

EL ESPÍRITU DE LA FILOSOFÍA MODERNA EN SUS RASGOS ESENCIALES

Leopoldo Prieto López LC. Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (Roma) / Instituto Superior Estudios Teológicos San Ildefonso (Toledo)

Resumen: Este artículo pretende poner de manifiesto del modo más unitario posible cuáles son los grandes principios de los que procede la filosofía moderna. Después de considerar en general los puntos posibles de partida de la filosofía (mundo, yo, Dios), se constata que la filosofía moderna ha elegido como principios desde los que comenzar su andadura el yo (sobre todo en Descartes) y el absoluto (especialmente en Spinoza y el idealismo). Posteriormente el artículo se dedica al análisis detallado de cada uno de los aspectos contenidos por estos principios que han configurado el pensamiento moderno como una reflexión antropocéntrica, mecanicista y deísta.

Abstract: This article tries to show, in the most clear and unitary way, the great principles which modern philosophy proceeds from. After first considering the great points of departure for philosophy (World, I and God), it is revealed, that modern philosophy has chosen from these themes the "I", as foundation from which it begins its course (evident in Descartes) as well as the absolute (in Spinoza and Idealism). As next step a detailed analysis is undergone of all the aspects contained in these principles, to reach to the conclusion, that modern thought is anthropocentric in the way that it confronts the problem of the "I", mechanistic in its vision of nature and deistic in its explanation of God.

Las grandes áreas de la realidad de las que la filosofía se hace cargo son tres: el mundo (o la naturaleza física), el hombre y Dios. Kant estudia estas áreas (que considera no como objetos reales, sino como ideas de la razón) dentro del análisis crítico de la metafísica realizado en la Dialéctica trascendental, que constituye la segunda parte de la Lógica trascendental de la Crítica de la razón pura. Esta clasificación de los objetos de la filosofía no es original de Kant. Aparece ya en 1719 en una obra alemana de Wolff, titulada Pensamientos racionales sobre Dios, el Mun-

do y el alma de los hombres¹. Algunos años después el mismo autor lleva a cabo una sistematización de las ciencias en su *Lógica*² de acuerdo al triple objeto de la filosofía. Precedida por la lógica, como ciencia propedéutica, la filosofía se divide en teórica y práctica. La práctica se refiere al estudio de las acciones libres del hombre. La filosofía teórica se compone de ontología o metafísica general (que estudia las cosas en general) y de metafísica especial, que, a su vez, está constituida por la psicología (estudio del alma), la cosmología (el estudio del mundo) y la teología racional (referida al estudio de Dios y sus atributos).

Admitido, pues, que la filosofía especulativa se integra por estos tres objetos, hay que considerar ahora el hecho de que en la filosofía moderna cada uno de ellos ha sido empleado como punto de partida de la reflexión filosófica. De la elección de uno u otro de estos objetos como punto de partida de la filosofía dependen en gran medida las profundas diferencias que se encuentran en la mayor parte de las escuelas y corrientes del pensamiento moderno.

1. El punto de partida de la filosofía: una caracterización previa de las diversas escuelas de pensamiento

Los sucesores de Tomás de Aquino (o si se prefiere los seguidores de la filosofía inspirada en Aristóteles), considerando que el primer objeto de conocimiento humano es el ente sensible, comienzan el estudio de la filosofía a partir del mundo (que no es otra cosa que el conjunto de los entes sensibles). Sólo en un segundo momento estudian al hombre, en cuanto éste toma conciencia de sí mismo reflejamente, al conocer las cosas físicas. Estos autores admiten, por tanto, que el conocimiento humano del ente sensible es condición necesaria para el conocimiento propio, de manera que sin aquél no tiene lugar éste. Ulteriormente, como causa incausada (o causa absoluta) tanto del ente sensible como de sí mismo, se conoce la existencia de Dios y algunos de sus atributos racionalmente accesibles. Así pues, el iter del proceso cognoscitivo del hombre tiene exactamente la siguiente dirección: comienza en el mundo (conocido directamente), prosigue en el propio yo (conocido reflejamente) y se concluye con Dios (conocido causalmente). Éste, en realidad, es un modo de pensar

¹ El título original completo de la obra es *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Frankfurt-Leipzig 1719.

² Cf. *Philosophia rationalis sive Logica metodo scientifica pertractata*, Frankfurt 1728.

característico de la filosofía clásica³, pero no ha dejado de tener seguidores en todas las épocas, incluida la edad moderna, aunque en ella no haya sido el predominante. El caso de F. Bacon, un autor ya moderno, que hace suya esta doctrina, lo indica claramente⁴.

La gran mayoría de los autores modernos, en cambio, incluyendo en este grupo tanto a los racionalistas como a los empiristas, estiman que el conocimiento se inicia a partir del yo mismo. El yo se aprehende a sí mismo en primer lugar, antes de venir en conocimiento de las cosas. Posteriormente el yo descubre en su interior bien ideas (cogitata), bien impresiones sensibles procedentes del exterior. Estas ideas e impresiones indican una realidad cuya existencia no puede ser afirmada inicialmente más que de un modo problemático, porque una cosa son las ideas (o impresiones) y otra bien distinta son las cosas (con las que aquéllas deberán guardar alguna relación, aunque todavía no se sepa qué tipo preciso de relación). De ahí que una de las tareas más arduas del filósofo moderno (o más exactamente, del filósofo que acepta como punto de partida de la filosofía la conciencia) consiste en demostrar la existencia de las cosas. ¡Demostrar la existencia de las cosas! He aquí uno de los motivos de escándalo de la filosofía moderna. Nadie antes de Descartes había pretendido demostrar la existencia de aquello que se conoce directamente con evidencia. La necesidad de demostrar la existencia de las cosas físicas es la contrapartida que el idealismo debe pagar cuando previamente “niega la realidad o declara imposible la existencia de los objetos [...] fuera de nosotros”⁵. En definitiva, en palabras de Kant, “no admitir la existencia de las cosas fuera de nosotros sino por fe” es “el escándalo de la filosofía y de la razón universal humana”⁶. Naturalmente el cambio profundo de espíritu introducido por Descartes en la filosofía ha trastocado

³ Entiendo aquí por *filosofía clásica*, para los fines de este artículo, la síntesis filosófica sustentada en el patrimonio perenne de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino.

⁴ Es significativa a este propósito la doctrina contenida en su obra, *De dignitate et augmentis scientiarum*. III, 1: “Philosophia autem Objectum triplex est: Deus, Natura, Homo. Et triplex itidem Radius Rerum. *Natura* enim percutit intellectum *Radio directo*; *Deus* autem, propter medium inaequale (Creaturas scilicet) *Radio refracto*; *Homo* vero, sibi monstratus & exhibitus, *Radio reflexo*. Convenit igitur partiri Philosophiam in Doctrinas tres: Doctrinam de Numine, Doctrinam de Natura; Doctrinam de Homine”.

⁵ *KrV*, B 274.

⁶ Cf. *KrV*, B, *Vorrede*, XXXIX: “Der Idealism mag in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden (das er in der That nicht ist), so bleibt es immer *ein Skandal der Philosophie* und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unsern inneren Sinn her haben) bloß auf Glauben, annehmen zu müssen und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können”.

desde entonces el significado de nociones tan fundamentales para la filosofía como son: evidencia, certeza, mostración y demostración, pensamiento, realidad, etc. Estos cambios tienen su origen en la elección de un nuevo punto de partida para la filosofía: el cogito. Léase, si no, la sexta Meditación para confirmar cuanto se ha dicho sobre este radical cambio de orientación filosófica⁷, que, es como muy bien se ha dicho, la “revolución copernicana de Kant” antes de Kant⁸. Y si es posible, léase igualmente la Primera Introducción a la doctrina de la ciencia de Fichte: se advertirá que la llamada por éste deducción de la conciencia no es sino el intento cartesiano, debidamente puesto al día, de demostrar (o, en sentido kantiano, de justificar) la existencia del mundo a partir del yo⁹.

Lo importante, en cualquier caso, es advertir que con este tipo de filosofía el centro de gravedad se ha desplazado del mundo a la conciencia. Es lo que Kant, ciento cincuenta años después de Descartes, llamará, como se ha indicado ya, el “giro copernicano” de la filosofía, es decir, aquella transformación consistente en hacer depender de la conciencia la constitución de los objetos¹⁰ y no al revés, como indica el sentido común. Descartes y Locke, los más autorizados representantes de esta segunda manera de entender el inicio y el iter de la filosofía, se diferencian en diversos aspectos, pero coinciden en que en sus respectivas filosofías el punto de inicio es puesto en un hecho de conciencia. En Locke, por ejemplo, la defensa del “principio de inmanencia” (que es la consecuencia resultante de poner en la conciencia el punto de partida de la filosofía) adquiere las dimensiones de una confusión colosal: los términos idea y cosa se intercambian perfectamente como sinónimos. La filosofía moderna, pues, como heredera de estos grandes autores, puede ser caracterizada como una filosofía de las representaciones de un cogito, sean éstas de naturaleza intelectual (ideas) o sensible (impresiones). Racionalismo y empirismo son más afines entre sí de lo que prima facie puede parecer. Autores como Locke y Hume, filósofos pertenecientes a la escuela empirista, dan buena prueba de ello. Con Berkeley esta escuela llega a unas cotas insospechadas: todo lo que existe en la realidad son ideas pensadas y espíritus (divino y creado) pensantes. El mundo desaparece y se trans-

7 R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, A.T., VII, 71-90.

8 Cf. H. J. DE VLEESCHAUWER, *Wie ich jetzt die Kritik der reinen Vernunft entwicklungsgeschichtlich lese*, en *Kant-Studien* 54 (1963), 351-368.

9 Cf. J.G. FICHTE, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, en *J.G. Fichtes sämtliche Werke* (hrsg. I.H. Fichte), Bd. I, 417-449.

10 Kant, que es cauto y no quiere provocar las sospechas de sostener el idealismo radical, como algunos años después se le reprochará, dice *objetos* (inmanentes a la conciencia) y no *cosas* (transcendentes, y en cuanto tales, incognoscibles).

forma en ideas. El mundo es ya únicamente mundo pensado.

Finalmente, una tercera escuela, el idealismo propiamente dicho, partiendo de lo afirmado por Descartes y Locke, avanza ulteriormente y profundiza en sus exigencias. El yo es inicialmente sólo conciencia de sí mismo. Pero, encontrando en su interior determinados contenidos de conciencia, se debe explicar causalmente su procedencia. Si Descartes (en el libro sexto de las *Meditationes de prima philosophia*) y Locke (en el libro IV del *Essay of Human Understanding*) consiguen tras un fatigoso esfuerzo reconquistar demostrativamente (en sentido inverso de la causalidad real) la realidad del mundo exterior como fundamento de las representaciones, el idealismo en cambio adscribe este origen a la acción (desconocida por el sujeto empírico, pero que se puede descubrir por análisis filosófico) del yo sobre sí mismo. Ahora bien, este yo, filosóficamente descubierto como causa de las representaciones (tanto intelectuales como sensibles), no se escribe ya con minúscula. Es el Yo absoluto o simplemente el Absoluto, con el que el hombre guarda una afinidad tal que no llegaría a constituirse en Absoluto si faltase la mediación humana. En definitiva, el idealismo, siguiendo los pasos de Spinoza, inicia la andadura de la reflexión filosófica partiendo de Dios, descubriendo después al hombre y finalmente la naturaleza. Se atribuye a Spinoza la siguiente afirmación, que expresa muy bien lo que acabamos de decir: “Los escolásticos empezaron a filosofar a partir de las cosas; Descartes, del yo; yo, en cambio, de Dios”.

Así pues, llamando a las tres escuelas vistas filosofía realista, filosofía de la conciencia y filosofía idealista, tenemos que: 1) la filosofía realista parte del conocimiento del mundo, concomitantemente al cual descubre al yo por reflexión y posteriormente alcanza demostrativamente la existencia de Dios; 2) la filosofía de la conciencia, partiendo de la aprehensión inmediata del yo, demuestra ulteriormente la existencia de Dios y del mundo a partir de las correspondientes ideas que halla en su interior; 3) finalmente, la filosofía idealista, en continuidad con la filosofía de la conciencia, postula (por medio del concepto de acción) un origen inmanente al propio espíritu de la realidad conocida, que es *in re* la misma realidad del espíritu, que se va adueñando de sí mismo paso a paso, hasta llegar a identificarse (en el Absoluto) ser y pensar. Presentamos estas ideas en el siguiente cuadro:

Filosofía clásica	—————	Mundo – Yo – Dios
Filosofía de la conciencia (racionalismo y empirismo)	—————	Yo – Dios – Mundo
Filosofía del idealismo (an- tipicada por Spinoza)	—————	Dios – Yo – Mundo

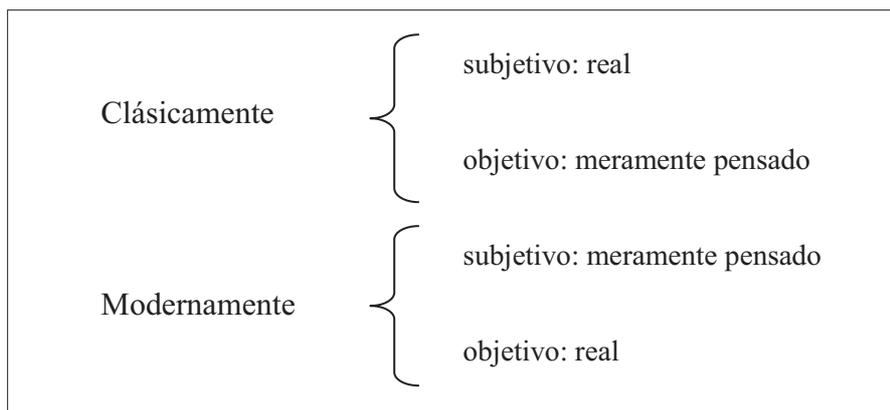
Partiendo de esta caracterización inicial, retornemos ahora a la división tripartita de los objetos fundamentales de la filosofía para estudiar los rasgos esenciales de la filosofía moderna en su historia.

2. La nueva visión del hombre: el antropocentrismo

1) En la filosofía moderna destaca con claridad el carácter preponderante que se otorga al hombre. En este sentido se puede hablar de un desplazamiento del teocentrismo medieval al antropocentrismo moderno.

2) El hombre es concebido en el plano gnoseológico como fundamento de las cosas, por encima incluso de Dios, a quien corresponde solamente la misión de garante de la verdad del conocimiento. Este planteamiento es consecuente con el punto de inicio de la filosofía moderna: admitido que el cogito es —en palabras del propio Descartes— el fundamentum inconcussum de la realidad, las cosas (transformadas en ideas) deberán por necesidad reposar sobre este fundamento. Como en la filosofía de Aristóteles no hay accidentes sin sustancia, así también en la filosofía de Descartes no hay un cogitatum sin cogito. Si en la filosofía clásica el fundamento de lo real era el hypokeimenon, es decir, el subjectum o la substantia, ahora en los tiempos modernos la función de fundamento es transferida de la sustancia en sentido real al pensamiento. De ahí el cambio profundo de sentido operado por la modernidad en los vocablos subjetivo y objetivo. Lo que antiguamente era llamado subjetivo, que venía a significar lo real en el sentido de cosa o sustancia fuera del pensamiento (res in natura), se muda en la época moderna en objetivo, término que ahora pasa a significar lo verdadero o lo realmente acaecido,

en lugar de aquello que, en cuanto ligado al sujeto, no subsiste sin él.



3) Así pues, rasgo esencial de la filosofía moderna es la primacía del sujeto pensante, nuevo fundamento inconcuso de la realidad de las cosas y fuente exclusiva de toda certeza. De ahí, la confianza depositada en la razón y su consiguiente epílogo: el racionalismo, tanto en sentido gnoseológico como teológico.

4) De otro lado, la razón adopta en la modernidad una característica dinámica reflexiva, que la empuja no a conocer las cosas, sino más bien a conocerse sí misma. Esto es propiamente lo que Kant entiende por filosofía trascendental: “Llamo trascendental a aquel conocimiento que no se ocupa de objetos, sino de nuestro modo de conocer los objetos”¹¹. De este modo la razón moderna afirma la consiguiente autorreferencialidad del sujeto.

5) Ahora bien, la lógica consecuencia de una razón cuya dinámica propia es la reflexividad, o sea, el estar vuelta hacia sí (en lugar del movimiento intencional hacia algo distinto de sí misma), es la afirmación de la autonomía como carácter distintivo tanto del conocimiento como del obrar. Un conocimiento autónomo (de la realidad) es lo que preconiza el idealismo. La autonomía refuerza la independencia del sujeto, haciéndolo

¹¹ *KrV*, B 25: „Ich nenne alle Erkenntniß transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“.

libre en el plano moral y dominador y capaz de explotar todas las cosas en su provecho en el plano técnico. Es la autonomía o carácter autolegisador de la razón práctica (de Kant) y la afirmación del ser humano como “señor y poseedor de todas las cosas” (de Descartes).

6) La primera cosa por someter y de la cual apoderarse es la naturaleza en su conjunto. El vínculo entre el hombre moderno y naturaleza deja de ser la quieta contemplación y adopta el carácter activo del dominio. El apetito, la avidez de mundo, que según Hegel caracteriza el advenimiento de los tiempos modernos, se pone de manifiesto sobre todo en la explotación de la naturaleza a través de la nueva ciencia experimental y la técnica. La modernidad es la época del homo faber, nuevo demiurgo, activo y potente transformador de la naturaleza.

3. La nueva visión de la naturaleza: el mecanicismo

7) Hemos dicho que en la edad moderna la contemplación pierde la dignidad que la caracterizaba en el pensamiento clásico. A ello concurre, además del aspecto predominantemente práctico o activo del pensamiento moderno, un elemento añadido. No es sólo que el filósofo moderno esté ocupado en otras cosas. Es que no se ve qué se puede contemplar. La naturaleza, a los ojos del filósofo moderno, se ha vuelto muda. La mudez de la naturaleza consiste en que se ha extinguido (o más bien se ha ofuscado) la palabra, el verbum del que era portadora. Porque la palabra, el verbum es una realidad de índole no material sino formal. No es la materialidad de la palabra (lo que san Agustín llama la voz) lo que cuenta, sino el significado de la palabra; o dicho más claramente, no es la dimensión empírica de las cosas, sino sus dimensiones ontológicas lo que dan profundidad al conocimiento, y ahora, en la modernidad, se ha perdido todo aspecto de lo real que no sea de índole cuantitativa. Por eso se desvanece el significado de las cosas. El libro de la naturaleza de los medievales, lleno de un elocuente lenguaje, pierde ahora su significación y la capacidad de reenviar a algo distinto de sí. Convertida en una realidad opaca, la naturaleza deja de hablar y de remitir a Dios, aquella realidad transcendente, de quien la naturaleza es palabra.

8) Desde finales de la Edad media comienza a emerger en el ámbito de la escuela ockhamista una nueva ciencia de la naturaleza, que en simbiosis con el nuevo platonismo, siempre atento a los aspectos matemáticos de la naturaleza (y por tanto materiales y cuantitativos), deja de lado las dimensiones ontológicas no matematizables de las cosas, como son la forma, la cualidad y la finalidad. Esta nueva perspectiva teórica sobre la

naturaleza recibe el nombre de mecanicismo.

9) Además, esta nueva ciencia de la naturaleza, que se consolida en el siglo XVII, llamado el siglo de la “revolución científica”, se presenta como el paradigma de la auténtica ciencia. Todo otro saber que no posea las características de este conocimiento se considerará opinión o fe, es decir, un conocimiento subjetivo (en sentido moderno), que carece de la dignidad de la auténtica ciencia. No hay más ciencia –se dice– que aquel saber riguroso que versa sobre los aspectos cuantitativos y mensurables de la naturaleza física. La noción clásica de ciencia (epistémé como saber cierto por causas) se ve así fuertemente reducida en su extensión. Ciencia pasa a significar ciencia experimental.

10) En esta dirección avanza Galileo al mantener tres principios de gran importancia en la constitución del mecanicismo: la estructura geométrica del universo¹², la incognoscibilidad de la esencia de los cuerpos¹³ y la subjetividad de las cualidades, llamadas por el mecanicismo cualidades secundarias¹⁴. En este sentido Galileo es un pensador de gran importancia para el nacimiento del pensamiento moderno. Descartes y Locke dirigirán su pensamiento por la vía abierta por él. Posteriormente, Newton, encuadrando en una visión de conjunto los logros precedentes de la física, ejercerá un influjo profundo sobre Kant, para el que no es concebible una ciencia cuyo método no se inscriba dentro de los cánones del mecanicismo newtoniano. En este sentido Kant afirma que “en un saber tanto hay de científico cuanto en él hay de matemático”¹⁵. Heredero también de Galileo, mantendrá Kant la incognoscibilidad de la esencia, que

12 Cf. *Il Saggiatore*, en A. Favaro, Edizione Nazionale delle Opere, VI, 232: “La filosofía está escrita en este grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos –me refiero al universo–, pero no puede entenderse si antes no se aprende la lengua y se conocen los caracteres en que está escrito. Pues este libro está escrito en lenguaje matemático y sus caracteres no son otros que triángulos, círculos y otras figuras geométricas sin las cuales es humanamente imposible entender palabra y un vano dar vueltas por un oscuro laberinto”.

13 Cf. *Tercera carta a Markus Welser sobre las manchas solares*, en A. Favaro, o.c., V, 187: “Puesto que o intentamos penetrar en la esencia verdadera e intrínseca de las cosas naturales o aceptamos el contentarnos con llegar a conocer algunas de sus afecciones. *Buscar la esencia* lo tengo por empresa imposible y por práctica no menos vana, tanto en las sustancias elementales de cada día como en aquellas remotísimas y celestes [...] Pero si queremos conformarnos con aprehender *ciertas afecciones*, no me parece que sea imposible el conseguirlo tanto en los cuerpos lejanísimos como en los más próximos.

14 Cf. *Il Saggiatore*, en A. Favaro, o.c., VI, 348: “Por lo que pensando que estos sabores, olores, colores, etc. por parte del sujeto en el que parece que residen, no son otra cosa que puros nombres y tienen solamente su residencia en el cuerpo sensitivo, de modo que, removido el animal, resultan eliminadas y aniquiladas todas estas cualidades”.

15 I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede*, IV, 470: „[...] in jeder Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen wird, als sich darin Erkenntniß a priori befindet, so wird Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft enthalten, als Mathematik in ihr angewandt werden kann“. La cursiva es mía.

contrapuesta al accidente (fenómeno), es ahora llamada noumeno. Naturalmente, estos planteamientos hacen imposible de antemano la metafísica como ciencia verdadera, ya que no es ésta un saber sobre la cantidad ni sobre el movimiento, sino sobre los principios primeros de la realidad, tomada ésta en toda su amplitud y profundidad. Por eso la metafísica será rebajada primero de su antigua dignidad de regina scientiarum y finalmente quedará excluida del concierto de las ciencias.

11) En realidad la filosofía moderna propende a pensar que la ciencia no puede ser más que única: una única ciencia que comprende en su interior todas las ramas del saber humano riguroso. La imagen del “árbol de la ciencia”, propuesta por Bacon y Descartes, es ilustrativa a este propósito. Como un árbol es uno, aunque lo compongan diversas partes (raíces, tronco y ramas), así también la ciencia es una única ciencia, a pesar de que esté compuesta de diversas partes. La unidad de la ciencia procede, ante todo, de que es uno el sujeto cognoscente (y éste, no se olvide, es el fundamento de la realidad) y sus facultades de conocimiento. Pero, sobre todo, la unidad de la ciencia descansa sobre el hecho de que el método es único. A diferencia de Aristóteles, para quien el objeto determina el método (de manera que hay tantos métodos como objetos diversos), Descartes y Kant sostienen que el método precede al objeto. Pero hay que preguntarse por qué el método de la ciencia debe ser único. La razón de fondo de la unidad del método es que no hay una verdadera diversidad en los objetos que componen la naturaleza, visto que las sustancias físicas se reducen según la interpretación mecanicista a materia y a movimiento. Toda pretendida diversidad de objetos es reconducida por el mecanicismo a diversas configuraciones de una única materia por obra del movimiento.

12) En la filosofía moderna se habla mucho de método. El método no es tanto un camino de acceso o una vía de conocimiento a las cosas, sino la clave que revela la estructura misma de la realidad y del pensamiento. El método no es otra cosa que la síntesis del pensamiento (de naturaleza deductiva) y de la realidad (de estructura matemática). Por eso el método no puede ser otro que la *mathesis universalis* o, lo que es lo mismo, el método *more geometrico*. Éste, particularmente en la filosofía racionalista, pero no únicamente, comporta por sí solo el logro de la verdad. Así, Spinoza dirá que la verdadera idea es idea verdadera. Entiende con ello Spinoza que la corrección lógica del pensamiento (la verdadera idea) asegura por sí misma la verdad del mismo (la idea verdadera). De manera semejante piensa Descartes cuando establece que la verdad se determina no por la adecuación del pensamiento a la cosa, sino por la claridad y

distinción con que la conciencia aprehende la intrínseca verdad de una afirmación.

13) El ideal filosófico moderno de una ciencia única y omnicomprensiva, lejana de los vínculos de la tradición y de la autoridad, basada exclusivamente sobre los datos del sentido y sobre las operaciones de la razón, forja su proyecto más audaz con el Diccionario enciclopédico del saber universal, al que no debe escapar aspecto alguno de la realidad. Este es el tipo de saber al cual aspira el hombre ilustrado. Naturalmente la pretensión de un saber tal no se compagina bien con el sentido de la admiración, que es un saber humilde que reconoce sus propios límites. Pero como el sentido de la profundidad y del misterio desaparecen en esta época de las luces, la admiración dejará de ser la virtud intelectual propia del sabio y pasará a indicar más bien el vicio de la ignorancia y de falta de instrucción. Los ilustrados, que desean vivamente vencer la superstición y el fanatismo del pueblo, exigen de los príncipes y de los gobernantes planes de instrucción, fundaciones de academias y sociedades científicas. La pedagogía, cultivada por Comenius, Locke, Kant y Pestalozzi, hace su aparición en esta época.

14) Pero la pretensión de constituir una ciencia única se revelará un fracaso, como demuestran bien los dualismos cartesiano (de la *res cogitans* y *res extensa*) y kantiano (de naturaleza y libertad). Con el dualismo moderno lo real queda escindido en dos grandes regiones del todo heterogéneas e inconexas, separadas por un abismo infranqueable: la materia mecánicamente determinada y el espíritu libre. El intento de reintroducir la unidad en esta realidad escindida representa la cruz del Kant tardío, que habla de ella como de su “dolor tantálico” (*ein tantalisches Schmerz*)¹⁶. La razón íntima de ser de la tercera y última crítica kantiana, la Crítica del juicio, es justamente ésta: unificar, “remendar” las dos regiones (de naturaleza y libertad) de lo real, declaradas inconexas por las respectivas críticas anteriores (la Crítica de la razón pura, respecto de la naturaleza, y la Crítica de la razón práctica, sobre la libertad).

4. La nueva visión de Dios: el deísmo

15) En la explicación de la naturaleza ya nos hemos referido al mecanicismo. El mecanicismo conlleva, entre otras cosas, la exclusión de la finalidad en la naturaleza, que se estima un antropomorfismo proyectado sobre la naturaleza. La esencia de la cosa acaba por identificarse con la

¹⁶ Cf. Carta a Christian Garve (21 septiembre 1798), Ak XII, 257.

idea o “concepto objetivo” del sujeto; y con la esencia, también las cualidades sensibles son adscritas a los actos de sensación de la experiencia del sujeto. Así, del cuadro clásico de las cuatro causas no quedan sino dos: la causa material y la causa eficiente, es decir, materia y movimiento (entendido éste como únicamente como movimiento local o translación). Ahora bien, un mundo donde la causalidad es exclusivamente eficiente es un mundo cerrado, un mundo en el que las cosas no tienden a nada sino tan sólo a conservar una cantidad determinada de movimiento en términos generales. Es un mundo regulado autónomamente por las leyes necesarias e invariables de la física matemática. Ahora bien, si las leyes del universo son invariables, el milagro resulta, como poco, difícil de admitir¹⁷. Un Dios que obrara milagros resultaría, además de inconstante, un ingeniero de dudosa calidad, porque su obra exigiría continuas reparaciones. Resulta evidente entonces que el mundo no refleja ya —o al menos lo hace en un modo mucho más oscuro— la magnificencia del Creador. El mundo del mecanicismo, pues, se desliza poco a poco hacia el deísmo, que considera a Dios únicamente como el gran Arquitecto del universo. Una “espiritualidad matemática” se adueña de los corazones en los siglos XVII y XVIII¹⁸. Privado de su vida íntima, Dios es considerado solamente como Causa del mundo y como Causa eficiente, o por mejor decir, mecánica. Una vez creada la materia con una precisa cantidad de movimiento local, no teniendo más que hacer, deja y abandona el mundo a sí mismo, sin interferir ulteriormente en su curso, suficientemente asegurado por las leyes de la geometría y la física.

16) El deísmo es una de las raíces de la secularización moderna. La secularización no debe ser entendida aquí en el sentido de desvinculación de la filosofía de la actividad de los clérigos, y consecuentemente de las Universidades, vinculadas desde su nacimiento a la Iglesia. Se trata de algo más profundo, de una secularización entendida (y querida) como la progresiva eliminación de la cuestión de Dios en las modernas imágenes del mundo y del hombre. Es innegable que buena parte del pensamiento moderno se ha ido alejando progresivamente de Dios hasta llegar a las posiciones del panteísmo spinoziano, del deísmo empirista, del agnosti-

17 Cf. R. DESCARTES, *Principia philosophiae*, II, 36: “Intelligimus etiam perfectionem esse in Deo, non solum quod in se ipso sit immutabilis, sed etiam quod modo quam maxime constanti et immutabili operetur: adeo ut, iis mutationibus exceptis, quas evidens experientia vel divina revelatio certas reddit, quasque sine ulla in creatore mutatione fieri percipimus aut credimus, nullas alias in ejus operibus supponere debeamus, ne qua inde inconstantia in ipso arguatur”. Más explícitas serán las afirmaciones de Locke y Hume contra la posibilidad del milagro.

18 Cf. R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Vrin, Paris 1943.

cismo kantiano, del libertinismo (una suerte de ateísmo por motivos de índole moral) de los siglos XVII y XVIII y del ateísmo militante y “postulativo” de algunas figuras de la filosofía de los siglos XIX y XX.

17) No se puede sin embargo decir que el camino hacia estos resultados finales haya sido unidireccional. En este movimiento de progresiva secularización no faltan los motivos cristianos, como se ve en las grandes ideas morales y políticas de la modernidad, como son la participación democrática, la tolerancia, etc. El lema de la Revolución francesa: *liberté, égalité, fraternité*, es el eco de ideas cristianas, pero privadas de su dimensión sobrenatural. La secularización moderna se debe más bien a la progresiva exaltación del hombre, dando erróneamente por supuesto, como si hubiera un antagonismo entre Dios y el hombre, que la exaltación de éste no sería posible sin la humillación de Aquél. La apoteosis del hombre ha tenido lugar sobre todo en la moral y en la política. Pero sus fundamentos escondidos son una nueva metafísica y antropología.

18) En realidad, la idea de Absoluto, que desarrolla un papel de primera importancia en este panorama filosófico, no sólo no ha sido borrada en la modernidad, sino que se ha intensificado notablemente, pero transfiriéndose de sujeto titular: de Dios al hombre. En este sentido Descartes, retomando motivos anselmianos, cree descubrir en el cogito el revelarse de lo infinito. Y Spinoza lo atribuye plenamente al hombre, en el que Dios piensa y se ama a sí mismo. De modo parecido opina Hegel, según el cual el Absoluto se expresa y se constituye en las actividades superiores que realiza el hombre, especialmente en la razón y en la filosofía. Esta transferencia del absoluto es –en opinión de Zubiri– una de las razones más poderosas que han movido hacia el ateísmo, o, quizás más exactamente, al endiosamiento del hombre. No se trata tanto de negar a Dios, sino de ponerse de acuerdo sobre quién es Dios. Pero, desde luego, si se afirma que, dado este traslado, el hombre se basta totalmente a sí mismo, la cuestión está ya decidida¹⁹.

19) En cierto sentido la filosofía moderna nace en el siglo XIV con Ockham, con su característico acercamiento nominalista a la realidad y a Dios. El Dios del nominalismo es, sobre todo, Omnipotencia y libertad infinitas (hasta el punto de llegar a ser arbitraria). La voluntad de Dios no está medida por su esencia. Se produce así una ruptura entre el bien y la verdad del Ser que se reflejará después a lo largo de la edad moderna en la teoría del conocimiento, la antropología y la ética. Por otro lado, la libertad infinita de Dios en su obrar es la causa de la dificultad del acceso

¹⁹ Cf. X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia y Dios*, Alianza editorial, Madrid 1987, 393-394.

racional a Dios, que Ockham pone en tela de juicio e incluso niega. Por eso, a falta de conocimiento racional de Dios, no queda más vía de acceso a Él que la fe. Pero esto es el fideísmo. Libertad infinita de Dios, desvinculada de su esencia, y fe del hombre que no tiene la capacidad de conocer Dios racionalmente: he aquí dos postulados típicamente modernos, en los que vienen a coincidir Ockham, Lutero, Descartes y Kant. El nominalismo es también el origen histórico del voluntarismo moderno, según el cual, al ser negada la posibilidad de penetrar racionalmente en la esencia de las cosas (como Kant afirma continuamente en la primera Crítica), la acción moral queda privada de fundamento y guía racional (cosa igualmente afirmada por Kant en la segunda Crítica). El voluntarismo viene así a ser sinónimo de repudio de la importante virtud de la prudencia, verdadero gozne de articulación de la vida teórica y práctica, última de las virtudes especulativas y primera de las virtudes morales.

20) Obligado el Dios cristiano a batirse en retirada por obra del antropocentrismo dominante, dejando tras de sí como despojos sus propios atributos, no sólo el atributo divino de la infinitud o absoluto será trasladado al hombre. La insistencia de la filosofía moderna en la idea de progreso, revelada por otro lado en el siglo XX profundamente lábil, tiene este mismo sentido. El Progreso tiende a ocupar el puesto antes reservado a la Providencia en su tarea de conducir la historia hacia su cumplimiento y su consumación. Una suerte de escatología natural o secularizada se hace presente en la ideología del progreso. La filosofía misma, en este proceso de transferencia de lo divino a lo humano, no carecerá de parecidas atribuciones, volviéndose en algunos filósofos un saber de salvación. Como saber de salvación, le correspondería el lugar más alto entre los saberes. La filosofía, saber de lo absoluto, se convierte en una fe, que no necesita referencias externas ni se relaciona con la trascendencia. Así han opinado Spinoza y los idealistas. La filosofía se muestra entonces como un saber intramundano e intrahistórico sin más fundamentos que los que encuentra en el hombre.

21) Impulsada por la secularización y el voluntarismo modernos, la política se desvincula de la moral, convirtiéndose en una técnica para la conservación y aumento del poder sobre los hombres. Éste es el verdadero fundamento de la teoría política moderna que, desde Marsilio de Padua, pasando por Machiavelli y Hobbes hasta Rousseau, se elabora a partir de idénticos principios.

22) Finalmente, también la religión olvida su relación constitutiva con el Dios viviente y tiende a convertirse en una religión natural, o lo que es igual, en una religión racional y filosófica, en un cristianismo sin miste-

rios ni milagros, ni Escritura divinamente inspirada. Es, como dice Kant, siempre preciso, un cristianismo dentro de los límites de la mera razón, un cristianismo racional. Esta razón dentro de la cual debe quedar circunscrito el cristianismo es la razón práctica. En esta perspectiva cristianismo y moral son una y la misma cosa. El cristianismo es razonable – dice Locke– porque se identifica con los mandatos de la razón y de la ley natural²⁰. A partir de estas premisas el contraste entre pensamiento moderno y religión revelada se hace inevitable. La fe cristiana es consciente de tener un origen y un contenido sobrenaturales, garantizados en última instancia por la Encarnación del Verbo en el hombre-Dios, Jesucristo. Y es justamente esta conciencia la que el iluminismo tratará de oscurecer, como se ve de un modo particularmente claro en Lessing.

Leopoldo Prieto López LC
Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (Roma) / Instituto Superior Estudios Teológicos San Ildefonso (Toledo)
Plaza de san Andrés 3
45002 Toledo
lprieto7@gmail.com

²⁰ Cf. J. LOCKE, *The Reasonableness of Christianity, delivered in the Scriptures*.