La filosofía moderna: El problema del método

En el siglo XVI comenzó a producirse en Europa una revolución científica cuyo motor principal fue la publicación, en 1543, de ***“Sobre las revoluciones de las esferas celestes”***, la obra en la que Nicolás Copérnico planteaba el modelo heliocéntrico que acabaría sustituyendo al modelo geocéntrico de la astronomía tradicional. Pero no se trató de un simple cambio de teoría, sino de una forma nueva de hacer ciencia, basada en la experimentación y en la matematización de los fenómenos físicos. La Física, que hasta ese momento había sido una parte de la Filosofía (denominada “Filosofía Natural”) acabó separándose de esta y convirtiéndose en una disciplina independiente en el siglo XVII. Pero en el transcurso de los dos siglos que tardó en formarse definitivamente la nueva ciencia, la Filosofía hubo de replantearse la cuestión del conocimiento y de cuál era el método adecuado para obtenerlo. Esta cuestión epistemológica estaba íntimamente unida a cuestiones metafísicas y religiosas.

El modelo físico vigente a finales de la Edad Media era la Física aristotélica, que se basaba en una metafísica igualmente aristotélica, una metafísica que había sido adaptada por los escolásticos (en especial por Sto. Tomás de Aquino) a los dogmas cristianos. El pensamiento de Aristóteles, que había sido sospechoso para la Iglesia en el siglo XIII, estaba tan asimilado por esta en el siglo XVI que lo que ahora se consideraba herético era su cuestionamiento. De este modo la nueva ciencia, que en sus inicios había sido compatible con el pensamiento metafísico y religioso, terminó convirtiéndose, en el siglo XVIII, en una forma de explicación de la realidad que se mantenía al margen de las cuestiones religiosas y que negaba la misma posibilidad de la metafísica como forma de conocimiento. Esta doble cuestión, la de la elección del método epistemológico y sus consecuencias para la metafísica y las creencias religiosas asociadas a esta, fue uno de los problemas fundamentales de la Filosofía Moderna.

**1**.- Los inicios de la ciencia moderna.

La revolución científica moderna fue iniciada por pensadores radicalmente enfrentados al aristotelismo. La fuente principal de la nueva ciencia fue la teoría heliocéntrica de Nicolás Copérnico (1473-1543), dada a conocer públicamente en 1543. El modelo de Copérnico suponía el rechazo frontal del modelo aristotélico del Universo, ya que implicaba no solo **que** la Tierra se movía, sino también que no existía diferencia entre los mundos sublunar y supralunar. El hecho de concebir los movimientos celestes como explicados por las mismas leyes que los movimientos sobre la superficie terrestre, y un solo tipo de materia común a todo el Universo, suponía que podía unificarse el estudio de la astronomía y el estudio de la mecánica, y por tanto inauguraba la concepción actual de la Física. Astronomía y mecánica avanzaron una de la mano de la otra a través de los descubrimientos de Galileo, Tycho Brahe y Johanes Kepler hasta que finalmente fueron unificadas por la teoría de la gravedad de Newton, en el siglo XVII, considerada como la madurez de la nueva ciencia.

Pero la teoría heliocéntrica no fue el único motor de la revolución científica, ya que muchos problemas técnicos (como la necesidad de calcular las trayectorias de los proyectiles, establecer las coordenadas en los nuevos viajes marítimos transatlánticos, calcular la resistencia de los materiales para las obras de ingeniería, etc.) influyeron en el desarrollo de la ciencia, así como el estudio del magnetismo y la electricidad, emprendido por William Gilbert (1544-1603). De este modo, pueden encontrarse dos raíces diferentes para el desarrollo de la nueva ciencia: por un lado, la tradición académica, en la que el tema central era la astronomía y los problemas de mecánica relacionados con ella, siendo en este caso el modelo copernicano, opuesto al tradicional modelo aristotélico, el motor principal del cambio.

Por otro lado, la tradición artesanal de los ingenieros, cuyo objetivo directo era la resolución de problemas técnicos y no la confección de un modelo completo del Universo (con sus consecuencias metafísicas incluidas), que era el objetivo de la tradición académica. En la tradición artesanal, el motor del cambio fueron los nuevos retos planteados por los descubrimientos geográficos, las nuevas armas y las nuevas formas de producción protocapitalistas, campos en los que la influencia del modelo aristotélico era mucho menor. En toda Europa la ciencia avanzó gracias al desarrollo de ambas tradiciones, pero su peso relativo variaba de un lugar a otro, siendo predominante el planteamiento académico en Italia y Alemania, y el planteamiento artesanal en Inglaterra, lo cual contribuye a explicar los diferentes métodos científicos propuestos en cada una de estas zonas. De todos esos modelos vamos a estudiar solo dos: el modelo basado en la inducción de Bacon, que no tendrá éxito de manera inmediata, pero será un antecedente muy relevante para la ciencia del siglo XIX, en particular para la biología, y el modelo deductivo y experimental de Galileo, que será el adoptado por la nueva Física y el método más típico de la ciencia moderna hasta la actualidad.

**1.1.** El método cualitativo-inductivo de Bacon

A comienzos del siglo XVII Francis Bacon (1561-1626) publicó la primera obra enteramente dedicada a la cuestión del método científico. En sentido estricto, Bacon no era un científico, sino un filósofo. Profesionalmente, se dedicó a la diplomacia, el derecho y la política, llegando a ser lord canciller de Inglaterra entre 1618 y 1621. Cuando era estudiante en la Universidad de Cambridge, Bacon ya consideraba que la filosofía aristotélica estaba desfasada y se propuso crear un método general para todas las ciencias que resolviera las deficiencias del viejo método aristotélico sobre una nueva base. Bacon plasmó estas ideas en su obra “***Novum organum***”, publicada en 1620. Resulta evidente la referencia al “Órganon” de Aristóteles, la obra que durante toda la Edad Media había constituido el manual sobre razonamiento y método científico por excelencia. Ya desde su título, Bacon está dejando clara su intención de que esta nueva metodología sustituya a los métodos de la ciencia antigua y medieval.

El ***“Novum organum***” comienza estableciendo el objetivo de la ciencia, que no es sino el dominio de la naturaleza por parte del hombre, para lo cual es preciso el conocimiento de dicha naturaleza[[1]](#footnote-1), ya que esta solo puede ser dominada obedeciendo sus leyes naturales, es decir, conociendo cuales son las causas eficientes que producen determinados efectos. Como puede verse, toda la investigación científica se dirige, según Bacon, a lograr efectos prácticos que mejoren las condiciones de vida del ser humano, esto es, se dirigen a la tecnología útil, y no al conocimiento por el mero conocimiento, como decía Aristóteles. Si el conocimiento teórico es importante, lo es solo porque es necesario para desarrollar las aplicaciones prácticas, pero no porque sea un valor en sí mismo, como consideraba la ciencia tradicional.

Bacon propone, al igual que hará más adelante Descartes, comenzar de nuevo, rechazar todos los conceptos heredados en forma de prejuicios que entorpecen y a veces anulan la investigación científica, y reconstruir todo el conocimiento desde un principio con el nuevo método. Bacon denomina a tales prejuicios “ídolos”, y los clasifica en cuatro grupos:

**1.“Ídolos de la tribu”** son los errores que se producen por tendencias propias de la naturaleza humana, tales como quedarse en las apariencias sensibles sin profundizar en las causas ocultas de los fenómenos ( e ignorando aquellas realidades que no son directamente observables), creer en las ideas heredadas y rechazar la evidencia que habla contra dichas ideas (lo que hoy se denomina “sesgo de confirmación”), o creer aquello que nos es agradable creer, y tomar por verdadero lo que nos gustaría que fuese verdadero (lo que hoy se denominaría falacia idealista), o la tendencia a creer que existe algo permanente en fenómenos que están en constante cambio (lo que no es sino la base del concepto aristotélico de substancia), o a antropomorfizar la naturaleza, atribuyéndole cualidades que en realidad son humanas, como las intenciones, que son el origen de la creencia en causa finales, propias del ser humano, y no de la naturaleza .

**2-“Ídolos de la caverna(o la madriguera)”** son los errores que proceden del temperamento, educación y experiencia de cada individuo particular, que le llevan a interpretar los fenómenos desde sus prejuicios personales.

**3. “Ídolos de la plaza del mercado”**, que son los errores introducidos por las convenciones del lenguaje. Dichas convenciones (esto es, el significado de los términos) proceden de las concepciones comunes y antiguas que se tenían sobre un fenómeno, y constituyen por tanto un obstáculo para la expresión de concepciones nuevas. Bacon específica, además, que el lenguaje permite hablar de objetos que no tienen referencia (es decir, que no existen), y al permitirnos hablar de ellos crea la ilusión de que se trata de entidades reales (explícitamente, Bacon cita al Motor Inmóvil como una de dichas entidades ficticias). Por último, el lenguaje natural está repleto de términos ambiguos que pueden referirse a distintos significados o que no están correctamente definidos.

**4-“Ídolos del teatro”**, que son las antiguas doctrinas filosóficas que han contaminado el pensamiento puramente científico produciendo teorías erróneas.

Aunque el método de Bacon se considere “experimentalista” en realidad lo que él propone es algo bastante distinto de lo que actualmente se denomina “experimento”. En primer lugar, Bacon proponía una ciencia cualitativa (en esto coincidía con la tradición aristotélica) y no cuantitativa, es decir, matematizada, que constituía, como veremos a continuación, el modelo científico de Galileo Galilei. Bacon rechazaba el método de Galileo, ya que este aislaba los fenómenos de su contexto natural y tenía en cuenta tan solo aquellos aspectos de los fenómenos que podían ser medidos y expresados matemáticamente. El método que se encuentra a la base del desarrollo de ciencia moderna en los siglos XVI y XVII es el de Galileo, no el de Bacon.

**1.2** El método hipotético – deductivo de Galileo

Galileo Galilei (1564-1642) está considerado como el iniciador de la física moderna, basada en la utilización de las matemáticas para encontrar relaciones cuantitativas entre las diferentes magnitudes físicas. Galileo defendió vehementemente el modelo heliocéntrico de Copérnico, y se opuso radicalmente a la física aristotélica, demostrando experimentalmente que los supuestos básicos de esta estaban equivocados. Por ejemplo, gracias a la invención del telescopio (basándose en un aparato anterior inventado en Holanda), Galileo observo los cráteres lunares y las manchas solares, demostrando de este modo que la

materia de la que estaban constituidos los astros no era inmutable, y que en consecuencia el supuesto aristotélico según el cual existían dos mundos diferentes, uno sublunar, compuesto de tierra, aire, agua y fuego, y uno supralunar, compuesto de éter, era errónea. Esto abría la puerta a considerar que las leyes del movimiento de los astros y del movimiento en la superficie de la Tierra eran las mismas, supuesto este sin el cual no podría haberse producido la física moderna. En mecánica, Galileo formuló el principio de inercia (explícitamente negado por Aristóteles) y demostró que la aceleración en caída libre es constante para todos los cuerpos y no depende de su peso, como creía Aristóteles.

En 1616 la Inquisición condenó las teorías copernicanas (publicadas mucho antes, en 1543) como heréticas. En 1632 Galileo publica “*Diálogo sobre los principales sistemas del mundo*”, obra en la que la que expone los sistemas astronómicos geocéntrico y heliocéntrico. Supuestamente, la obra pretende exponer imparcialmente ambos sistemas, pero en realidad se decanta claramente por el sistema copernicano, y ridiculiza los argumentos de los aristotélicos, puestos en boca de un personaje denominado “Simplicio”. Aunque la obra se publicó con el permiso expreso del Papa, Galileo fue llevado a juicio por la Inquisición, que le acusó de reinterpretar la Biblia en dicho escrito. En 1633, Galileo fue obligado a abjurar de la teoría copernicana, y se le condenó a prisión de por vida (condena que le fue conmutada por arresto domiciliario) y toda su obra fue prohibida. Como veremos más adelante, esta condena fue una de las razones por las que Descartes escribió el “Discurso del método”.

El método de Galileo (denominado por él “método compositivo-resolutivo”, pero equivalente al método hipotético-deductivo, como se le denomina en la actualidad) se basa en la aplicación de las matemáticas al estudio de los fenómenos físicos. La primera fase del método consiste en el análisis de un fenómeno a partir de la observación. No se trata de la mera experiencia, sino de una observación científica que pretende aislar los elementos claves que intervienen en el fenómeno, (tales como “masa”, “velocidad”, “tiempo”, “distancia”, “aceleración”, etc.) y que implica que estos sean medidos y cuantificados de alguna manera (este paso es semejante al momento del “análisis” en el método cartesiano).

A continuación, se propone una hipótesis que relacione matemáticamente (lo que al tiempo se supone que las relaciona causalmente) las regularidades observadas en los fenómenos. Estas hipótesis son meramente provisionales, y para ser establecidas firmemente deben ser contrastadas por medio de experimentos. Para la realización del experimento que confirme o refute la hipótesis, Galileo deduce de la hipótesis consecuencias implicadas en ella. Esto es posible gracias a la formulación matemática de dichas hipótesis, ya que basta con sustituir las variables por determinados valores para obtener una predicción. El objetivo es averiguar qué ocurriría según la hipótesis si dichas variables adoptaran valores que no adoptan normalmente en la vida cotidiana. Acto seguido, se realiza el experimento, que consiste precisamente en la creación de una situación artificial en que las variables toman esos valores predeterminados. Si el valor de la variable que hace el papel de conclusión o efecto se corresponde con el valor predicho por la hipótesis, entonces esta se confirma. Si no es así, la hipótesis ha sido refutada y vuelve a iniciarse el proceso para buscar una nueva hipótesis.

El papel otorgado por Galileo a las matemáticas iba más allá del de un mero instrumento. Galileo, muy influido por el pensamiento platónico y pitagórico, creía que las matemáticas representaban la estructura de la realidad, y no tan sólo un cálculo que permitía relacionar cualidades diferentes (decía que las matemáticas eran el lenguaje con el que Dios había escrito el libro de la Naturaleza). En consecuencia, Galileo adoptó los supuestos metafísicos que habían defendido en la antigüedad los platónicos, en especial aquel que afirma que la figuras perfectas son el círculo y la esfera, y que en consecuencia la organización del Universo, que es perfecto, sigue dichas formas geométricas

Por otra parte, la matematización defendida por Galileo implicaba que cualquier fenómeno que no pudiese ser cuantificado quedaba inmediatamente fuera del campo de estudio de la física. Esta postura contribuyó a la diferenciación entre cualidades primarias, que eran aquellas cualidades que podían cuantificarse y que en consecuencia se consideraban plenamente reales (es decir, cualidades objetivas de la materia, como la masa o el movimiento), y cualidades secundarias, que no podían ser cuantificadas y que se consideraban como fenómenos dependientes de los órganos perceptivos de los sujetos (tales como los colores, sabores, sonidos, etc.), y en consecuencia como no pertenecientes a la realidad en sí misma. Esta distinción fue una de las ideas que contribuyó a que se inaugurase un nuevo punto de vista respecto a la epistemología, el idealismo epistemológico, que como veremos más adelante es una característica central del pensamiento moderno.

2.- Racionalismo y empirismo

Durante los siglos XVII y XVIII se produjeron muchas propuestas referentes a la cuestión del método de conocimiento, de las que derivaban distintas posturas hacia la metafísica, centradas sobre todo en tres conceptos, el Yo ( o sea, el alma o mente), el Mundo y Dios. Todas estas diferentes doctrinas se suelen agrupar en dos tendencias enfrentadas, **el racionalismo**, que defiende un modelo de conocimiento basado en la deducción **y el empirismo**, que defiende un modelo de conocimiento basado en la experiencia.

En realidad, la situación es bastante más compleja. Por un lado, racionalismo y empirismo comparten muchas características que diferencian a ambas tendencias respecto a las otras formas de filosofía existentes en la época, que son básicamente los sistemas escolásticos que todavía se enseñaban en las universidades. Por otra parte, existen muchos modelos diferentes en cada una de las tendencias, y sobre todo, no se da una correspondencia clara entre las posturas epistemológicas y las posturas metafísicas: tanto entre los racionalistas como entre los empiristas existen autores que defienden el materialismo o el espiritualismo, la existencia o inexistencia de Dios, la existencia o inexistencia del alma. Por ello, para clarificar esta situación, expondremos las semejanzas y diferencias entre ambas corrientes antes de iniciar la exposición de los diferentes autores que se engloban en ellas.

El principal punto común entre racionalismo y empirismo es la nueva postura respecto al análisis del conocimiento conocido como **“idealismo epistemológico”**, que consiste básicamente en afirmar que lo que el sujeto conoce son sus representaciones mentales (ideas o impresiones) y no directamente los objetos de la realidad. Por ejemplo, y expresándolo en términos actuales, cuando yo percibo la mesa sobre la que estoy escribiendo, lo que ocurre en realidad es que una serie de ondas electromagnéticas estimulan mi retina, que transforma esas ondas en impulsos eléctricos que son transportados a través de las neuronas hasta mi cerebro, donde esa estimulación eléctrica se transforma en una sensación. Lo que hay en mi mente en el momento de la percepción es el resultado de ese proceso, y no algo que desprenda el objeto. La reflexión sobre las cualidades secundarias (es decir, la que no son características de los objetos en sí, sino el resultado de la interacción de los objetos con los órganos sensoriales de los sujetos, como el color o el sonido) llevó a los filósofos de esta época a plantearse que para comprender el conocimiento teníamos que partir de las características del sujeto que conoce, y no del objeto conocido. De esta manera, el sujeto se convierte en el centro de la reflexión epistemológica, y a partir de esta, también de la reflexión metafísica.

Antes del siglo XVII la postura habitual en epistemología era **el “realismo epistemológico**”[[2]](#footnote-2), que considera que lo que percibimos es directamente la realidad, y no nuestros contenidos mentales. Cuando una doctrina como la platónica ponía en duda que lo sensible fuera “real” no cuestionaba la forma de conocer del sujeto, sino que atribuía la apariencia a las características del objeto conocido, en este caso a su materialidad. Incluso las doctrinas anteriores a este siglo que son antirrealistas en el sentido metafísico (es decir, que no creen en la existencia de “ideas” o “formas” separadas de la mente), como es el caso del nominalismo, son realistas en el sentido epistemológico. Recuérdese que el nominalismo creía que conocíamos por intuición, es decir, por una aprehensión inmediata de la realidad en la que no mediaba proceso alguno. A partir de la obra de Descartes se va a cambiar radicalmente el punto de vista y no se va a justificar el conocimiento a partir de la estructura metafísica de la realidad, sino que a la inversa se va a justificar la realidad a partir de las formas de conocer del sujeto. El sujeto, y no la realidad, va a ser el punto de partida de todas las filosofías modernas. En función de cómo se describan los contenidos mentales del sujeto (como ideas innatas o como meras impresiones) se llegará a una postura racionalista o empirista, respectivamente.

El idealismo epistemológico es una de las características fundamentales de la filosofía moderna, que puede ser entendida como una progresiva profundización en el idealismo desde el racionalismo de Descartes, basado en la certeza de la existencia del sujeto (el “cogito, ergo sum”), pasando por el idealismo fenomenista de los empiristas, en especial Hume (según el cual todo lo que percibimos son fenómenos, es decir, efectos de la realidad sobre nuestra mente), hasta el idealismo trascendental de Kant, que considera que todo lo que conocemos del mundo es una construcción que hace nuestra mente a partir de unos esquemas racionales innatos y de los fenómenos que percibimos.

Las diferencias entre racionalismo y empirismo se encuentran sobre todo en su postura ante la cuestión epistemológica (en las cuestiones metafísicas existe mucha variabilidad dentro de ambas corrientes). El **racionalismo**, que fue la primera en aparecer (el empirismo puede considerase al tiempo como un derivado de la teoría de Descartes, fundador del racionalismo, y una reacción contra esta) tiene por principales características las siguientes:

1.- El conocimiento cierto procede de la **razón**, y no de los sentidos, y se afirma que la razón por sí misma, sin auxilio de ninguna otra facultad, puede conocer la realidad. Esto se refiere sobre todo a los principios generales de la realidad, ya que muchos racionalistas admiten que para establecer leyes más concretas es necesario recurrir a la experiencia. Por ejemplo, Descartes creía que la razón, por sí misma, podía llegar a la conclusión de que la cantidad de movimiento que existe en el universo es constante (el movimiento ni se crea ni se destruye), pero para determinar la forma concreta en que se transmite el movimiento era necesario recurrir a la experiencia.

2.- En consecuencia, el modelo de conocimiento racionalista es **deductivo**, no inductivo: se parte de axiomas conocidos de manera intuitiva por la razón, y de ellos se deducen consecuencias, que tienen que cumplirse necesariamente en la realidad. Por ello, las **matemáticas**, que no dependen de la experiencia y que pueden demostrarse racionalmente a partir de unos cuantos axiomas (como ya hizo Euclides en la antigüedad) son el conocimiento por antonomasia para los racionalistas. Los autores de esta corriente pretenderán aplicar el método deductivo de las matemáticas a todos los campos del conocimiento, incluidas la ética y la política.

3.- En la razón existen **ideas innatas** (no aprendidas), que son conocidas con total independencia de la experiencia. Estas “ideas” (que son contenidos mentales, en el sentido actual del término, y no entidades extramentales como las “ideas” platónicas) son principios que tiene la razón en sí misma, y a partir de ellos se producirá el proceso deductivo por medio del cual podemos conocer la realidad. Los racionalistas no sólo se refieren con “ideas innatas” a los principios de la lógica y las matemáticas, sino a otros conceptos, como por ejemplo la noción de “Dios”. Dentro del racionalismo existen dos posturas distintas respecto a las ideas innatas: algunos autores (como Descartes) las consideran actuales, y por tanto creen que siempre han estado presentes en la mente; otros autores (como Leibniz) las consideran virtuales, y creen que proceden de la razón, y no de la experiencia, pero que sólo se actualizan a través de la experiencia, y por tanto que sin una experiencia que las “despierte” esas ideas no serían nunca conscientes. Como veremos en su momento, esta última postura fue el punto de partida de la teoría de Kant.

4.- La razón, así como las ideas innatas que contiene, es **única.** Es la misma en todos los hombres (aunque puedan utilizarla mal), y no cambia ni con las culturas ni con la historia. En consecuencia, sólo existe un método correcto para razonar (aunque los racionalistas no terminen de ponerse de acuerdo en cuál es ese método) y sólo existe una ciencia. La aspiración a reunir todas las ciencias en un único sistema (generalmente unido a través de los principios metafísicos, de los que derivarían tanto la física como la ética) es un ideal típicamente racionalista.

El empirismo moderno, como el racionalismo moderno, va a ser epistemológicamente idealista, es decir, va a analizar el conocimiento tomando como punto de partida los contenidos mentales del sujeto. El empirismo moderno reúne así la tradición empirista existente en Inglaterra en la Edad Media y el Renacimiento con el idealismo epistemológico procedente del racionalismo continental. Las características comunes a las diversas doctrinas empiristas de la filosofía moderna son las siguientes:

1.-La característica principal de este empirismo, y la que lo diferencia netamente del racionalismo, es el **rechazo de las ideas innatas**. Según los empiristas, no existen contenidos algunos en la conciencia previos o ajenos a la experiencia. La mente es una “tabula rasa” (es decir, un papel en blanco) de manera que todos los contenidos de la mente son obtenidos por medio del aprendizaje. No hay nada innato, todo es aprendido.

2.- La negación de la existencia de ideas innatas implica que no es posible deducir nada a partir de ellas (simplemente no hay nada desde lo que deducir), por lo tanto la epistemología empirista será **inductiva** (el conocimiento siempre parte de experiencias particulares) y no deductiva, como la racionalista, y el modelo de conocimiento será la **física**, y no las matemáticas (aunque ello no quiere decir que los racionalistas no se ocupen de la física o que no admitan en este campo la necesidad de emplear la experiencia).

3.- Otra característica importante del empirismo moderno es su carácter **asociacionista**. Todo el conocimiento procede de datos simples (por ejemplo, un color, un brillo, una forma geométrica, etc.) que una vez que son combinados por la mente, dan lugar a ideas más complejas (como por ejemplo, un objeto con un determinado color y forma). En esta epistemología, por tanto, no se perciben las cosas globalmente, sino como un agregado de datos más simples. Cómo se produce esta asociación, y las garantías que ofrece en cuanto a la veracidad del conocimiento que da como resultado, va a ser una de las cuestiones a partir de las cuales se van a definir las diferentes posturas empiristas, más extremas o más moderadas.

Como ocurría con el racionalismo, existen muchas teorías empiristas distintas. No todas rechazan la posibilidad del conocimiento racional, e incluso las posturas más moderadas afirman que el conocimiento racional y demostrativo es superior al conocimiento sensible, aunque el primero tenga que partir del segundo (del mismo modo que Aristóteles consideraba que todo conocimiento procedía de la experiencia, y sin embargo creía que el conocimiento racional de lo general era superior al conocimiento sensible de lo particular, que no es conocimiento científico). Tampoco la postura ante la metafísica es igual en todos los empiristas: algunos aceptarán algunas nociones metafísicas, como la de substancia, y defenderán la posibilidad de demostrar que Dios existe, mientras que otros negarán la validez de todos los conceptos metafísicos.

3.-El racionalismo dualista de Descartes.

# 3.1 Descartes como científico

Para comprender la gran influencia que tuvo la obra de Descartes en su tiempo hay que tener en cuenta que iba aparejada con importantes descubrimientos matemáticos y físicos, de tal modo que no se trataba simplemente de una nueva metafísica. Descartes concebía la ciencia como una pirámide de proposiciones, ocupando las proposiciones más generales el vértice de la pirámide. Al contrario que Francis Bacon, Descartes creía que el conocimiento científico debía fundamentarse en principios generales y evidentemente ciertos, que ocupaban por tanto el vértice de dicha pirámide.

Descartes, en consecuencia, propone un método deductivo que comience por principios evidentes, que estén más allá de toda duda. Descartes definirá la evidencia como aquellas ideas que se presentan a la mente de forma clara y distinta: “claras” son aquellas ideas que se presentan de forma inmediata a la mente; “distintas” son aquellas ideas que se conocen per se, son incondicionadas y por tanto son independientes de cualquier limitación de los casos particulares. Como veremos más adelante, los principios generales de los que partirá Descartes serán la certeza de mi propia existencia, la existencia de un ser perfecto, es decir, de Dios, y la descripción de la materia como aquello que ocupa espacio.

Descartes reconocía que su método deductivo no podía llevarnos muy lejos del vértice de la pirámide. Una vez establecida la existencia de Dios y, posteriormente, el concepto de “extensión” y las leyes del movimiento de las que hablaremos a continuación, la ciencia no puede continuar avanzando deductivamente. Podemos estar seguros de las leyes generales, pero esas leyes generales son compatibles con una infinita cantidad de sucesos posibles y leyes concretas diferentes. Descartes creía que era una ley general que el movimiento se conservaba, pero esta ley no podía decirnos nada de la forma concreta en que se conserva ese movimiento. Para conocer esas leyes específicas, debemos recurrir a la observación y la experimentación, y buscar las correlaciones entre los fenómenos particulares. Descartes realizó esas observaciones, pero como veremos, se equivocó en algunas de las leyes que propuso precisamente porque creyó que ninguna ley física podía contradecir una ley más general como la ley de conservación del movimiento. Pero esa ley general no había sido comprobada empíricamente, y de hecho era errónea.

En el campo matemático, Descartes inventó la geometría analítica, que reducía las propiedades de las superficies geométricas a ecuaciones algebraicas, con lo cual estaba expresando cualidades por medios meramente cuantitativos. La geometría analítica supuso un gran avance para la Física, puesto que permitía por primera vez relacionar en las mismas ecuaciones magnitudes tan distintas como el espacio, el tiempo y el movimiento.

En el mundo físico, Descartes distinguirá entre “cualidades primarias” y “cualidades secundarias” (una distinción que ya hiciera Galileo). Las cualidades secundarias serán aquellas que no existen como tales en los objetos, sino que dependen de la percepción del sujeto, como los colores, sonidos, texturas, sabores, etc. Las cualidades primarias son aquellas que realmente posee un cuerpo en sí mismo, con independencia del sujeto.[[3]](#footnote-3) Descartes considera que la única idea clara y distinta que tenemos de los cuerpos, y por tanto la única propiedad que es común a todos los cuerpos y que no depende del sujeto, es la extensión. Ser un cuerpo es ser extenso (ocupar espacio) y la extensión es estar lleno de materia. Por eso, Descartes va a rechazar que sea posible una extensión sin materia, es decir, un espacio vacío. Este rechazo del vacío estaba ya presente, y por razones muy parecidas, en la física aristotélica, y determinará en gran medida las conclusiones erróneas a las que Descartes llegará en Física.

A partir de su concepto de extensión, Descartes dedujo varios principios físicos. En primer lugar, si el vacío no existe, un cuerpo está permanentemente en contacto con otros cuerpos, y de aquí concluyó que todo movimiento tenía que estar producido por contacto, que podía ser por choque o por presión[[4]](#footnote-4). En esto consiste básicamente el mecanicismo de Descartes: no es posible una acción a distancia y por tanto todos los fenómenos físicos pueden explicarse por leyes mecánicas.

En segundo lugar, todo movimiento consiste en una redistribución cíclica de los cuerpos, ya que si no es posible el vacío, cuando un cuerpo se mueve hacia otra posición tiene que existir otro cuerpo que ocupe su lugar. En consecuencia, la cantidad de movimiento existente en el Universo es constante, igual que la cantidad de materia. Según Descartes, Dios ha creado el Universo de una vez y le ha impreso una cantidad de movimiento, que se transmite mecánicamente sin que pueda generarse más movimiento. Es decir, el movimiento ni se crea ni se destruye, tan sólo se transmite.

A pesar de negar la existencia de vacío, Descartes aceptó e incluso mejoró la ley de inercia de Galileo[[5]](#footnote-5) en sus dos primeras leyes del movimiento. Pero en la tercera se equivocó completamente. Esta ley afirmaba que si un cuerpo chocaba con un segundo cuerpo que tenía más resistencia que fuerza el primero, el primer cuerpo salía despedido sin perder nada de movimiento. Por el contrario, si el segundo cuerpo tenía menos resistencia que fuerza el primero, el primer cuerpo pondría en movimiento al segundo perdiendo tanta cantidad de movimiento como le transmitía al segundo. Como hemos dicho, Descartes creía que la cantidad de movimiento era constante (por eso, si el segundo cuerpo no se movía, el primero tenía que conservar todo su movimiento) lo cual era un error ya que, como se descubriría posteriormente, es la cantidad de energía, y no la de movimiento, la que permanece constante.

En resumen, el mecanicismo de Descartes se basaba en dos nociones, la de extensión y la de movimiento, sin tener en cuenta suficientemente los conceptos de fuerza y energía. Descartes construyó así una teoría acerca del mundo físico en el que todos los seres materiales, incluido el cuerpo humano, eran máquinas regidas por las mismas leyes mecánicas. De este modo, Descartes eliminaba la jerarquía de seres dotados de tendencias naturales distintas que había sido tan típica de la física aristotélica. Dio de esta manera un gran paso hacia la consideración del mundo como un sistema homogéneo, propia de la ciencia moderna. Pero al tiempo, Descartes quería salvar sus creencias religiosas, así que postuló la existencia de dos planos de realidad diferentes. Un plano material, dominado por las leyes mecánicas, y un plano espiritual, ajeno a ellas. El hombre, dotado de pensamiento, era el único ser que pertenecía a ambos planos.

# 3.2 El método

La preocupación por el método que debemos utilizar para obtener un conocimiento con suficientes garantías es una constante del pensamiento de la época moderna, como ya vimos, y constituye el punto de partida del sistema filosófico de Descartes. Lo que Descartes pretende es nada más y nada menos que reconstruir todo el conocimiento por medio de la deducción a partir de un enunciado de cuya verdad podamos estar totalmente seguros.

En esta tarea Descartes se está enfrentando, explícitamente, a dos posturas filosóficas, la escolástica y el escepticismo. Descartes se educó en un colegio jesuita donde entró en contacto con la nueva escolástica que había aparecido en el siglo anterior. Descartes fue muy crítico con los métodos empleados por los escolásticos. A pesar de sus duras críticas a la filosofía académica de los escolásticos, Descartes no difiere de estos en sus conclusiones principales. Es más, podría considerarse incluso que la filosofía de Descartes no es sino un intento de refundamentación de la metafísica escolástica que haga que esta no sea incompatible con el mecanicismo de la nueva Física y que permita mantener de ese modo, junto a dicho mecanicismo, dos de las afirmaciones más importantes de la tradicional filosofía escolástica: la existencia de Dios y del alma inmortal. Además, aunque Descartes afirme dudar de todo cuanto ha aprendido y no utilizar ningún concepto sin haberlo puesto en cuestión, en la práctica emplea algunas nociones tomadas directamente de la escolástica, sin ejercer sobre ellas crítica alguna. La noción de “substancia”, central en su filosofía, está tomada de la escolástica tomista, y su demostración de la primera evidencia, el “cogito, ergo sum”, no es más que una modificación del viejo argumento de S. Agustín (“si fallor, sum”)

Muy distinta es la relación que Descartes mantiene con su otro enemigo, el escepticismo. Descartes estaba convencido de que era posible el conocimiento cierto y seguro, y por tanto rechaza las objeciones de los escépticos. Como otros autores, antes y después que él, intentó demostrar el error en que se encontraban los escépticos partiendo de la aceptación de sus propias tesis para mostrar a continuación que, a pesar de ellas, sigue existiendo algún conocimiento del que podemos estar seguros. Lo que hará Descartes, como veremos más adelante, será dudar de todo, dudar de una manera tan exagerada (hiperbólica) que hace quedarse corto incluso al más extremista de los escépticos, y demostrar que a pesar de esa duda tan extrema, podemos seguir estando ciertos de algo, a saber, de nuestra propia existencia. El escepticismo al que se está enfrentando Descartes no es el propio de su época, sino más bien el escepticismo del siglo anterior, el representando por Montaigne y Francisco Sánchez. Estos pensadores justifican su escepticismo dudando tanto del testimonio de los sentidos como de nuestra capacidad de alcanzar la verdad por medio del razonamiento, en una línea muy semejante a la seguida por el antiguo escepticismo de Pirrón. Como veremos más adelante, Descartes dudó de todo, menos de las normas morales, las costumbres sociales y las creencias religiosas. Es decir, intentando refutar el escepticismo, Descartes dudó de todo menos precisamente de aquello de lo que dudaban los escépticos contemporáneos a él.

Descartes elabora un método exclusivamente deductivo (no experimental), cuyo modelo son las matemáticas, y que expone en su obra más conocida, “*Discurso del método*”, de 1637, escrito después de la condena a Galileo. Las reglas que aparecen en el “*Discurso del método*” son las siguientes:

1.- No admitir como verdadera cosa alguna que no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu que no hubiera ninguna ocasión para ponerlo en duda.

2.- Dividir cada una de las dificultades que voy a examinar en tantas partes como sea posible y se requiera para su mejor solución.

3.- Conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos.

4.- Hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que estuviera seguro de no omitir nada.

La primera regla, o regla de **la evidencia**, se refiere a la **“duda metódica”**, que supone dudar de todo aquello que pueda ser puesto en cuestión como método para evitar los errores y los prejuicios (y no, por tanto, porque realmente se dude de ello), y que implica el rechazo, muy general ya en esta época, de la autoridad de las doctrinas aristotélicas. Pero la regla no se limita a eso, sino que ha introducido ya un criterio de verdad, que no será sometido a duda. En efecto, se dice que sólo se admitirá como verdadero lo que se presente “clara y distintamente” al espíritu. Por tanto, una verdad habrá de ser “clara y distinta”, lo que supone que su presencia como idea debe ser patente, y que esta idea debe ser una representación mental que no contenga nada de otras ideas. De este modo, Descartes está utilizando como criterio de evidencia una característica de los contenidos mentales (las “ideas”) sin tener en cuenta la relación de esta con la experiencia. Por tanto, la primera regla contiene mucho más que la simple duda metódica: contiene la definición de evidencia, la afirmación de que la evidencia depende de la razón y no de los sentidos (es decir, la postura racionalista de Descartes) y el germen de toda la metafísica cartesiana, ya que será precisamente a partir de ideas “claras y distintas” de donde deducirá Descartes la existencia de Dios y del alma inmortal.

La segunda regla consiste en el **“análisis”**, por medio del cual descomponemos un problema en las partes que lo componen. El objetivo de este análisis es obtener unas ideas claras y distintas de las partes que componen el fenómeno, y por tanto lo que se persigue es una intuición “pura”, meramente conceptual y separada de la experiencia sensible. Por ejemplo, en el campo de la Física Descartes defendía que había que descomponer los fenómenos físicos en partes simples, tales como figuras geométricas, puntos y líneas, a fin de poder comprenderlos. Como puede verse, no se trata de partes de la experiencia misma, sino de modelos matemáticos que se supone que están a la base de los fenómenos y que pueden explicar estos.

La tercera regla es la **“síntesis”,** y en ella se realiza una reconstrucción deductiva del fenómeno estudiado a partir de las partes obtenidas por medio del análisis. Es decir, se toman las ideas claras y distintas como principios y por medio de la deducción se extraen consecuencias que explican el fenómeno observado. Es algo así como lo que hacemos cuando desmontamos un reloj: somos capaces de comprender el funcionamiento cuando, después de desmontar todas las piezas del reloj, volvemos a montarlo y logramos que funcione. En realidad, la regla segunda y tercera no son sino el procedimiento axiomático normal en las matemáticas. Galileo también lo había empleado para construir modelos matemáticos de las situaciones físicas (él lo llamaba método resolutivo-compositivo) pero a diferencia de Descartes, Galileo contemplaba un paso posterior en el cual se deducían del modelo matemático consecuencias no observadas en la experiencia y que posteriormente se contrastaban por medio de un experimento. En lugar de este paso, que implica la experimentalidad, Descartes se limita a proponer una cuarta regla de **“enumeración”,** que simplemente recomienda repasar todo el proceso, pero sin introducir nada nuevo en él. Aunque en la práctica Descartes realizó experimentos en sus estudios de Física, estos no tienen papel alguno en las reglas de su método.

# 3.3 - La duda.

Como hemos visto, el primer paso del método cartesiano es precisamente dudar de todo aquello que no sea totalmente evidente. Como Descartes pretende reconstruir todo el edificio del conocimiento a partir de alguna verdad evidente que garantice que este se encuentre a salvo del escepticismo, tendrá en primer lugar que dudar de todo aquello de lo que sea posible dudar, ya que su objetivo no se refiere a un asunto en particular, sino a la justificación del conjunto del conocimiento. Esta duda será, por tanto, **“universal”**, ya que se pondrá en cuestión todo el conocimiento aceptado anteriormente como válido, tanto el conocimiento que depende de la experiencia como el conocimiento matemático, que es independiente de ella. Además, esta duda será **“hiperbólica”**, puesto que no sólo dudaremos de aquello que sospechemos que pueda ser falso, sino también de aquello otro que nos parezca imposible que pueda serlo. Siempre que sea posible dudar, por exagerado que nos parezca, por inverosímil que pueda resultar, mientras quepa la posibilidad de que algo sea puesto en cuestión, lo cuestionaremos, para más adelante poder estar seguros de que nuestras conclusiones se han obtenido sobre la evidencia y a salvo de las objeciones escépticas. Ahora bien, esta duda no se aplica a todos los contenidos posibles, ya que se excluyen de esta duda los temas relacionados con la filosofía práctica. Descartes argumenta que me es posible suspender el juicio acerca del conocimiento del mundo y decidir dudar de todo el conocimiento que se me ha transmitido, y que puedo sin perjuicio para mí mantener esta actitud hasta haber resuelto el problema. Pero no puedo dejar de actuar, ya que entonces sí sufriría un serio perjuicio. Y como debo seguir actuando en el mundo, tendré que tomar decisiones éticas y políticas. Por eso, Descartes considera que no es prudente dudar ni de la religión ni de la ética, y que debemos aceptar las creencias y costumbres del lugar en el que hemos nacido, al menos hasta que dispongamos de un conocimiento lo bastante seguro como para modificarlas. Se trata, por tanto, de una “moral provisional”, que se mantendrá hasta que se haya concluido todo el sistema que Descartes pretende elaborar. En consecuencia, la duda cartesiana es “**teorética**”, ya que se limita a dudar de nuestro conocimiento sobre el mundo, pero no cuestiona las reglas prácticas (justo al contrario de lo que hacían los libertinos) Finalmente, la duda cartesiana es, como ya hemos dicho, “**metódica**”, es decir, se trata de una duda fingida, no real, que adoptamos como un paso más en el método que nos va a llevar al conocimiento cierto y seguro. A diferencia de la duda escéptica, que es permanente ya que el escéptico ha llegado a la conclusión de que todo es dudoso y que no puede ser de otra manera, la duda metódica cartesiana es sólo momentánea, dado que desde un primer momento espera ser superada por una evidencia tal que no pueda ser puesta en duda. A la duda escéptica se llega como consecuencia de un razonamiento, mientras que la duda metódica es más bien una premisa hipotética que seguimos hasta ver dónde nos lleva, con la intención de finalmente suspender la duda por medio de la obtención de alguna certeza. La estrategia de Descartes es por tanto emplear los argumentos de los escépticos, llevándolos incluso más allá de lo que los habían llevado los escépticos reales para acabar volviéndolos en contra de ellos, haciendo ver que incluso más allá de cualquier crítica escéptica queda alguna certeza.

**¿De qué dudará Descartes?** Los motivos más generales e hiperbólicos que Descartes encuentra para dudar son los siguientes:

* Sabemos que hay ocasiones en que nos engañan los sentidos, como ocurre cuando vemos un palo en el agua y nos parece partido por la refracción de la luz. Y si nos confunden en algunas ocasiones, podemos suponer que quizás nos engañen siempre. Por lo tanto, todos los conocimientos que dependan de los sentidos caen bajo esta duda, y deben ponerse en suspenso.

* Aunque los sentidos me engañen, y no me muestren las cosas tal cual son, puedo considerar que de todos modos me aseguran que las cosas existen: el palo que veo en el agua no está realmente partido, pero desde luego es un palo. Descartes da un paso más, y plantea que podemos dudar de que nuestras sensaciones se correspondan con algo. Lo argumenta diciendo que hay ocasiones en que estoy soñando, y sin embargo lo que sueño me parece real, cuando el caso es que lo que estoy soñando no existe. Y si esto sucede a veces, ¿por qué no puede suceder siempre? En consecuencia, podemos dudar de que seamos capaces de distinguir el sueño de la vigilia, y por tanto, no podemos estar seguros de que exista un mundo fuera de mi mente que se corresponda con mis sensaciones, ya que lo que llamo realidad podría no ser sino un sueño más.

* De todos modos, hay conocimientos que son iguales en la vigilia y en los sueños. Descartes se refiere expresamente a los conocimientos matemáticos, ya que al no depender estos de la percepción, no están afectados por las dos dudas anteriores: 2 más 2 son cuatro, tanto si estoy despierto como si estoy soñando. Sin embargo, tengo constancia de que existen hombres que se equivocan al razonar, y por tanto puedo suponer que la razón humana esté constituida de tal manera que se equivoque sistemáticamente, con lo cual el conocimiento matemático tampoco sería un conocimiento cierto.

Esta duda acerca del razonamiento la plantea Descartes también de otra manera, suponiendo que los errores no se produzcan por un defecto congénito de la razón sino a causa de un ser (un “genio maligno”) que intervenga en mis operaciones mentales, de tal modo que me induzca a tomar lo verdadero por falso y viceversa. Como veremos más adelante, **la hipótesis del “genio maligno”** no es sólo una metáfora irónica que intenta ridiculizar los argumentos escépticos. En realidad, al suponer la existencia del “genio maligno”, Descartes está preparando el terreno para un argumento central en su metafísica, según el cual la garantía de que nuestro entendimiento funciona bien no proviene del mismo entendimiento (como sus fallos no procedían de él, sino de un “genio maligno”). Para que yo pueda estar cierto de mis razonamientos, tendrá que existir un espíritu, ya no maligno sino bondadoso, que me asegure que mi razón funciona de manera correcta. De este modo, la existencia de Dios será el principio sobre el que se basará todo el resto del conocimiento.

Una vez planteadas estas dudas, no queda ningún conocimiento en pie: ni el conocimiento sensible, ni la abstracción que se basa en él, ni un conocimiento meramente inteligible y deductivo como el de las matemáticas, son totalmente seguros. Estas son, básicamente, las mismas dudas que habían planteado los pirronianos (aunque no las que planteaban los libertinos). **¿No queda pues nada que podamos conocer con certeza? Según Descartes, hay algo que queda fuera de toda duda: no puedo dudar de que estoy dudando, y esa será precisamente la primera evidencia sobre la que Descartes intentará levantar su sistema.**

# 3.4- La primera evidencia: “pienso, luego existo”.

Las anteriores dudas nos dejarían sin conocimiento alguno, ni sensible ni inteligible, e incluso nos llevarían a dudar de la misma existencia del mundo, esto es, de una realidad externa a mí. Pero no implican dudar de mi propia existencia, sino que al contrario, suponen esta. En efecto, si puedo dudar, es que estoy pensando, y si estoy pensando, tengo que existir, tengo que ser “algo” que piensa.[[6]](#footnote-6) Por tanto, si pienso, existo (“cogito, ergo sum”), al menos mientras estoy pensando.

Esta es, pues, la primera verdad sobre la que Descartes pretende construir todo su sistema metafísico: puedo estar seguro de mi propia existencia en tanto que pensamiento (aunque no en tanto que cuerpo, puesto que a la proposición de que existo como cuerpo si le afectan las dos primeras dudas) Mi existencia la conozco por medio de una intuición inmediata, y esta verdad, que según Descartes conozco de manera clara y distinta, se va a convertir también en el criterio de certeza: todo aquello que pueda intuir de una manera tan inmediata como mi propia existencia, puedo asegurar que es verdadero.

El argumento que utiliza Descartes ya había sido empleado con anterioridad. En la escolástica española del siglo XVI existen argumentos muy semejantes contra el escepticismo, y todos ellos beben, como el cartesiano, de la forma clásica de esta argumentación, que es la fórmula de S. Agustín, “si fallor, sum “ (“si me equivoco, existo”). La intención de S. Agustín no era rebatir una afirmación escéptica, sino evidenciar como incluso el escéptico tiene pleno e inmediato conocimiento de sí mismo, y aunque en el resto de sus juicios se equivocase, de este está siempre totalmente cierto.

Para Descartes el cogito no es una inferencia, es decir, una conclusión que aceptemos tras un proceso de razonamiento, Descartes cree que tenemos una evidencia inmediata, por intuición, de ambos términos a un tiempo, el pensamiento y la existencia, y de la conexión necesaria entre ellos. El cogito es, por tanto, la simple percepción primaria del hecho de la conciencia. Desde este punto de vista, el razonamiento que afirma que el cogito es indubitable es correcto. De esta manera, Descartes está separando totalmente el pensamiento (la razón) del cuerpo (la sensibilidad) y fundamentando la certeza de la propia existencia y todo el sistema metafísico tan sólo en el pensamiento. Desde el “cogito”, Descartes está planteando el pensamiento como algo totalmente independiente de la materia, lo cual justificará que más adelante plantee en su tratamiento de la substancia dos niveles paralelos e incomunicados de realidad. El argumento de S. Agustín, a pesar de ser muy parecido, no tenía estas consecuencias. Es en este momento cuando Descartes inicia el paso de la filosofía al idealismo epistemológico, que como hemos visto es una característica central de la filosofía moderna. El primer paso ha sido considerar el pensamiento del sujeto (y sólo el pensamiento) como primera verdad a partir de la cual reconstruir todo el conocimiento. El siguiente será, como veremos a continuación, fundar la metafísica sobre los contenidos mentales del sujeto, a los que Descartes llamará “ideas”.

# 3.5 Dios y el mundo.

La primera verdad de la que parte Descartes sólo permite asegurar mi propia existencia como ser pensante, pero eso no implica que los contenidos de mi pensamiento se correspondan con algo real, ya que aún permanecen en pie las dudas de las que partimos, y por tanto es posible poner en cuestión el testimonio de los sentidos y la razón, e incluso la misma existencia del mundo. ¿Cómo pasar, entonces, de la existencia del sujeto pensante a la existencia de algo exterior a este? Según Descartes, sólo podemos basarnos en aquello de cuya existencia estamos ciertos, es decir, mi propio pensamiento y los contenidos de este. Descartes llamará “ideas” a los contenidos de la mente, cambiando de este modo el significado del término hacia su sentido actual, no siendo ya la “idea” una entidad inteligible separada de la mente, que es el significado platónico del término, sino un contenido de pensamiento, algo, por tanto, que está en mi mente y a lo que yo puedo tener acceso directo.

Descartes se preguntará qué tipos de ideas existen. Analizando los contenidos del pensamiento, encuentra que estos pueden ser de tres tipos:

* En primer lugar, podemos encontrar en nuestra mente **“ideas adventicias”**, que son aquellas que supuestamente provienen de la experiencia externa. Pero todavía se mantiene la duda acerca de los sentidos y la existencia del mundo, por lo tanto no podemos asegurar que dichas ideas provengan realmente de la experiencia. Como lo que pretendemos demostrar es precisamente la existencia de algo exterior al sujeto, estas ideas no pueden servirnos de punto de partida, puesto que ya suponen dicha existencia, con lo cual el razonamiento sería circular y no demostraría nada.

* Por otra parte, existen en mi mente ideas que se que no provienen de la experiencia, sino que han sido creadas por mí a partir de ideas adventicias, combinando estas de un modo que no encuentro en la experiencia. Se trata de **“ideas facticias”,** es decir, “hechas” por mí, como puede ser “centauro” o “unicornio”. Si no puedo estar seguro de la existencia de algo real que se corresponda con mis ideas adventicias, mucho menos puedo asegurar que exista un referente real para mis ideas facticias, pues en este caso soy consciente de que se trata de ideas creadas por mí.

* Por último, si yo pudiese encontrar en mi pensamiento ideas que no provengan de la experiencia, y que no puedan ser creadas por mi mente, esto es, que no pertenezcan a ninguno de los dos tipos anteriores, entonces tendré que concluir, según Descartes, que se trata de ideas que han existido siempre en la mente, ideas que están presentes en la mente desde el mismo momento del nacimiento y que pertenecen a la razón en sí misma. Dichas ideas, que Descartes denomina **“ideas innatas”,** no dependen de la sensibilidad, y por tanto están libres de las dos primeras dudas (aunque no, en principio, de la última).

La cuestión es si existen en la mente ideas de este último tipo, es decir, innatas. Descartes opina que sí, y concretamente considera que la noción de “infinito” es innata, ya que no puede ser adventicia (no tengo experiencia de nada infinito) y tampoco facticia, pues según Descartes no es posible que la idea de infinito proceda simplemente de la idea de cosas finitas (que sí es adventicia) y de la negación, puesto que la idea de infinito es superior a la de finito, y lo superior no puede provenir de lo inferior. Además, la idea de infinito es al mismo tiempo la idea de algo perfecto, puesto que las imperfecciones siempre son carencia de algo, mientras que algo infinito no puede carecer de nada (en tanto que es infinito). A partir de la idea de infinito y perfección, Descartes pretende demostrar la existencia de Dios. Para ello va a dar tres demostraciones muy semejantes, todas basadas en la misma idea innata.

La primera de ellas no es sino una reedición del argumento ontológico de S. Anselmo. Descartes afirma que la idea de Dios como ser infinito y perfecto existe en mi mente de una forma clara y distinta; al analizar dicha idea, puedo llegar a la conclusión de que a tal idea le corresponde la idea de lo actual y eterno, del mismo modo que puedo llegar a la conclusión de que a la idea de triángulo le corresponde la idea de tener tres lados. Por tanto, Dios existe, ya que la idea de un ser infinito y perfecto implica la idea de que en él coinciden esencia y existencia.

En la segunda demostración, Descartes supone que todo lo que existe es causado por algo, y que la causa de algo no puede ser inferior a lo causado. En mi mente existe la idea de infinitud y perfección, y dicha idea tiene que estar causada por algo. Sabemos que no está causada por la experiencia, pues yo no tengo experiencia de nada perfecto, pero tampoco puede estar causada por mi mente, ya que yo no soy ni perfecto ni infinito (el hecho de dudar, muestra que no lo soy), y por tanto no puedo causar una idea que es superior a mí mismo. En consecuencia, sólo un ser infinito y perfecto, es decir, Dios, ha podido poner tal idea en mi mente.

Por último, Descartes argumenta que si yo fuese la causa de la idea de perfección, y si yo me hubiese causado a mí mismo, entonces habría puesto en mi las perfecciones que soy capaz de concebir (es decir, yo sería Dios), pero no lo he hecho. Por otra parte, se podría decir que yo he sido causado por mis padres, pero según Descartes, dado que la causa de algo no puede contener menos perfección que lo causado, y dado que yo tengo en mí al menos la noción de perfección, eso quiere decir que yo no puedo estar causado por algo menos perfecto que Dios (como mis padres). En consecuencia, tiene que haber un ser perfecto que me ha causado, del que yo recibo la existencia y que ha puesto en mí la idea de perfección.

Como puede comprobarse, Descartes incumple su propio programa. Al tratar del método, decía que quería reconstruir el edificio del conocimiento sin recurrir a nada que no fuese totalmente evidente. Pero en estas demostraciones no sólo utiliza la certeza de que él mismo existe como ser pensante, sino que emplea además una serie de nociones y supuestos provenientes de la escolástica: la noción de esencia, la distinción entre esencia y existencia, el principio de causalidad según todo lo que existe es causado por otro, el supuesto de que todo lo causado tiene que serlo por una causa superior y la identificación de infinitud y perfección. Ninguno de estos supuestos ha sido puesto en duda (a pesar de que ya existían, desde el nominalismo, argumentaciones que ponían en duda la validez de dichos supuestos, y no como dudas metódicas, sino como dudas muy reales) y desde luego no se da en la obra de Descartes ninguna justificación de por qué podemos emplear dichos supuestos para concluir la existencia de Dios.

A continuación, Descartes intenta demostrar la existencia del mundo a partir de la existencia de Dios. Ya que Dios es perfecto, tiene que ser infinitamente bueno e infinitamente poderoso. Y si lo es, Dios no puede permitir que exista un “genio maligno” que esté engañando continuamente a mi entendimiento. Por tanto, la garantía de que mi razón funciona correctamente y de que existe un mundo que se corresponde con mis ideas adventicias (y por tanto con mi sensibilidad) es la bondad infinita de Dios. De esta manera, Descartes está haciendo depender todo el conocimiento (incluido el conocimiento de la física mecánica, como veremos a continuación) de la existencia de Dios.

En definitiva, Descartes está partiendo en su sistema de la existencia de tres tipos de realidades: el pensamiento, cuya existencia puedo conocer directamente en mí; Dios, cuya existencia puedo conocer a partir de mis ideas innatas; y un mundo material, cuya existencia me viene garantizadas por la bondad de Dios. Veamos cómo se relacionan, según Descartes, estas tres realidades.

# 3.6 Las tres substancias.

Descartes va a partir de la noción de “substancia” que define como “aquello que no requiere más que de sí mismo para existir”. Descartes afirma que construye esta noción totalmente a priori, como se hace en geometría (es decir, que no parte de ningún juicio de existencia, sino que se limita a postular el significado de un término, con independencia de que dicho término tenga o no un referente real). En realidad, la definición de Descartes es idéntica a la que ya diera Sto. Tomás, y muy diferente a la de Aristóteles, puesto que la definición aristotélica sólo implicaba que una substancia no necesitaba inherir en otra cosa para existir, pero no que fuera la causa de su propia existencia, algo que si se implica de la definición de substancia tal y como la entienden Sto. Tomás o Descartes.

A continuación, Descartes se pregunta si existe alguna cosa que se corresponda con esa definición de substancia, y contesta que un solo ser se ajusta a la definición en sentido estricto, Dios, ya que el resto de las cosas han sido creadas por Dios (no son la causa de su propia existencia) mientras que Dios no es creado ni causado por otro (con lo cual está añadiendo la característica de creador a partir de la nada a Dios, una característica que es tradicional en el cristianismo, pero que no puede decirse que se deduzca necesariamente de la noción de infinitud-perfección). Como se supone que Descartes ya ha demostrado la existencia de Dios, afirma que puede asegurar que la noción de substancia, definida a priori, tiene referencia: Dios es la substancia en sentido estricto, y para diferenciarla de los otros tipos de substancia de los que va a tratar, denomina a Dios **“substancia infinita”.**

Acto seguido, Descartes se pregunta si la única substancia que existe es Dios, y responde aplicando la noción de analogía, como ya hiciesen Aristóteles o los escolásticos. En sentido estricto, sólo Dios es substancia, porque el resto de las cosas son creadas. Pero en un sentido secundario, análogo, también podemos llamar substancia a “aquellas realidades que sólo necesitan de Dios para existir”, es decir, que son creadas por Dios (y por tanto no son causa de su existencia) pero que pueden existir con independencia de las otras realidades creadas. A estas substancias las denomina Descartes **“substancias finitas”.** Descartes sólo encuentra en el mundo dos tipos de realidades que puedan existir independientemente la una de la otra. Cada una de esas realidades tiene una propiedad principal que la define, que constituye su esencia y naturaleza, y a la que Descartes llama atributos.

El primero de esos atributos es la capacidad de pensar. Yo puedo estar seguro de la existencia del pensamiento, ya que he llegado a la certeza de mi existencia precisamente a través de la certeza inmediata de mi pensamiento. Descartes cree que puedo asegurar además que mi pensamiento es totalmente independiente del cuerpo (es, por tanto, una substancia), ya que puedo dudar de que tenga cuerpo, pero no de que tenga pensamiento. A la substancia que se caracteriza por pensar, Descartes la denominará “**res cogitans**” (cosa pensante).

Por otra parte, sabemos, gracias a la garantía de la bondad divina, que existe un mundo exterior a mi pensamiento. Cuando me planteo cuál es el atributo esencial de dicho mundo, me encuentro que, de todo aquello que puedo percibir del mismo, puedo distinguir entre cualidades primarias y cualidades secundarias. Las cualidades secundarias, como el color o el sonido, dependen del sujeto, por lo tanto no puede decirse que constituyan la esencia de los objetos del mundo. Serán las cualidades primarias, las que el objeto tiene por sí mismo, las que constituirán el atributo que caracteriza a ese mundo exterior (es decir, el mundo material) como substancia. El denominador común de todas esas cualidades es que ocupan un espacio (recuérdese que en Física Descartes no admite la existencia de vacío e identifica la materia con aquello que ocupa un espacio). Al atributo de tener la cualidad de ocupar espacio lo va a denominar Descartes “extensión”, y a la substancia que se define por medio de ese atributo, **“res extensa”** (la cosa que ocupa espacio)

Además, Descartes distingue diferentes maneras de darse los atributos de las substancias, a los que llama “modos”. Así, el pensamiento puede darse como recuerdo, como duda, como deseo, como imaginación, como sensación, etc. Todas esas posibles maneras de darse el pensamiento las va a resumir Descartes en dos modos principales de la “res cogitans”: entendimiento y voluntad. Por su parte, la extensión puede darse como ocupar un espacio de manera estática, modo al que denomina “figura”, o bien como ocupar un espacio abandonando otro, a lo que descartes denomina “movimiento”. Como puede verse, la concepción metafísica que Descartes tiene de la “res extensa” se corresponde punto por punto con su mecanicismo físico: la realidad material consiste únicamente en materia (que no admite el vacío) y una cantidad fija de movimiento.

¿Qué es lo que ha conseguido Descartes con su metafísica, es decir, con la doctrina de las tres substancias? En primer lugar, ha establecido deductivamente la parte superior de la pirámide de la que derivará su teoría física. Según Descartes, podemos conocer con certeza que la única característica propia de la materia es la extensión, que implica tan sólo figura y movimiento. Todas las leyes físicas tendrán que adecuarse a este principio, que excluye la fuerza como elemento explicativo del movimiento, con lo cual este tendrá que transmitirse sólo por contacto y no será posible aumentar ni disminuir su cantidad total.

En segundo lugar, Descartes ha hecho depender el principio anterior de la existencia de Dios, con lo cual las creencias religiosas no sólo no son puestas en cuestión por la nueva ciencia, sino que de hecho constituyen la base de esta. De este modo, Descartes cree asegurarse la compatibilidad de la explicación mecanicista del mundo físico con la explicación creacionista cristiana.

Por último, Descartes evita otro problema religioso que podía provocar el mecanicismo. En efecto, si consideramos que todo lo que se mueve lo hace de manera mecánica, por transmisión del movimiento por contacto, no hace falta ningún principio interior que explique dicho movimiento. En el caso de los seres inorgánicos, esto supone simplemente negar la existencia de distintos modos de materia con naturalezas y tendencias de movimiento propias y diferenciadas. Aunque esto supone el completo rechazo de la física aristotélica (algo que quería evitar la Iglesia), no implica graves consecuencias para las creencias religiosas. El verdadero problema aparece cuando aplicamos el mismo principio a los seres vivos: si los movimientos de un cuerpo vivo pueden explicarse de manera mecánica, si los animales no son sino máquinas, ¿qué necesidad hay de postular un principio vital para explicar esos movimientos? En definitiva, ¿qué necesidad hay de suponer la existencia del alma? Descartes creía, efectivamente, que los cuerpos animales no son sino autómatas, idénticos a mecanismos tales como los relojes. Así que para evitar sacar las consecuencias que esto supondría para las creencias religiosas, lo que ha hecho Descartes es separar radicalmente el pensamiento (esto es, lo inteligible, lo espiritual, el alma) y la materia, como dos substancias totalmente diferentes, que existen cada una con independencia de la otra. De ese modo, la materia tiene un comportamiento mecánico que en nada puede afectar al pensamiento, pues se trata de realidades completamente separadas.

En definitiva, lo que ha hecho Descartes es crear una metafísica sobre una base diferente a la tradicional (sobre el sujeto, y no sobre la noción de “ser”) que le permite justificar los principios básicos de su mecanicismo, y al tiempo hacer a este compatible con las creencias cristianas.

# 3.7 El problema mente-cuerpo.

Uno de los objetivos de Descartes era que el mecanicismo no pusiera en cuestión la existencia del alma. Para ello, separó radicalmente el espíritu y la materia en dos substancias distintas. Recuérdese que la visión aristotélica del alma, que mantuvo buena parte de la escolástica y que influyó incluso en S. Agustín, suponía que el alma era la forma de los seres vivos, y que los individuos (que eran substancias primeras) estaban formados de materia y forma (en este caso, alma). Ahora, Descartes dice que alma (o mente) y cuerpo no forman una sola substancia, sino que son en realidad substancias distintas. Esta separación de alma y cuerpo es incluso más radical que la que llevara a cabo Platón, ya que este, aunque creía que el alma era inmortal y separable del cuerpo, concebía el alma como principio vital (y por lo tanto, era la que movía el cuerpo), del mismo modo que había sido tradicionalmente afirmado en la cultura griega.

La total separación de alma y cuerpo que lleva a cabo Descartes sirve para fundamentar la inmortalidad del alma. Si el alma no tiene nada que ver con el cuerpo, que en realidad sólo es una máquina, no hay razón ninguna para pensar que cuando se estropee la máquina el alma tenga que sufrir merma alguna. Simplemente, no tiene nada que ver con el cuerpo. Pero esto crea un problema mucho mayor, y es qué tipo de relación existe entre estas dos substancias. Todos tenemos la experiencia de pensar “voy a alargar la mano y coger eso”, y a continuación nuestra mano se dirige hacia el objeto deseado y lo coge. Esta situación tan sencilla y tan cotidiana podía explicarse desde la visión aristotélica o la platónica: el pensamiento (la mente, el alma) es el principio vital que da forma al cuerpo y quien lo mueve. Yo primero pienso en moverme y luego me muevo simplemente porque es mi pensamiento quien ordena y provoca el movimiento de mi cuerpo. Pero si el pensamiento y el cuerpo son realidades totalmente separadas, y el cuerpo, como toda la materia, se mueve únicamente por causas mecánicas, lo cual supone que sólo puede ser movido por contacto con otro cuerpo extenso (y el alma no lo es) entonces ¿cómo es que pensamiento y movimiento corporal coinciden?

Descartes intenta solucionar esto afirmando que cuerpo y pensamiento tienen un punto de contacto en una pequeña zona del cerebro, la glándula pineal (lo cual es contradictorio con la radical separación que ha afirmado anteriormente). El movimiento del cuerpo estaría provocado por los “espíritus animales”, que son pequeñas partículas materiales que existen en la sangre y en otros humores corporales. Al desplazarse mayor cantidad de “espíritus animales” a unas partes del cuerpo que a otras, provocarían los movimientos de los músculos. Lo que hace el alma desde la glándula pineal es permitir u obstaculizar el paso de los espíritus animales y dirigirlos a una u otra parte del cuerpo. Pero Descartes no explica cómo hace esto el pensamiento, y en realidad su explicación no hace sino trasladar el problema desde la relación del alma con todo el cuerpo a la relación del alma con la glándula pineal. Este traslado de la cuestión, sin resolverla, se conoce como el problema del homúnculo, porque es como si Descartes supusiera que el alma es una especie de hombrecillo diminuto, dotado de cuerpo (un homúnculo) que actúa dentro de la glándula pineal[[7]](#footnote-7).

Por supuesto, esta solución, que en realidad no explica nada y además es contraria a los descubrimientos médicos que en aquel momento se estaban haciendo sobre la circulación de la sangre y el funcionamiento de los nervios, no satisfizo a nadie. Varios seguidores de Descartes intentaron solucionar el problema. Muy conocida es la teoría del cartesiano Nicolás

Malebranche (1638-1715) llamada “ocasionalismo”, según la cual ambas substancias, pensante y extensa, son totalmente independientes, como decía Descartes, y es la substancia superior (es decir, la infinita) quien logra que ambas coincidan. De este modo, Dios interviene en cada “ocasión” en que yo me muevo voluntariamente, para hacer coincidir el movimiento de mi cuerpo con los deseos de mi mente. Baruch Spinoza prefirió interpretar la metafísica cartesiana de una manera muy distinta, afirmando que existe una sola substancia y que pensamiento y extensión no son sino aspectos de una misma realidad, llegando de este modo a posturas panteístas, como veremos más adelante. También Leibniz se planteó el problema en su teoría metafísica, denominada “monadología”, y afirmó que la coincidencia entre pensamiento y cuerpo se producía gracias a una armonía preestablecida que había sido creada por Dios al comienzo del mundo (con lo cual no era necesario que Dios interviniese en todo momento) en definitiva, Descartes había generado un gran problema (que en términos de la relación mente-cuerpo todavía se discute) a partir de una cuestión que no había sido problemática en absoluto para la filosofía antigua y medieval.

4.- El empirismo moderado de Locke.

Locke está considerado el fundador del empirismo, aunque su doctrina es un empirismo muy moderado. Locke tomó de Descartes su crítica al aristotelismo escolástico y la postura del idealismo epistemológico, en la que profundizó declarando que el análisis del conocimiento humano es el paso previo para establecer cualquier filosofía (este es el programa que intenta desarrollar en su obra “*Ensayo sobre el entendimiento humano*”) Pero como veremos, negó la existencia de ideas innatas y la prevalencia de la experiencia, postura esta en la que estuvo muy influido por Gassendi, uno de los principales opositores al racionalismo de Descartes. Locke refuta los argumentos innatistas de dos formas:

* En primer lugar, los innatistas afirman la existencia de ideas innatas apoyándose en el

“consenso universal”, es decir, en la existencia de algunos principios o conceptos en

todos los seres humanos. Pero según Locke, dicho consenso simplemente no existe.

* Por otra parte, incluso si encontrásemos acuerdo, esto no implica que dicho acuerdo tenga que deberse necesariamente a la existencia de ideas innatas, ya que puede ser explicado más fácilmente por medio de la convención y el aprendizaje.

En consecuencia, todas las ideas (que Locke define como los contenidos de nuestra mente, igual que Descartes) proceden, directa o indirectamente, de la experiencia, y la mente no tiene contenido innato alguno, sino que es como un papel en blanco (tabula rasa) que va llenándose con la experiencia. Precisamente en función de su relación con la experiencia, Locke va a realizar la siguiente **clasificación de las ideas**:

1.- **Ideas simples** son aquellas que derivan directamente de la experiencia. Si esta es externa, dará lugar a **ideas de sensación**, que son el resultado de la forma en que nos afectan los objetos (colores, olores, figuras, etc.). Si la experiencia es interna, formará **ideas de reflexión**, que resultan de la experiencia de nuestros estados mentales (recuerdos, deseos, pensamientos, etc.) Ambas formas de experiencia pueden darse conjuntamente, cuando percibo un estado mental propio y al tiempo una experiencia exterior que es causa del mismo, como cuando siento placer o dolor.

La fuente primordial y más segura de nuestra experiencia es la sensación, siendo la reflexión más vaga y difusa. Un punto clave en la epistemología de Locke, y que luego desarrollará Hume y se convertirá en una característica central del empirismo, es que considera que las ideas simples se refieren no a los objetos, sino a cualidades aisladas. Es decir, que percibimos por una parte el color, por otra la forma, por otra la textura, etc. (ya que son datos que proceden de sentidos distintos) y sólo posteriormente integramos esas ideas simples en objetos. Las ideas simples son por tanto como elementos atómicos a partir de los cuales vamos a construir el conocimiento. Esta es la postura que se conoce como “asociacionismo”, de la que ya hablamos al tratar del empirismo en general.

2.- **Ideas complejas**, que son aquellas formadas por la mente a partir de las ideas simples, por comparación o combinación. Estas ideas pueden corresponderse o no con la realidad, ya que la mente es capaz de formar combinaciones arbitrarias de ideas simples. Sin embargo, como veremos más adelante, Locke confía bastante en la veracidad de algunas de las ideas complejas formadas por la mente humana.

Finalmente, Locke establece la siguiente jerarquía de grados en el conocimiento:

* **Conocimiento sensible**, que es el que se obtiene por medio de la sensación y me permite conocer la existencia de los individuos. Locke considera que este es un conocimiento poco seguro, ya que el conocimiento es una operación mental que se realiza sobre ideas (contenidos mentales) y no sobre cosas (aquí puede verse claramente el idealismo epistemológico de Locke), y en consecuencia no tenemos modo de confirmar que nuestras ideas simples se corresponden con las cosas reales (y mucho menos nuestras ideas complejas, que implican elaboración de la mente). Locke se limita a afirmar el convencimiento de que debe existir alguna relación entre nuestras ideas y las cosas que las producen, pero reconoce que no puede comprobarse la correspondencia entre idea y realidad, pues nuestra mente sólo tiene acceso a ideas (lo que es un claro precedente del fenomenismo mucho más extremo de Hume).
* **Conocimiento demostrativo,** que consiste en el acuerdo o desacuerdo entre dos ideas que se establece a partir de un proceso deductivo, es decir, de manera mediata. Este es un conocimiento más seguro que el sensible, y como veremos en este punto sitúa Locke el conocimiento que tenemos de la existencia de Dios, así como el conocimiento matemático derivado de axiomas.
* **Conocimiento intuitivo,** que es el conocimiento inmediato, sin ningún proceso mediador, del acuerdo o desacuerdo entre dos ideas. Se trata del conocimiento más claro y seguro posible para el ser humano. El ejemplo más claro de este tipo de conocimiento es el que tenemos de nuestra propia existencia.

Respecto a la metafísica, las diferencias entre Locke y Descartes son aun menores. Locke considera que nuestras ideas simples son originadas por la experiencia, ya sea esta de sensación o de reflexión. La idea de substancia no se encuentra entre estas ideas simples, sino que es una idea compleja formada a partir de una colección de ideas simples. En realidad, lo que conocemos de los objetos no es su substancia, sino una serie de cualidades (un haz), primarias o secundarias, que suelen darse unidas. Pero como no somos capaces de concebir que dichas cualidades subsistan por sí mismas, suponemos que existe un substrato que les sirve de soporte. La idea general de substancia, por tanto, no es sino un supuesto, algo inferido, no conocido directamente**, un “no sé qué”** que se encuentra más allá de nuestras percepciones. Ahora bien, eso no significa que la idea general de substancia sea un simple producto de la imaginación, sino al contrario, el resultado de una inferencia, y por tanto pertenecería al conocimiento demostrativo. Podemos saber que existen substancias, aunque no podamos tener una idea clara y distinta de las mismas, ni podamos conocer en qué consisten exactamente dichas substancias. Locke, en definitiva**, rechaza que podamos conocer directamente la substancia, pero no rechaza totalmente el término.**

En definitiva, Locke, a pesar de atacar el innatismo de Descartes, acaba llegando a unas conclusiones muy parecidas a las del pensador francés: admite la existencia de la substancia en general, admite que existe una substancia pensante y basa nuestra identidad personal fundamentalmente en ella, y finalmente pretende demostrar la existencia de Dios a partir de la substancia pensante y el principio de causalidad. Como veremos más adelante, David Hume, un empirista radical, atacará estas conclusiones, y para ello negará sus bases, es decir, negará que podamos estar seguros de la existencia de substancias y de la validez del principio de causalidad. Por tanto, cuando Hume realiza su crítica a la metafísica, no estará atacando directamente a los racionalistas ni a la escolástica (aunque, por supuesto, dichas críticas se extienden a estos, pues hacen uso de los mismos conceptos), sino que está pensando en los argumentos de Locke.

5.- El empirismo radical de Hume.

# 5.1 El conocimiento.

El empirismo de Locke, del que tratamos anteriormente, era muy moderado, y no ponía en cuestión ni las nociones metafísicas básicas ni la religión o la moral tradicional. El empirismo que será característico de la edad contemporánea no es el que deriva de Locke, sino el de Hume. Casi todos los autores que hemos estudiado hasta el momento mantienen una postura conservadora tanto en lo político como en lo religioso. Aunque también hubo filósofos contestatarios, los que se impusieron en esas épocas (y por eso son los que estudiamos ahora) no se caracterizaron precisamente por ir contra corriente. Sin embargo, a partir de la Ilustración, y mucho más desde el siglo XIX, la filosofía va a ser predominantemente crítica e inconformista. En el siglo XIX y XX también habrá corrientes conservadoras pero, a diferencia de épocas anteriores no serán las predominantes ni las más características de su época. La filosofía de Hume representa el momento en que se produce ese cambio de tendencia, en el que la metafísica deja de ser la cuestión central de la filosofía para convertirse en una disciplina sospechosa, rechazada.

Hume comienza su obra planteándose que todas las ciencias que existen guardan una estrecha relación con el ser humano, su naturaleza y la forma en que este conoce. Por tanto, para fundamentar todas las ciencias tendremos que partir de la investigación acerca de la naturaleza humana y cómo esta determina el conocimiento. Este es el plan de su primera obra, “*Tratado sobre la naturaleza humana*”, y de las posteriores versiones de la misma, y no es sino una declaración explícita del idealismo epistemológico que como ya hemos dicho muchas veces es característico del pensamiento moderno.

En primer lugar, Hume se plantea qué tipos de contenidos existen en nuestra mente, y encuentra fundamentalmente dos: las **impresiones**, que son las percepciones (externas o internas) actuales (pero que siguen siendo sólo contenidos mentales, ya que la percepción no es la cosa percibida) y las **ideas**, que son copias, esto es, recuerdos, de las impresiones. Las impresiones son mucho más intensas y ricas en detalles que las ideas, y son las que nos proporcionan la mayor certeza, ya que las ideas son meras copias débiles de ellas (estaré mucho más seguro de algo mientras lo estoy viendo que mientras intento recordarlo).

De aquí extrae Hume su criterio de verdad: una idea será verdadera cuando se corresponda con alguna impresión, y si no puedo encontrar la impresión de la que la idea es copia, entonces tendré que concluir que dicha idea es falsa, es tan sólo una invención mía. En primer lugar, nótese que el criterio de verdad no es la correspondencia de la idea con las cosas, sino con las impresiones, que no son parte de la realidad sino contenidos de la mente. Aquí puede verse ya el fenomenismo que va a caracterizar a Hume: no tenemos acceso directo a las cosas de la realidad, sino sólo a nuestras impresiones acerca de ellas (esto es, a los fenómenos). Como puede verse, Hume afirma que todo conocimiento depende de la experiencia, pero no por ello abandona el idealismo epistemológico. Por otra parte, encontramos aquí una diferencia radical respecto al pensamiento cartesiano: cualquier idea que no proceda de una impresión deriva de la imaginación del sujeto, o lo que es lo mismo, toda idea que no es adventicia es facticia. De este modo, todos los conceptos candidatos a ideas innatas están ya siendo condenados como meras falsedades.

Hume no se limita a negar la existencia de ideas innatas, sino que especifica los mecanismos que utilizamos para formar tales ideas (y que las hacen por tanto adventicias y no innatas). Ante todo, Hume ha dividido tanto las impresiones como las ideas en **simples y complejas**. Una impresión simple sería la sensación más elemental que puede captarse por uno sólo de los sentidos (como un color, un sonido, un sabor, etc.) mientras que una impresión compleja es un conjunto de sensaciones que suelen darse unidas (como las impresiones de los objetos). Las ideas simples serían copias de ideas simples (aquí no hay posibilidad de invención) pero las ideas complejas pueden ser copia de impresiones complejas, o bien pueden ser construidas por nosotros a partir de ideas simples. Una idea compleja sólo será verdadera si existe una impresión compleja que se pueda señalar como origen de la misma (es decir, será verdadera si puedo determinar qué acto de percepción, externa o interna, la ha producido). Si no es así, esa idea compleja es falsa, es un producto de mi mente. Nótese que Locke consideraba que las ideas complejas procedían de la combinación de ideas simples, y aunque reconocía que por tanto dichas ideas eran producidas por la mente, no por ello llegaba a afirmar que careciesen de base real. El criterio de Hume es distinto y más exigente y, como veremos más adelante, le va a conducir al rechazo de las nociones de substancia y causalidad, que Locke aceptó.

¿Cómo produce la mente ideas complejas que no proceden de impresiones? Según Hume, la mente relaciona las ideas simples por medio de los **principios (o leyes) de asociación**, que son tres:

* Principio de **semejanza**, por el cual asociamos impresiones que comparten determinadas características. De este principio derivan nuestras ideas sobre individuos permanentes, ya que en realidad las diversas impresiones que yo tengo de lo que supongo es un mismo individuo son, en rigor, distintas (nunca veo exactamente lo mismo cuando miro el “mismo” paisaje”). Igualmente, los términos generales (esto es, los conceptos universales) puede decirse que se basan en este principio, aunque realmente las impresiones siempre son de individuos particulares, que son los únicos que existen en la realidad.

* Principio de **contigüidad**, por el cual tiendo a asociar aquello que se me presenta unido en el tiempo o en el espacio. Así, si estoy acostumbrado a ver las cajas de fruta a la puerta de la frutería que hay delante de mi casa, pensaré en ellas cuando pase por delante un domingo y la tienda esté cerrada. Igualmente, si estoy acostumbrado a escuchar unas canciones en un determinado orden, el oír el final de una de ellas me traerá el recuerdo de la siguiente. Nótese que aquí Hume se está refiriendo a cosas que se asocian porque se dan juntas, sin que haya ninguna relación de causación entre ellas.

* Principio de **causalidad**, por el cual tendemos a relacionar dos sucesos considerando que uno es causa del otro. Este principio es una combinación de los dos anteriores, produciéndose la asociación cuando yo he visto diversos casos (semejanza) en los que se producía un suceso antes que otro (contigüidad).

Según Hume, todas las elaboraciones posibles de nuestra imaginación están sometidas a estas tres leyes. En realidad, no son muy distintas a las relaciones de las que ya hablara Locke y que nos permitían construir ideas complejas a partir de ideas simples. La clave es que para Hume estos principios son, única y exclusivamente, **hábitos**. Se trata de costumbres que adquirimos, a las que Hume niega una auténtica fundamentación real y necesaria, como veremos al tratar más adelante del principio de causalidad.

Una vez establecidos los tipos de contenidos de la mente y cómo se forman, Hume acomete la división de los **tipos de conocimiento** que podemos tener. Para ello parte de la distinción entre verdades de razón y verdades de hecho, una distinción que toma de Leibniz y que Hume denominará “relaciones entre ideas” y “cuestiones de hecho”, respectivamente.

El conocimiento que obtenemos por **“relaciones entre ideas”** está constituido por proposiciones que trabajan sólo con ideas, sin tener en cuenta para nada si estas tienen relación o no con impresiones reales. Estas relaciones se establecen teniendo en cuenta exclusivamente el principio de contradicción y sin necesidad de recurrir a la experiencia, por lo que dichas verdades pueden ser conocidas “a priori” (= aparte de la experiencia, antes de ella). Las verdades establecidas a priori son necesarias, es decir, son siempre verdaderas, puesto que dicha verdad no puede ser falsada por ningún caso particular ni ninguna experiencia (por eso, son cognoscibles al margen de la experiencia). Por otra parte, las verdades establecidas de este modo son verdades analíticas, es decir, en ellas el término predicado está incluido en la definición del sujeto: por tanto, para que algo sea cognoscible a priori, sin recurso a la experiencia, debe depender sólo de la definición de los términos implicados. Las únicas verdades de este tipo que conocemos son la lógica y las matemáticas.

Por otro lado, disponemos de un conocimiento sobre las “**cuestiones de hecho**”, que es el que deriva de la experiencia, y por tanto de las impresiones. Este conocimiento no puede obtenerse a priori, sino siempre a posteriori (= dependiente de la experiencia, después de ella). Por tanto, no es un conocimiento necesario, ya que no se basa exclusivamente en el principio de contradicción. Eso quiere decir que, aunque un enunciado sea cierto de hecho, siempre cabe la posibilidad de que no lo fuese: es decir, no hay contradicción lógica en negar “Hume nació en Edimburgo” (podría haber sido así), mientras que sí la hay en decir “A es igual a no-A” (es imposible que sea así). En consecuencia, las verdades de hecho son sólo probables. Estas verdades se obtienen a partir de la experiencia, y por tanto a través de la inducción. Pero sabemos que la inducción no proporciona conclusiones necesarias, y que por más firmemente que establezcamos una conclusión general a partir de la inducción, siempre es posible que en un futuro encontremos una excepción a esa regla. Por otra parte, las verdades de hecho no son analíticas, sino sintéticas (el predicado no está contenido en la definición del sujeto). Esto supone que sólo puede comprobarse su veracidad recurriendo a la experiencia, pero también que estos enunciados nos dan información nueva sobre la realidad, algo que no proporcionan los enunciados analíticos, ya que lo que estos afirman ya se encuentra contenido en los términos.

En definitiva, tenemos dos posibilidades: por una parte un conocimiento seguro y necesario (a priori) pero que no nos dice nada sobre la realidad (analítico); por otra, un conocimiento que nos informa de la realidad (sintético) pero que no es seguro ni necesario, sino a lo sumo probable (a posteriori), de tal manera que las verdades de hecho siempre son contingentes y podrían ser de otra manera (y en esto incluye Hume a las leyes físicas). Para Hume, los juicios a priori siempre son analíticos, y los juicios sintéticos siempre son a posteriori, y no es posible ninguna otra combinación de estas características. Partiendo de Hume, Kant intentó fundamentar la posibilidad del conocimiento científico seguro en la existencia de unos juicios que fuesen a un tiempo sintéticos y a priori, como veremos más adelante.

La conclusión final es que el método deductivo es seguro pero no nos permite conocer nada acerca de la realidad, y que el método inductivo nos permite conocer la realidad, pero no de manera segura. Por ello, Hume va a definir su postura epistemológica como **fenomenista** (sólo podemos conocer los fenómenos, esto es, nuestras impresiones, pero no las cosas en sí mismas), **escéptica** (de lo único que puedo estar seguro es de las verdades lógico-matemáticas y de la existencia de mis propias impresiones, pero ninguna de ellas me puede dar un conocimiento seguro acerca de la realidad) y **relativista** (todo el conocimiento que pueda obtener depende de mis impresiones, y es por tanto subjetivo, no existiendo una verdad objetiva común a todos los hombres, al menos en lo tocante a la realidad). Ahora bien, que yo no pueda tener un conocimiento seguro acerca de la realidad no quiere decir que el conocimiento que tengo, aunque inseguro, sea totalmente inútil. En la vida diaria podemos dejarnos guiar por la costumbre, podemos dar por válido que “el agua hervirá cuando la ponga en el fuego”, aunque no podamos decir que esa sea una verdad necesaria. En realidad, lo que Hume pretende no es poner en cuestión todo nuestro conocimiento cotidiano, sino simplemente hacernos ver que en realidad no podemos estar seguros de una serie de principios que usamos cotidianamente, y que en consecuencia no es legítimo extraer conclusiones de ellos. Lo que pretende Hume, como veremos a continuación, es negar esos principios para atacar la metafísica establecida sobre ellos, no para negar la utilidad de nuestras “verdades” cotidianas de “sentido común”.[[8]](#footnote-8)

# 5.2. La metafísica.

Como hemos visto, Hume consideraba que el **principio de causalidad** era simplemente una ley asociativa basada en el hábito, y no un conocimiento firmemente establecido. Según Hume, lo que ocurre es que nosotros tenemos impresiones de dos hechos, uno anterior a otro, de manera regular, y tendemos a suponer que esos hechos van a sucederse siempre de la misma manera. Pero para que realmente podamos afirmar una relación de causa-efecto no basta que se dé contigüidad y sucesión, sino que tiene que darse además una “conexión necesaria”, es decir, tengo que conocer por qué el primer suceso tiene que provocar necesariamente el segundo.

Hume se pregunta si tenemos algún conocimiento de dicha conexión necesaria, y contesta que no. Como hemos visto, Hume sólo admite dos tipos de conocimiento, relaciones entre ideas y cuestiones de hecho. La conexión necesaria no es una relación entre ideas, puesto que entonces podría conocerse exclusivamente a través del principio de contradicción. Tampoco se trata de un conocimiento de cuestiones de hecho, en primer lugar porque todos los conocimientos sobre hechos derivan de una impresión, y yo no tengo impresión de la conexión necesaria, sino tan sólo de dos hechos consecutivos. Por otra parte, yo no puedo tener una impresión de un hecho futuro, que no ha sucedido todavía. Es decir, el problema de la inducción afecta también a las relaciones causales, puesto que estas se infieren a partir de hechos particulares. Y como ya dijimos, todas las inducciones son sólo probables, nunca necesarias.

Si no podemos tener un conocimiento seguro acerca de las relaciones de causalidad, y estas son mero producto del hábito, mucho menos podemos afirmar el principio general de causalidad, el principio tradicional que dice que “todo lo que comienza a existir tiene una causa”. Y por ende, tampoco podremos utilizar dicho principio como premisa para establecer ninguna conclusión. La crítica de Hume a la noción de causalidad tiene por tanto dos partes: por un lado, no podemos establecer relaciones de causalidad necesarias en la experiencia, de tal modo que los enunciados que intentan prever sucesos futuros a partir de relaciones de causalidad supuestamente conocidas por experiencia son sólo probables, nunca necesarios. En segundo lugar, no podemos utilizar el principio de causalidad para realizar inferencias que vayan más allá de nuestra experiencia. Por medio de la primera crítica, la ciencia física queda establecida como producto de la costumbre y meramente probable (como todos los conocimientos sobre hechos). Por medio de la segunda crítica, la metafísica, que tradicionalmente se había basado en el principio de causalidad es, simplemente, imposible, y debe ser rechazada como una mera ficción de la imaginación.

A continuación se pregunta Hume acerca de la noción de **substancia.** ¿Tenemos alguna impresión de la substancia? Según Hume, todas nuestras impresiones de sensación son en realidad de cualidades (colores, sonidos, sabores), que por definición son accidentes[[9]](#footnote-9), y que no podemos suponer que subsisten por sí mismos. Tampoco deriva la idea de substancia de las impresiones de reflexión, ya que estas consisten en nuestras pasiones y emociones, y estas no son subsistentes. En definitiva, no tenemos impresión alguna de la que pueda proceder la idea de substancia. Por tanto, según la epistemología de Hume, esta es una idea falsa, creada por nuestra imaginación a partir de las leyes de asociación y de colecciones de cualidades particulares que suelen darse unidas.

Locke ya había admitido que no teníamos sensación de la substancia, y que esta no era sino una idea compleja inferida a partir de colecciones de ideas simples. Pero Locke creyó que era una inferencia justificada, entre otras razones porque empleó el principio de causalidad, y supuso que las ideas simples de sensación tenían que tener una causa, por lo cual podíamos suponer que existe la substancia, aunque no seamos capaces de conocer en qué consiste. Hume, al negar la validez del principio de causalidad para ir más allá de la experiencia, niega también que sea legítimo suponer la existencia de substancias. En rigor, lo único que conocemos son accidentes, que constituyen precisamente los fenómenos (como ya dijimos, el empirismo de Hume es fenomenista). Sólo conocemos la apariencia, lo que se muestra a nosotros. Acerca de cómo sean las cosas en sí mismas, esto es, acerca de la substancia, no podemos conocer nada.

Hume especifica, refiriéndose esta vez a Descartes, que no podemos suponer la existencia de una substancia material en base a las cualidades primarias. Descartes reconocía que las cualidades secundarias (colores, sonidos, etc.) no eran propias del objeto, sino que surgían en la mente del sujeto, pero consideraba que las cualidades primarias (figura y movimiento) eran modos propios de una substancia extensa. Ahora bien, Hume afirma que no podemos percibir las cualidades primarias si no es a través de las secundarias: es decir, si yo percibo movimiento es porque veo colores, contrastes de luz, etc., en movimiento, y si percibo figuras es porque estas tienen color, textura, etc. En definitiva, el idealismo epistemológico que dio comienzo con Descartes a raíz de las cualidades secundarias se ha extendido con Hume a todas las impresiones, dando lugar a una postura fenomenista.

Las críticas que Hume realiza a las nociones de causalidad y substancia tendrán unas consecuencias demoledoras en el campo de la metafísica. Expondremos esas consecuencias en relación a las tres substancias que defendía el cartesianismo.

Respecto a la existencia del **mundo** (esto es, la res extensa) no podemos asegurar que exista una realidad independiente de nuestras impresiones. “Creemos” que nuestras impresiones están causadas por objetos externos, y tomamos dichas impresiones como si fuesen los objetos mismos, y esto tiene sentido en la vida cotidiana (es decir, es una costumbre útil). Pero si analizamos filosóficamente el asunto, nos encontramos con que todos los contenidos de la mente son sólo impresiones o ideas, y que no tenemos ninguna otra cosa con que compararlas. Estamos, por tanto, “encerrados en nuestras percepciones”, y nunca podemos ir más allá de nuestros contenidos mentales. Explícitamente, Hume dice que no podemos utilizar en esta ocasión el principio de causalidad diciendo que nuestras impresiones tienen que estar causadas por objetos externos, ya que para emplear legítimamente este principio sin abusar de él no podemos rebasar el ámbito de la experiencia, y tenemos constancia de nuestras impresiones, pero no de los objetos externos que las producen (de hecho, la única supuesta constancia que tenemos de ellos son precisamente las impresiones). En definitiva, la existencia de un mundo externo independiente de mis impresiones es una creencia común, pero que no puede ser demostrada racionalmente.

También va a negar Hume la substancia pensante, **el yo** (o lo que es lo mismo, la mente, el alma). Tanto Descartes como Locke habían supuesto que mi propia existencia como substancia era algo tan evidente e inmediato que no podía ser puesto en cuestión. Hume no está de acuerdo. Por supuesto, no niega que sea capaz de ser consciente de su pensamiento, sino que esa conciencia suponga la existencia de un ser substancial. Hume se pregunta si tengo alguna impresión del “yo”. Si entendemos el “yo” como substancia, dicha impresión debería serlo de algo permanente, constante a lo largo de mi vida y mis diversos estados de conciencia. Pero Hume afirma que cuando observo mis impresiones de reflexión me encuentro con estados de tristeza, de alegría, de dolor, de placer, con una sucesión de sensaciones y emociones, pero nunca con una impresión invariable e idéntica. Como en el caso de la sensación externa, las impresiones que tengo de mi propio yo no son sino una colección de accidentes en perpetuo flujo. Hume dice que el yo es como un teatro en el que los actores (las percepciones) entran y salen constantemente; pero inmediatamente se da cuenta de que es una mala comparación y rectifica, ya que podríamos considerar que el escenario permanece a lo largo de toda la representación. Para definir su pensamiento es mucho más adecuada la metáfora del haz: el yo es un haz de impresiones, y si retiramos una a una todas las hebras que forman el haz, finalmente no queda nada. La metáfora del teatro es más adecuada para una postura como la de los racionalistas o la de Kant: en ese caso, existiría una mente (un escenario) independiente de los contenidos.

Si no tenemos impresión del yo, ¿de dónde procede esta idea? Como es de esperar, de los principios de asociación, por medio de los cuales supongo que debe existir una substancia que sea causa de las distintas impresiones e ideas en que consiste la mente. Esta asociación se ve reforzada por nuestras propias ideas en tanto que recuerdos de impresiones pasadas, que nos hacen suponer que el sujeto que recuerda esas impresiones es el mismo que las tuvo en un momento anterior. Pero esto no es, según Hume, sino una confusión: llamamos “identidad” a lo que en realidad no es sino “sucesión” de diferentes impresiones e ideas. Por supuesto, una vez rechazada la idea de substancia pensante o yo como una idea falsa, producto de la mera imaginación, la pregunta sobre la existencia de un alma y la inmortalidad de esta simplemente no tiene sentido.

En cuanto a **Dios**, ni siquiera es necesario preguntarse si existe alguna impresión del mismo. Todos los que defienden su existencia admiten que no puede ser percibido con los sentidos, por lo cual es imposible que la idea de Dios derive de una impresión. Para demostrar su existencia, otros filósofos han recurrido a las ideas innatas (como S. Anselmo o Descartes) o al principio de causalidad (como Aristóteles, Sto. Tomás o Locke). Pero ya hemos visto que Hume considera que las ideas que no proceden de impresiones no son innatas, sino meras ficciones, y que el principio de causalidad no puede emplearse para ir más allá de la experiencia. Por otra parte, incluso si se admitiese la validez del principio de causalidad, esto no nos llevaría necesariamente a una primera causa, ya que tan posible es concebir un Dios infinito como una cadena infinita de causas. El único argumento que a Hume le merece algún respeto es el de la causa ordenadora, que parte de la observación de la existencia de un cierto orden inteligente en el universo. De todos modos lo rechaza, en primer lugar porque supone un abuso del principio de causalidad igual que el resto de las pruebas a posteriori de la existencia de Dios, y en segundo lugar porque, aunque se aceptase el argumento, Hume considera que toda causa es proporcionada a su efecto, y que no debemos suponer una causa mayor que aquella que sea necesaria para producir el efecto (esto no es sino una aplicación del principio de parsimonia o simplicidad). Si el mundo es finito e imperfecto, no hay ninguna razón para suponer que proceda de una causa infinita y perfecta y no de una ,o varias, causas finitas e imperfectas.

Por tanto, no es posible demostrar la existencia de Dios. Hume reconoce que tampoco puede demostrarse lo contrario, así que muy prudentemente se declara agnóstico. Pero a diferencia de otros autores que hemos visto con anterioridad (especialmente Ockham) Hume no se limita a declarar que la existencia de Dios no es demostrable y a continuación aceptarla por fe. Al contrario, Hume afirma que la existencia de Dios es una hipótesis “incierta e inútil”. En definitiva, Hume se está declarando ateo (y así lo entendieron sus contemporáneos). No mantiene la creencia en Dios, pero utiliza para sí el término “agnóstico” porque es consciente de que tampoco puede demostrarle racionalmente a un creyente que su creencia es falsa.

1. . Bacon dice que “conocimiento y poder humano vienen a ser lo mismo”. Esta cita es el origen del tópico “el conocimiento es poder”. [↑](#footnote-ref-1)
2. .- Una de las pocas excepciones a este punto de vista fue la doctrina de Demócrito (y de los epicúreos que adoptaron buena parte de sus doctrinas) que consideraba que todo lo que percibimos son apariencias que no existen en la realidad, fenómenos que se producen por la interacción de los átomos con nuestros órganos sensibles, consistiendo la realidad tan sólo en átomos y vacío. [↑](#footnote-ref-2)
3. .- Descartes parte en su análisis del sujeto y de la forma en que este conoce los objetos. Aquí puede verse claramente el idealismo epistemológico al que ya hemos hecho referencia. [↑](#footnote-ref-3)
4. .- Un supuesto que también afirmaba la física aristotélica y que años después echaría definitivamente por tierra la ley de la gravitación universal de Newton. [↑](#footnote-ref-4)
5. .- Galileo creía que el movimiento inercial era circular (lo que explicaría las órbitas celestes, que él defendía que eran circulares a pesar de conocer las leyes de Kepler). Descartes demostró que dicho movimiento era en línea recta. [↑](#footnote-ref-5)
6. .- En realidad, aquí Descartes está suponiendo la noción de “substancia”, ya que esta es necesaria para pasar del acto del pensamiento a la existencia de una “cosa que piensa”. No es por tanto cierto que Descartes esté dudando de todo y no esté aceptando ninguna de las nociones que ha aprendido. [↑](#footnote-ref-6)
7. .- Por extensión, se denomina “problema del homúnculo” a cualquier argumento, trate sobre el tema que trate, que intenta dar una solución a un problema simplemente trasladando el problema a otra parte. [↑](#footnote-ref-7)
8. .- Hume es precisamente el antecedente directo de la corriente “utilitarista”, que creó Jeremy Bentham a finales del siglo XVIII desarrollando ideas de Hume, aunque más relacionadas con el terreno de la moral. [↑](#footnote-ref-8)
9. .- Nótese que Hume está criticando la versión aristotélica de substancia que empleó Locke, no la que utilizó Descartes. El contexto inmediato de la crítica de Hume a la metafísica es el empirismo anterior a él antes que el racionalismo continental. [↑](#footnote-ref-9)