ideas innatas que habitan el alma de todos los hombres. Nunca sabremos, por supuesto, qué es lo que pensaba el propio Sócrates al respecto, aunque cabe intuir que él no estaba tan interesado en el alma (en el sentido, vamos a decir, *religioso*) como en la razón, a la que por cierto, y para mayor complejidad, denominaba a menudo *alma*, quizá como un modo de valorar las cualidades inmateriales de lo racional por encima de las que son propias de los cuerpos y demás objetos físicos.

Si estamos en lo cierto, Sócrates se habría limitado a tener en gran consideración la capacidad intelectual del hombre, y ello hasta el punto de adornarla con los epítetos más sublimes, como los de alma o espíritu, pero de tal apreciación, que acepta *descripciones* como las ante-

¹⁴ El estilo y contenido de los *diálogos* de Platón fue variando según salían de su pluma. Los primeros (*Cármides*, *Lisis* o *Protágoras*) siguen la línea socrática de la búsqueda del conocimiento por el valor que éste encierra en sí mismo, mientras que a partir del *Gorgias* comienza a verter sus propias ideas, aunque Sócrates continúe figurando como *contertulio* habitual. Los diálogos titulados *República*, *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista* o *Leyes* son buenos ejemplos de esto último.

riores, no se sigue necesariamente que fuera un adelantado de la teoría platónica sobre un reino suprahumano del que procederían las verdades inmutables que nos rigen a todos. Más bien parece que a Sócrates le bastaba con saber que la razón de todo hombre le dice que una piedra arrojada desde una torre llegará antes al suelo que una pluma dejada caer al mismo tiempo, o que no hay que hacer daño a los demás porque, aunque resulte extraño de comprender, lo cierto es que seremos nosotros mismos las primeras víctimas. Seguramente era este tipo de conclusiones de sentido común, orientadas hacia el comportamiento ético, lo que él buscaba, sin reparar demasiado (o nada) en si los fenómenos físicos de la gravedad y la resistencia del aire están determinados por un demiurgo creador o si las reglas morales que necesitamos para vivir se nos han transmitido desde un lugar excelso vía nuestra alma inmortal.

Más allá de este tipo de especulaciones, que a Sócrates, más volcado en la práctica del *cómo vivir* que en las creencias sobrenaturales, le dejarían probablemente frío, lo que la intuición nos sugiere es que el hijo de la comadrona reivindicaba una razón que se bastase a sí misma, es decir, que fuera autónoma y no se la hiciera depender del oportunismo del momento. Apuntaba con ello directamente a los sofistas, esos *filosofillos* que dedicados a impartir cursos (por lo general de oratoria) en la animada Atenas política de esos años, enseñaban a quien tuviese dinero para pagarles que no había verdades o mentiras, sino habilidades argumentativas capaces de defender lo uno y su contrario. Sócrates les aborrecía y muchos atenienses también, como prueba que el término *sofista* tenga connotaciones peyorativas desde entonces. Le repugnaba en particular Protágoras (485-411 a.C.), el más renombrado de todos y con quien es seguro se cruzó muchas veces en las calles y plazas de la ciudad en la que ambos vivían. Su desprecio hacia los sofistas no se debía tanto (aunque también) a la presunción intelectual de que hacían gala, o al hecho de que cobraran a cambio de transmitir artimañas dialécticas, como a que literalmente no soportaba que la razón en sí misma estuviese sujeta a mercadería. La posición que identificaba a la filosofía socrática era bien distinta, y se resumía en que hay verdades universales al alcance de todos los hombres y en vigor sean cuales sean las condiciones y circunstancias sociales en que se viva.

Sócrates se convirtió así en el primer fustigador del relativismo intelectual, cuyas consecuencias son también morales según nos enseñó, y que entonces, como ocurre también ahora, se servía para penetrar en la gente de una mezcla de humanismo demagógico y *sofisticada* actitud vanguardista que asocia la *vieja razón* con planteamientos caducos.

Protágoras descalificó de esa forma las diversas explicaciones del mundo que habían dado los filósofos de la naturaleza (Tales, Anaximandro, Parménides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito, etc.). Todas, aseguraba, se habían venido abajo con la tesis de Heráclito de que el único principio rector del Universo es el cambio, lo que le ponía a él mismo en la mejor de las situaciones para defender que no se diera nada por sentado. Por otro lado, su demagogia pretendidamente humanista se sintetiza en la frase: “El hombre es la medida de todas las cosas”, que merecería estar esculpida con letras de oro, sino fuera porque... lo que en realidad nos estaba queriendo decir el sofista es que *las cosas*, como exponente de lo objetivable, *serán lo que el hombre quiera que sean*. Más aún: sostenía que ha de ser la sociedad quien determine lo que es verdad, pues si nadie —eso *predicaba* él— puede aspirar a conocimientos ciertos, entonces lo único *fiable* es el subjetivismo, de lo que se deduce a su vez que los parámetros comunes sobre los que nos regimos han de ser necesariamente convenciones arbitrarias, adoptadas ya sea como resultado de una transacción (*consenso*) de las personas a partir de su asumida subjetividad, o bien, y esto es mucho menos defendible, como fruto de la *persuasión* de unos individuos sobre otros (no olvidemos que la mayoría de sus discípulos eran jóvenes con ambiciones de ocupar cargos políticos en la Atenas democrática de aquel tiempo).

Otro de los sofismas de Protágoras, relacionado con el anterior, es que “fueron las instituciones y convenciones las que elevaron al hombre sobre el nivel de las bestias”. Y contra esta segunda sentencia tampoco hay nada en principio que oponer, a condición de que... no se nos intente colar el mensaje soterrado de que el individuo debe todo a esas instituciones y ha de asumir que lo que ellas le digan en el presente o futuro será siempre bueno y *creíble*.

Frente a esta actitud, que adelanta en veinticinco siglos lo que a partir del último tercio del siglo XX se defendería como el *constructivismo social* del conocimiento, Sócrates se empeñó en sostener que la verdad está en la razón (que nos pertenece a todos y de modo especial a cada

uno) y no en lo que la colectividad donde vivimos tenga a bien decirnos que es. En otras palabras: que puede ser gratificante comprobar que el común de las personas tendemos a opinar de manera parecida, pero que eso ha de verse como resultado de la libre concurrencia de criterios que tienen por origen al individuo (el *único* autorizado por la naturaleza a pensar), lo que implica, de paso, disolver el prejuicio de que los demás, *por el hecho de ser mayoría*, siempre estarán en lo cierto.

Platón recogió de Sócrates el principio de razón universal, aunque hizo con ello lo mismo que con el supuesto carácter innato de las ideas: fue más allá de lo que le interesaba al maestro. Atribuyó el hecho de que todos los hombres poseamos una misma base razonadora a que compartimos un alma inmortal vinculada directamente con esa despensa celestial de prototipos en que fundamentó su filosofía. Y no se trataba de un enfoque que careciera de consecuencias, ya que si el Sócrates que creía en la razón universal *a secas*, necesariamente había de decantarse por la igualdad intrínseca de todos los seres humanos, el Platón que ponía el origen de todo en un más allá de nosotros, podía permitirse argumentar (como lo hizo en la *República*) que los hombres ni son iguales ni deben tener las mismas oportunidades de educación. Si se le hubiera preguntado si esto no lo creía injusto, tal vez habría contestado que sí, pero que no era él, sino los dioses, quienes lo habían preestablecido. Sócrates, en cambio, a quien le interesaba más el hombre que los dioses, sin que ello le impidiese calificar de *divina* nuestra facultad razonadora, jamás hubiera podido aceptar eso, pues lo que a él le maravillaba sentía que se hallaba aquí abajo, o al menos no precisaba en su desarrollo de *conjuros* celestiales. Cicerón lo vio así cuando unos siglos más tarde escribió que el *parlanchín* ateniense “hizo que la filosofía bajara del cielo a la Tierra, y la dejó morar en las ciudades y la introdujo en las casas, obligando a los seres humanos a pensar en la vida, en las costumbres, en el bien y en el mal”.¹⁵

De lo dicho se concluye que aunque la influencia del humanismo de Sócrates se aprecia con nitidez en los primeros escritos de Platón, no parece que su discípulo, a partir de cierto momento, siguiera la estela de sus principales enseñanzas. El cambio se produjo probablemente a partir del suicidio *inducido* del maestro. Lo injusto del proceso acusato-

¹⁵ GAARDER: *El mundo de Sofía*. Ediciones Siruela. 22 Edición. Madrid, 1996. Pág. 73.

rio, unido a las turbulencias que se apoderaron de la vida política ateniense tras la derrota frente a Esparta, indujo a Platón a buscar una vía propia en la que su idealismo se extrema en paralelo con su desprecio por la democracia. Sin embargo, y es aquí donde hay que apuntarle con el dedo, no reconoció abiertamente que había optado por *su* camino y continuó escribiendo *Diálogos* donde ponía en boca de Sócrates comentarios que a quien crea intuir lo esencial de la filosofía de éste, no dejarán de causarle sorpresa.

La consecuencia es que Sócrates ha tenido que cargar con *sambenitos* como el de haber introducido el intelectualismo en la filosofía occidental, esto es, una visión de la vida en la que se relega hasta casi desaparecer el valor de lo sensible mientras se hipertrofia la razón. Y la pregunta sigue siendo la misma: ¿tal orientación procede del feo y barrigudo charlatán conversador o hay que adjudicársela directamente al discípulo de hombros anchos, llamado por eso *Platón*?. Cabe inclinarse por esto último, pues no se antoja probable que Sócrates pudiera sentirse a gusto con semejante forma de ver las cosas, máxime si tenemos en cuenta que al definirse como un buscador de sabiduría, no podía dejar de estar abierto a todo lo que pudiera ser un estímulo en ese sentido, lo que exige aceptar *todas* las dimensiones de lo humano. Además, hay algo que a menudo pasa desapercibido, y es que Sócrates fue probablemente el primer postulador del inductivismo, que se distingue del deductivismo precisamente porque realza el valor de la experiencia como método de lograr conocimiento. Pues bien, alguien así ¿podía despreciar lo sensible?. No sería lógico. Más bien eso casa mejor con el idealismo de Platón, para quien la realidad no sólo no cuenta, sino que nunca podrá hacerlo porque se halla estigmatizada por el estado de *naturaleza caída* del que hablaban los pitagóricos y que él incorporó a su propia filosofía.

Este mito, al que Platón se refiere en repetidas ocasiones como la "Caída" del hombre, coincide con el sentido colectivo de culpa judío y del pecado original cristiano, y su efecto corrosivo sobre la deseable autonomía racional y moral de la humanidad ha sido enorme. Ha dado lugar a formularse cuestiones, no siempre desgraciadamente retóricas, del tipo: ¿Es el hombre un pecador que depende de la gracia divina? (como sostenía san Agustín). ¿Está incapacitado para conocer la verdad? (así completaban el argumento muchos de filósofos de la Baja Edad Media). ¿Es nuestra naturaleza tan deprimente y a menudo irra-

cional? (*según apuntarían luego los existencialistas*). ¿Necesitamos, en fin, toda clase de utopías salvíficas que nos rediman?. ¿Pasa esa redención porque el individuo pierda sus perfiles hasta desdibujarse en la masa monocolor del rebaño?.

Las esencias “reales” de Aristóteles

Es ese idealismo que desconfía de la naturaleza humana (en la que *naturalmente* se incluye *lo sensible*, como es verosímil que asumiera Sócrates) lo que Aristóteles se propuso superar sin dejar en mal lugar del todo a Platón. Su genialidad consistió en poner a rodar la noción de *universales*, a los que cabría definir como *ideas-madre*, sólo en un vago sentido platónicas, que nos permiten clasificar las cosas del mundo y entendernos cuando hablamos, por ejemplo, de *mesa* sin que importe al caso si ésta tiene una o cuatro patas, si es redonda, cuadrada u ovalada, grande o pequeña. Al contrario que su maestro, Aristóteles (384-322 a.C.) no fija estos conceptos en una mente divina, sino que los convierte en *esencias* reales captables por los hombres. Es la diferencia básica entre uno y otro, sólo intuida parcialmente por Averroes en los comentarios sobre Aristóteles que permitieron avivar el fuego de la filosofía en el siglo XII. Los universales son para Platón entidades suprahumanas, mientras que su discípulo los hace radicar en el entendimiento como abstracciones justificadas a partir de la *sustancia* o *esencia* de las cosas. Entre otras derivaciones, esta última visión implica que ya no hay un modelo celestial inmutable para cada cosa que vemos en el mundo, pues Aristóteles no necesita esa referencia primera para explicarse lo que ve. Su actitud es más bien la contraria: desde un planteamiento inductivo, o sea observando la realidad, comprueba que los objetos y criaturas no son *divinamente* singulares, sino que cabe agruparlos según la esencia que comparten. De este modo, si en Platón un gato y un tigre responden a dos prototipos perfilados de una vez para siempre por un creador divino, la filosofía aristotélica estaba ya en situación de avanzar lo que luego nos confirmaría la teoría de la evolución: que la naturaleza *compartida* del gato, el tigre, el leopardo e incluso el león, debe llevarnos a pensar que todos ellos tienen un origen común. De ello se sigue, y Aristóteles también lo entrevió, que las diferencias *formales* que observamos en esos animales indican que no hay modelos eternos, sino una realidad reconocible pero necesariamente mudable, o si se prefiere, *evolutiva*.

Por supuesto, el filósofo nacido en Estagira no tenía a mano a ningún *Darwin* que le ayudara a dar una explicación razonable de la variabilidad de las especies, así que sin salirse del ámbito de la metafísica en la que tan cómodo se hallaba su maestro Platón, llegó a una conclusión diametralmente opuesta. Su tesis fue que el mundo es susceptible de cambio porque obedece no tanto a causas primeras como a *causas finales*. Las ideas primigenias e inmutables de Platón dieron paso así a una especie de imanes situados en el límite de los tiempos que inducen a que las virtualmente infinitas formas apreciables en el mundo vayan hallando nexos comunes a medida que avanzan hacia el modelo *teleológico* (distante o lejano, en griego) por el que se sienten atraídas. Esto parece un platonismo puesto del revés, pero en realidad significó la apertura de la especulación metafísica hacia concepciones del mundo muy diferentes y que no se quedaban (como nunca ocurre en filosofía) en la mera abstracción, sino que tenían una traducción práctica en nuestra vida. En concreto, el abandono de la idea de inmutabilidad de las cosas, heredada por Platón de Parménides según hemos visto, llevó a Aristóteles a autoconvencerse de que una de los mejores actitudes *contemplativas* a las que puede entregarse el individuo dispuesto a ello, consiste en *analizar* la pluriforme realidad que le envuelve a fin de *tomar nota* de las características con las que se ofrece a nuestros ojos.

Las consecuencias de esa nueva disposición *científica* no podían hacerse esperar. Si en lo relativo a la organización social el idealismo de Platón conduce a *modelos* de sociedad inmovilistas y jerarquizados (su *República* es una dictadura férrea en la que no se educa a los trabajadores, las clases no pueden mezclarse y se favorece incluso la eugenesia para mantener la pureza de la élite gobernante), Aristóteles nos legó en cambio un análisis acabado de los pros y contras de las diferentes formas de gobierno, y concluyó que la tiranía es el peor de los regímenes políticos posibles. La condena en este caso llegó al extremo de legitimar la rebelión contra el gobernante que se arroge poderes ilegítimos o arbitrarios, lo cual, dicho en su época, bien puede pasar por una declaración incendiaria.

Similares distinciones encontraremos en cualquier otra importante perspectiva que tengamos en cuenta. En ciencia, por ejemplo, y a pesar de que Platón basaba en parte su teoría de las Ideas en ella (si hay leyes generales en la física, venía a decir, es porque debe haber principios universales para todas las cosas), parece claro que el idealismo no

favorece el conocimiento en la misma medida que está capacitada para hacerlo una concepción de la realidad, como la aristotélica, que parte de la premisa de que nada está escrito en letras del molde en el cielo y deduce a continuación que todo lo que podemos llegar a saber exige el minucioso estudio de lo que se pone al alcance de nuestros sentidos.

En este punto, Aristóteles era consciente de que a la hora de hacer ciencia no todo consiste en recopilar datos sobre la realidad, pues si sólo hiciera falta eso, el científico se convertiría en un mero coleccionista de detalles. No, llega el momento (que puede ser incluso al comienzo, como cuando se concibe una hipótesis y luego se intenta contrastarla a la luz de la experiencia), en que hay que recurrir a una serie de *indemostrables*, esto es, a juicios no empíricos pero, aun así, de obligada aceptación so pena de incurrir en el absurdo. Él aceptó, sí, que hay *perchas* intelectuales no relacionados con la realidad sensible, aunque pasó de largo sobre la cuestión de si su conocimiento es innato. De hecho, optó por fundamentar tales principios (*no contradicción, causalidad*, etc.) en la inteligencia, y más concretamente en la lógica, facultad ésta que tuvo el mérito de introducir en la filosofía occidental y nos animó a cultivar para que en verdad nos resulte útil.

Las “pértigas” del estagirita

El recurso (y en cierta forma *descubrimiento*) de la lógica fue una de las principales pértigas de que se valió Aristóteles para salvar el campo minado que había dejado tras de sí Platón, al permitirle unir dos planteamientos aparentemente reñidos como son *a)* la defensa de que la única realidad es la que se muestra variable y multiforme a los sentidos, y *b)* su aquiescencia a que hay ideas o conceptos de validez universal. ¿Cómo podía casarse una tesis con otra sin incurrir en contradicción o sin dar finalmente la razón a Platón en lo tocante a los modelos inmutables?. La solución a este *sudoku* intelectual fue genial en la medida que le hizo diáfana la única salida al laberinto en el que se había metido. Nos dijo que es compatible el hecho de que las cosas del mundo sean en sí mismas singulares con la posibilidad de que nuestro pensamiento establezca, en virtud de la lógica, relaciones entre ellas. Lo distintivo de esta tesis es que no tiene necesidad de salirse del marco de *este* mundo, pues tanto las *sustancias* (otro de los conceptos aristotélicos clave, equivalente a lo singular) como las asociaciones que apreciamos cuando se nos presentan en conjunto, son de hecho dos manifestaciones de la realidad, aunque lo segundo *sólo* esté en condi-

ciones de captarlo la mente. Aristóteles, sin embargo, fue cauto al decir esto, pues no quería que la teoría se le fuese de las manos y sirviera para justificar el idealismo de Platón. Ésa es la razón de que nos hable de sustancias *primeras* (lo estrictamente singular) y *segundas* (lo universal o mental), en lo que puede interpretarse como una llamada de atención a la conveniencia de que toda actividad intelectual tenga la precaución de no despegar mucho los pies del suelo. Su frase “no hay enfermedades, sino hombres enfermos” resume en pocas palabras el criterio que nos quería trasladar: que la enfermedad es algo real, pero sólo en la mente del médico, pues lo que en puridad existe son personas enfermas. Comprenderemos, pues, la diferencia fundamental entre Platón y Aristóteles si reparamos en que para éste las ideas no tienen un origen *extraterrestre*. Se trata sólo de concreciones conceptuales a partir de lo que la observación y la lógica llevan a concluir.

Otra de las famosas pértigas de Aristóteles fue la que le permitió superar el dilema representado por los pensamientos radicalmente opuestos de Heráclito (todo cambia) y Parménides (nada cambia, porque la realidad, la única que puede hacerlo, es sólo apariencia). Ya se ha comentado que Platón pretendió resolver este problema con su teoría de las Ideas, donde la realidad de todo lo singular o existente se remite en última instancia a prototipos únicos y perennes, aunque corruptibles en su *replicación* mundana, cuyo diseño definitivo es obra de un principio divino creador. El alma sería capaz de retener la configuración de esas esencias inmortales, pero a Aristóteles le parecía absurdo este planteamiento, pues no creía que en nuestra alma o mente haya nada innato más allá, si acaso, de esa serie de *a priori* (detrás de cualquier efecto siempre habrá una causa, algo no puede ser una cosa y su contraria, todos somos mortales, etc.) que conforman el sustrato de la lógica. ¿Qué podía decir entonces para salvar la contradicción manifiesta entre la diversidad mutable de Heráclito y *lo uno* invariable de Parménides?. La respuesta a ello estuvo también a la altura de su preclara capacidad, y se resume en la distinción que hizo entre *potencia* y *acto*. Las cosas cambian de hecho (*en acto*) no porque carezcan de algo fijo y estén sujetas por tanto a una transformación continua e inexorable, sino porque entre sus propiedades constitutivas está la posibilidad de hacerlo. Por ejemplo, la luz tiene la virtualidad de *actualizar* (o de dar *forma*, como decía él) a los colores que permanecen en estado de potencia en la materia. Asimismo, una crisálida llega un día que se

convierte en mariposa porque en el huevo inicial ya se hallaba la potencialidad de llegar a serlo.

Donde Aristóteles quería llegar con esta teoría es al *punto medio* que caracteriza a su filosofía, es decir, a dar con una explicación que huyera de extremismos simplificadores. En definitiva, acepta el cambio pero a condición de que la idea de éste no anule el *sustento* de lo real. Lo que nos dice es que en todo movimiento o cambio siempre hay algo que permanece, ya que si no fuera así, más que de mutación habría que hablar de aniquilación. Las sustancias estarían compuestas por dos *co-principios* que se necesitan mutuamente: la *materia primera* (lo común a todas las cosas materiales, perenne y meramente potencial) y la *forma sustancial* (equivalente a la *naturaleza* de los elementos que reconocemos como tales: un caballo, un avión, un libro, etc.).¹⁶ La posibilidad de transformación se encierra ya de modo proteico en la *esencia* de las sustancias: la de los équidos, por ejemplo, puede manifestarse en un potro llamado a ser caballo, o adoptar la forma de animales con rayas que nunca han sido domesticados, a los que llamamos cebras... Por lo demás, se torna evidente en los aspectos más contingentes o circunstanciales de las cosas. Aludimos con ello al concepto aristotélico de *cambio accidental*, que es el que tiene lugar en aquellas propiedades de los objetos expuestas de por sí a modificación: las relativas a las condiciones de cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición... Por cierto, que entre estas propiedades de las sustancias susceptibles de generar cambios a la vista incluyó otra muy peculiar: la *pasión*.

¹⁶ La unión entre materia y forma sustancial (no olvidemos que el concepto de forma para Aristóteles es sinónimo de esencia, y no de cualidad) es lo que se conoce con el nombre de hilemorfismo o teoría hilemórfica.

1.2. Tomás de Aquino y Ockham: un debate para el futuro

El mérito del principal representante de la escolástica, Tomás de Aquino (1225-1274), consistió en darse cuenta de que el Aristóteles que había comenzado a difundirse en Europa occidental a partir del siglo XII no era el auténtico, al estar contaminado de un platonismo al que era en gran medida ajeno y que introducía en su pensamiento una *confusión* entre lo material y espiritual muy al gusto del panteísmo. Junto a la virtud de procurar una aproximación al filósofo genuino, el de Aquino tuvo también la *valentía* de emprender una labor muy osada para aquel tiempo, cual era hacer compatible la valoración aristotélica de la realidad sensible con la síntesis teológico-filosófica cristiana. En esta misión tuvo que imponerse a los recelos que la idea del sabio griego, tal como había llegado a través de Averroes, despertaba en muchos teólogos, y especialmente entre los franciscanos, una orden monacal que entonces rivalizaba con la suya (los dominicos) a la vanguardia del pensamiento escolástico. Para ello, lo primero que hizo el fraile de origen italiano fue mostrar que el averroísmo no hacía justicia al Aristóteles real, si bien en este empeño se quedó corto, pues como antes le había sucedido a su maestro Alberto Magno, no pudo sustraerse por entero a los numerosos elementos platónicos incrustados —por mano interpuesta— en la obra de su pensador clásico favorito. Tampoco fue inmune, de otro lado, a la gran influencia que en la teología cristiana ejerció desde el siglo V san Agustín, a quien hay que hacerle responsable tanto de la *cristianización* definitiva de Platón como de haber mantenido viva la teoría de las Ideas bajo la nueva denominación de “ejemplarismo”.

Todo esto encontró reflejo en el pensamiento de Tomás de Aquino. Sin ir más lejos, la influencia platónica se pone de relieve en la justificación de una de las principales aportaciones por las que sería reconocido: la defensa de una *ley natural* que está por encima de las convenciones de los hombres, tanto de las que parecen justas como, no digamos, sobre las que se cierne la sombra de la iniquidad. El profesor de la Universidad de París legitimó este principio por “la participación de

la ley eterna en la criatura racional”,¹⁷ lo que es un modo muy directo de remitir a Platón una teoría cuyo valor bien puede refrendarse sin necesidad de acudir al idealismo *reaccionario* del fundador de la Academia. La ley natural tiene a su favor haberse convertido desde entonces en uno de los más sólidos argumentos contra la injusticia. Por ejemplo, quienes abogaron por los derechos de los indios en la América que se descubriría un par de siglos después, se basaron en ello, y así hasta llegar a la Declaración Universal de los Derechos del Hombre (ONU, 1949), en cuya gestación jugaron un destacado papel neotomistas como el francés Maritain. Sin embargo, y es donde queremos ir, no parece que haya necesidad de ser platónico para estar de acuerdo con el concepto de ley natural y su extensión más propia: los *derechos humanos*. De hecho, se puede defender desde postulados socráticos (a todos los hombres nos iguala la búsqueda de conocimiento, es decir la razón) o aristotélicos (debemos respeto al otro porque es, cuando menos potencialmente, igual a nosotros).

Lo más fundamental, en todo caso, de la obra del *Buey* (sobrenombre con el que conocían a Tomás de Aquino sus alumnos parisinos, por su gran corpulencia y ademanes tranquilos) es que se esforzó en hacer una filosofía capaz de andar por sí misma. Él era religioso, claro está, pero creía que su fe no debía apelar a consideraciones mágicas o estar basada en el misticismo, sino que tenía que ser compatible con la razón. A ello se aplicó con tesón, y de un modo tan entregado que produce la impresión en quien se acerca a él de estar ante un pensador creyente, sí, pero de una honradez extraordinaria para los estándares intelectuales de su época.

La inclusión de Aristóteles en la órbita de la religión cristiana, como ocho siglos antes había hecho san Agustín con Platón, se vio favorecida, por otra parte, por lo que quizá sea la única (o al menos la más relevante) concesión del *estagirita* al espiritualismo: la presunción de que en la naturaleza hay un “intelecto agente” o principio activo encargado de *vivificar* la pasividad de la materia. Es verosímil que Aristóteles llegase a semejante conclusión tras comprobar que la leche —que es líquida— se transforma en algo sólido como el queso, que el mosto dulzón de la uva da lugar al vino o que del mismo queso o del cadáver de un animal dejado a la intemperie emerja a los pocos días una legión de

¹⁷ *Op. cit.* 8. p. 310

repugnantes gusanos. Su mentalidad procientífica distaba todavía de concluir (entre otros motivos porque no contaba con medios para averiguarlo) que no es ningún espíritu el que opera tales cambios, sino la labor de fermentos y modos de vida ya previamente actuantes, como es el caso de las bacterias y demás microorganismos que acompañan a los seres vivos.

Ya hemos visto que Averroes tomó buena nota de esta idea (que no es desde luego de las más significativas de Aristóteles), lo que le facultó para incluir al sabio griego en la estela del vago misticismo que transpiraba la filosofía platónica según había llegado a sus manos. La fuerte pujanza en el siglo XIII del llamado averroísmo latino en la Universidad de París, predispuesto a explotar esa vena panteísta de Aristóteles, unido al debate en gran medida estéril en torno a abstracciones como el *esencialismo*, hicieron el resto, es decir, crearon las condiciones adecuadas para que el componente racional de la filosofía aristotélica (su aportación más capital, sin duda) se difuminase en lo que era pura, y a menudo absurda, metafísica.

La mención al esencialismo guarda relación con la teoría ontológica, antes comentada, mediante la que Aristóteles quiso resolver por su cuenta el viejo dilema entre Parménides y Heráclito. En sí mismo, este término alude a una operación del entendimiento consistente en capturar la especificidad de cada cosa como paso previo a su conocimiento cabal, pues es claro que en un mundo tan variado en todos los órdenes, nuestra mente se siente inclinada a ponerse a trabajar para tener criterios que permitan asumir ese alud de datos sin sentirse sofocada por ello o no dejarse confundir por las apariencias. Eso es, en resumen, la tesis de las esencias defendida por Aristóteles, sobre la cual ya dijimos también que tuvo la precaución de tenerla por una manifestación del pensamiento imposible de ser ejercida autónomamente sin asociarla a la *realidad primera* de los elementos singulares que se ofrecen a nuestra naturaleza sensible.

Pero los escolásticos que continuaron la imponente labor de Alberto Magno y Tomás de Aquino, no siempre tuvieron el buen juicio de éstos. A la hora de abordar la definición de las sustancias desde el prisma del esencialismo, muchos de ellos se dejarían enredar (al parecer con gusto, dada la fruición especulativa a que se entregaron) en sutiles disquisiciones donde algo tan equilibrado, incluso en su complejidad, como lo sugerido al respecto por el griego, volaba y volaba hasta convertirse en

un inflado globo conceptual que a poco que se le dejase fijaba su trayectoria hacia el reino de las ideas de Platón.

Uno de los debates más improductivos que se suscitaron en torno al esencialismo fue si la definición de las cosas *obliga* a Dios, esto es, si su omnipotencia se ve en cierto modo limitada por la necesidad de acatar la lógica que nuestra mente observa en el mundo. Los escolásticos jamás pudieron ponerse de acuerdo, aunque es fácil imaginar las alambicadas discusiones que mantuvieron al respecto. En cambio, cruzando el Canal de la Mancha, en la Universidad de Oxford, hubo un franciscano (la mención a esta orden no es ociosa, como luego veremos) que cortó por lo sano y dijo claramente lo que pensaba: que Dios se caracteriza por su voluntad omnimoda, y que por tanto no puede dársele por atado a la lógica de los hombres. Ésta era la conclusión metafísica, aunque de ella se derivaba una potente bomba de relojería para las aspiraciones de conocimiento de los humanos, pues el planteamiento de Guillermo de Ockham (1280-1349), que así se llamaba el monje aludido, era que, consecuentemente con su tesis primera, en el mundo sólo hay elementos singulares y todo lo demás, incluidas las abstracciones a las que nos lleva la lógica, cae dentro del ámbito de la arbitrariedad.

Ockham es una de esas figuras históricas con inmejorable *cartel* que no se sabe muy bien qué méritos especiales han hecho para merecerlo. O sí se sabe: su buena imagen tiene mucho que ver con que se le considera un adelantado del empirismo moderno, o sea de la teoría del conocimiento que cifra exclusivamente en la experiencia lo que podemos llegar a saber de la realidad. Como él no creía que la lógica aristotélica sirviera de ayuda en tal cometido, lo fió todo al análisis del *caso por caso*, es decir, a la inducción, porque si las cosas no tienen esencia y por tanto nuestra mente no puede ayudarnos a la hora de establecer relaciones más o menos apriorísticas entre ellas, entonces seguramente lo único que nos queda es convertirnos en una especie de recolectores de *hechos*. No obstante, el problema que plantea este método de conocimiento cuando se lleva al extremo es que en algún momento de esa actividad recopiladora de datos hay que *fijar criterio*, y si ahí la lógica no sirve, ¿qué alternativa queda?

El crédito de Ockham se debe a que su óptica preempirista se ha juzgado a lo largo de la historia, en particular a partir de la Ilustración, como un eficaz antídoto contra los excesos del racionalismo encarnado en filósofos como Leibniz y Spinoza, creadores ambos en el siglo XVII de

sendos sistemas metafísicos que lo fiaban todo a postulados absolutos y, huelga añadir, inverificables. A su vez, se la ha presentado como un defensor de la autonomía de la filosofía frente a la teología. Sin embargo, a este franciscano (la orden a la que pertenecía ha estado de siempre muy influida por el agustinismo, que es en gran parte, ya se ha dicho, la versión cristiana de Platón) parece más adecuado juzgarle como un teólogo preocupado mayormente por defender la omnipotencia y libertad de Dios¹⁸ frente al riesgo, eso creía él, que para tales atribuciones divinas suponía la teoría de las esencias universales. En lo cual no fue original, pues antes que él ya lo había sostenido de forma parecida Juan Duns Scoto (1216-1308), franciscano también y contemporáneo —además de gran rival— de Tomás de Aquino.

En verdad, lo que el inglés Ockham y el escocés Scoto rechazaron, incluso visceralmente, fue la pretensión de la escolástica de conciliar fe y razón, ante la sospecha de que por ese camino la última dejaba sin base a la primera. Pero si fe y razón no pueden ir unidas, la única opción que resta es disociarlas y otorgar fundamentos exclusivos a cada una de ellas. De ahí que Ockham haya sido visto como un postulador de la independencia de la razón, cuando si ello es en alguna medida cierto, también lo es que dio pábulo al fideísmo, es decir, a que para creer no hacen falta más *razones* que la fe misma, tal como luego sostendría Lutero.

El religioso británico abominaba del intento de Tomás de Aquino de *demonstrar* a Dios. ¿Quién es el hombre, se preguntaba, para llegar a tal osadía?. Según él, la existencia de Dios sólo es cuestión de fe, y si se cree en él, entonces hay que ver el mundo no como algo racional en esencia, sino como una caprichosa emanación de su voluntad divina. El hombre queda así a merced de un contingentismo ante el que sólo cabe una actitud de sumisa aceptación que no favorece el desarrollo de la responsabilidad individual, pues si lo que hay es lo que Dios quiere, de eso se concluye que lo que una persona haga, sea bueno o malo, probablemente no haya podido ser de otra manera, al depender todos nuestros actos de los designios inescrutables de la voluntad divina. En este sentido, llegó a decir, haciéndose eco de lo que Scoto ya había sostenido tiempo atrás, que el ateísmo, el robo o el adulterio son malos

¹⁸ *Op. cit.* 8. p. 353

porque no le agradan a Dios, pero que muy bien podrían ser loables de haberlo previsto así la Providencia.¹⁹

La consecuencia de semejante abandono en manos del destino, por muy divino que éste sea, resulta obvia. *Todo lo que necesito es tener fe* sería a partir de ese momento uno de los *mantras* favoritos, impulsado luego por el protestantismo, para salir del paso ante situaciones existenciales comprometidas, lo que suponía romper con la *vieja filosofía* cristiana de la escolástica, según la cual la dimensión religiosa debe ser compatible con la razón.

La nueva orientación llegó al límite de proclamar que la fe ha de aceptarse aunque nos parezca absurda, una tesis que andando el tiempo harían suya también las iglesias *reformistas*. Por contra, y pese a albergar tanto en su doctrina como en la práctica religiosa otros *vicios* que el protestantismo intentó corregir, la Iglesia católica siempre mantuvo que la fe no puede ser absurda o irracional, incluso en aquellos supuestos que tienden a exceder la capacidad humana de comprensión. Ésa había sido, en efecto, la tesis intelectual de Tomás de Aquino, a quien la institución eclesiástica terminó por concederle los títulos de santo y doctor en prueba de que compartía su *magisterio*.

Extraños fundamentos para el empirismo

Lo que resulta un tanto paradójico es que con semejante disposición mental, el ockhamismo favoreciera el desarrollo de la ciencia. Sin embargo, es un hecho que fue así, y hay que atribuirlo a dos motivos principales: el primero es que al proceder a la separación entre fe y razón, liberó a ésta de cualquier conformismo relacionado con el convencimiento, de que después de todo, el camino ya está trazado (por Dios) y no hay mayor prisa en corroborarlo; mientras que el segundo tiene que ver con el énfasis puesto en que si el mundo natural responde a una radical casuística, en virtud de la cual no es posible tener concepciones previas y permanentes sobre nada de lo que ocurre en él, entonces lo único que nos resta es, tal como se ha apuntado, ponernos manos a la obra y convertirnos en curiosos natos, o lo que es lo mismo, en *coleccionistas* de datos (aunque sin la lógica que servía de ayuda a Aristóteles para extraer conclusiones).

¹⁹ AYLLÓN, IZQUIERDO y DIAZ: *Historia de la Filosofía*. Ed. Ariel. 3ª Edición. Barcelona, 2004. Pág. 149.

Apenas unos cuantos años después de que viviera Ockham, estas premisas ya habían dado lugar a una actividad científica de la que fueron representantes destacados Juan Buridano, Nicolás de Oresme y Alberto de Sajonia. Los tres estaban influidos por el franciscano de Oxford y se mostraron muy críticos con la física aristotélica, a la que consideraban en exceso deductiva. Entre sus aportaciones más sobresalientes (llevadas a cabo en la segunda mitad del siglo XIV) cabe reseñar la teoría del “impetus”, de Buridano, donde se concibe el movimiento recurriendo a la idea de fuerza, tan útil luego en el desarrollo de la ciencia moderna.

No obstante, y aun aceptando que las nuevas ideas²⁰ se tradujeron en un impulso de la ciencia, da la impresión de que algo falla cuando se es capaz de convivir con una actitud tan *esquizoide* en la que se mezcla voluntad de conocer e irracionalismo religioso (que es una de las variadas formas de manifestar falta de *fe* en la razón). Quizá se pueda hallar en esa incoherencia, desde entonces jamás resuelta, la clave de la desconfianza que sentimos muchas personas acerca del grado de responsabilidad en la actividad científica, un recelo que está cimentado en la convicción de que algunos de sus desarrollos distan de ser sensatos en cuanto a las consecuencias que puedan tener para el bienestar e incluso la continuidad futura de la especie. De otro lado, también explicaría hechos tan sorprendentes como que en Estados Unidos, donde seguramente la ciencia ha logrado sus mayores progresos, una parte significativa de su población y algunos –se supone que muy pocos– científicos hacen valer aún el mito de la creación según se narra en la Biblia.

El franciscano inglés no fue el primero ni el único en reaccionar contra el racionalismo especulativo en que había degenerado la docencia en la Universidad de París. Ya hemos mencionado la función precursora que cumplió Scoto. Y no estuvo solo. Antes o a la par que el escocés, otros profesores de Oxford, como el obispo Lincoln Robert Grosseteste (1175-1254) o Roger Bacon²¹ (1210-1292), también habían defendido el valor de la experiencia como método de conocimiento y contribuyeron, por

²⁰ A partir de entonces hizo fortuna la expresión “La navaja de Ockham”, alusiva a que su filosofía suprimía un gran número de clasificaciones conceptuales metafísicas procedentes de Aristóteles, como las de *materia y forma*, *esencia y existencia*, *potencia y acto*, etc., para colocar en su lugar una metodología simplificadora de base empirista.

²¹ Resulta curiosa la asociación entre este apellido británico y la experiencia como fuente de conocimiento: es obligado recordar al protoempirista moderno Francis Bacon, quien vivió a caballo de los siglos XVI y XVII y tanto influiría en la filosofía de Locke.

tanto, a poner las semillas de lo que luego, a partir del siglo XIV, comenzaría a despuntar como los primeros brotes del empirismo moderno.²² Una característica importante común a la mayoría de ellos, y de algún modo contradictoria con lo anterior, era que tenían a la matemática por la puerta de entrada al saber,²³ lo cual bien puede ser visto como un anticipo del importante papel que jugaría luego esta ciencia *pura* en la filosofía cartesiana. Por lo demás, es sintomáticamente revelador del carácter científico de estos filósofos el que en *Epístola de Secretis operibus artis et naturae*, Roger Bacon profetizara los avances técnicos²⁴ que verían los siglos posteriores: previó entre otras cosas que los barcos se moverían por medios mecánicos, que llegaríamos a volar y bajar hasta el fondo de los mares con la ayuda de máquinas, que levantaríamos enormes pesos sirviéndonos de los instrumentos adecuados, que se construirían puentes sin soportes y dispondríamos de vehículos para viajar a gran velocidad...

Ockham, pues, no estuvo solo. Lo prueba el que contara con sólidos apoyos en toda una institución educativa como era ya en el siglo XIV la Universidad de Oxford. Sin embargo, también es verdad que logró constituirse en piedra de toque por la beligerancia y radicalismo que opuso a quienes se declaraban (ya hemos visto que algo infundamente) seguidores del realismo aristotélico. Y su función de referente continuaría viva en el futuro. Es más, la "vía moderna" (así se refirieron los ockhamistas a su propia filosofía, en un intento claro de descalificar la *antigua* o escolástica) ha tenido repercusiones hasta nuestros días. Fue el currículo académico exigible en la mayoría de las universidades de aquel lejano siglo, influiría luego en Hume y en todos los empiristas británicos, de éstos beberían los enciclopedistas franceses... Hasta llegar de un salto al siglo XX, cuando su ascendencia se hizo palpable de una u otra forma en el pensamiento *anglosajón* (desde el pragmatismo norteamericano a la filosofía analítica de Russell, el neopositivismo del Círculo de Viena o la filosofía del lenguaje preconizada por Wittgenstein) y también en el llamado *continental*, donde influyó en los estructuralistas y, *de rebote*, en la corriente relativista autobautizada como "posmodernismo".

²² *Op. cit.* 8. p. 252

²³ La matemática es abstracta y apriorística, mientras que la actitud empirista radical no desea salirse del ámbito de la experiencia. De ahí la *aparente* contradicción.

²⁴ *Op. cit.* 8. p. 257

En su momento aludiremos a todo ello. Ahora seguimos todavía en el siglo XIV, distinguido por ser un período de la historia en el que las personas más cultas de Europa creyeron percibir que no servían las certezas absolutas de la teleología medieval ni tampoco la razón que intentó brillar con luz propia merced a pensadores como Tomás de Aquino. Tras el fulgor del siglo XIII, el incipiente racionalismo de los escolásticos se había venido abajo antes de que la *vía moderna* abierta por Ockham hubiera tenido tiempo de *inventar* una lógica formal que sustituyese a la que daba cobertura al realismo aristotélico, y el resultado de ello fue un panorama cultural que no invitaba al optimismo. Si hubiera que concretar las principales pulsiones intelectuales que latían en las mentes de los hombres más preparados de la época, éstas no irían más allá de un cierto escepticismo metafísico que, sin embargo, se hacía compatible con una exaltación de la fe y el determinismo *caprichoso* de Dios sobre el mundo. El principal revulsivo era quizá la crítica airada del papado y consecuente reivindicación del poder *temporal* de príncipes y reyes, al que en otra muestra de desconcierto se quería revestir con poderes espirituales.

Por diversas, entre ellas el mazazo que supuso en la confianza colectiva el que casi tres de cada diez europeos murieran por la peste bubónica²⁵ que asoló al Continente a mediados de siglo, o el escándalo de haber dos cortes pontificias, el siglo XIV es un período de decadencia en muchos aspectos, incluido el cultural y, más específicamente, el filosófico. Pocas síntomas resumen mejor el estado de *alelamiento* de los hombres de ese siglo que el auge de las actitudes y doctrinas místicas, un tipo de espiritualidad que, por cierto, encontraba respaldo en los presupuestos avanzados por Ockham. (...)

Continúa en edición completa

²⁵ La también llamada *peste negra* (porque se manifestaba en bubones o hinchazones de color negro azulado) viajó al parecer hasta el continente europeo, procedente de Asia central, a bordo de barcos genoveses. La causa directa fueron ratas infectadas que a través de sus pulgas transmitieron la bacteria a la población humana. Los primeros síntomas comenzaron a manifestarse en 1348 y el pico de la epidemia tuvo lugar en 1350. La población de Europa, que en 1340 se calculaba en más de 70 millones de habitantes, apenas sobrepasaba los 50 en 1451. Durante los siguientes siglos la enfermedad permaneció endémica, y desapareció gradualmente a partir de 1670, año de *la Gran Plaga* de Londres.