

LAS CONCEPCIONES FILOSÓFICAS DE LA MATERIA: UNA BREVE APROXIMACIÓN A SUS IMPLICACIONES

R. Gil Rodríguez*

Universidad Complutense de Madrid

* El presente texto es la transcripción de la conferencia que tuvo lugar el día 10 de octubre de 2019 en la Facultad de Ciencias Físicas de la Universidad Complutense de Madrid.

I. Introducción: el filósofo y el científico.

Presumo que los asistentes que me acompañan hoy en este Aula Magna son, en su mayoría, físicos. Quien les habla, en cambio, no es físico, y les confiesa ya que sabe muy poco acerca de la ciencia física. Quizá algunos de los aquí presentes se pregunten qué puede enseñarles un filósofo como yo, que nada o poco sabe acerca de Física, sobre la materia. Entendería que les pueda resultar desconcertante, incluso invasivo, que un extraño como yo se allanara en un terreno que, en principio, no le corresponde. Para disipar este posible desconcierto me serviré de un criterio simple de distinción entre la Filosofía y la Ciencia y sus respectivas actividades que deje claras las posiciones.

A mi juicio, la Filosofía es una disciplina que se encarga de estudiar una serie de problemas que se dan entre ideas o conceptos y de intentar resolverlos. El modo o la forma en que la Filosofía resuelve esos problemas de ideas es mediante la construcción de sistemas (o teorías) cuyo núcleo lo constituyen, a su vez, otras ideas o conceptos. Así, la Filosofía estudia, por ejemplo, los problemas que surgen de conceptualizar la *justicia*, la *belleza* o la *verdad*, en tanto ideas, de un determinado modo (es decir, a través de un sistema concreto), e intenta tomar partido resolviendo dichos problemas construyendo, a su vez, otro sistema.

En cambio, entenderé la Ciencia, por un lado, como un conjunto de enunciados de un determinado tipo, y por otro, como una comunidad (científica) que guarda un cierto consenso sobre la verdad de dichos enunciados -aunque, naturalmente, en ocasiones polemice o discuta sobre ellos. Ese tipo de enunciados de los que se compone la Ciencia tienen naturaleza *descriptiva*, y, a diferencia de los filosóficos, no apuntan directamente a ideas o conceptos o problemas entre ellos, sino que buscan describirnos hechos del mundo, decirnos cómo son las cosas o cómo funcionan. La Ciencia la componen, naturalmente, diversas ciencias concretas (Física, Química, Biología, etc.) que se diferencian a su vez por su particular *objeto de estudio*: cada una quedará constreñida a la investigación y descripción de un dominio concreto de entidades del mundo (los cuerpos en movimiento, los elementos químicos y sus propiedades e interacciones, los seres vivos, etc.).

Estos presupuestos, claro está, no solventan por sí solos la duda que se nos presentaba en un inicio y que preguntaba qué puede aportar un filósofo a la investigación científica. Esta cuestión sólo puede empezar a clarificarse si observamos que los conceptos filosóficos se inmiscuyen en la actividad científica en todo momento y, por tanto, no son independientes de ella. Supongamos el siguiente ejemplo para comprender lo que digo. Imaginemos que alguien comenzara a defender, delante de ustedes, la tesis según la cual el planeta Tierra es plano y no esférico y achatado ligeramente por sus dos polos, como se enseña en las escuelas y que con más rigor se aprende en la Facultad de Física. Ustedes, que son físicos, consideraría esta tesis falsa, y alguno incluso puede que se atreviera a refutar públicamente dichas afirmaciones proponiendo para ello una demostración que llamaría *científica*. Querrá con ella mostrar, con pruebas de todo tipo, que lo que el ‘terraplanista’ afirma es falso y que lo que la Ciencia sostiene es *verdadero*.

Ahora bien, quien haga esto estará manejando (consciente o inconscientemente) un conjunto de conceptos o ideas que no pertenecen propiamente al campo científico. Por

ejemplo, estará manejando un concepto de *verdad* o un concepto de *Ciencia*, y, por si no lo saben, de ellos no se ocupa directamente ninguna ciencia, sino la Filosofía. La Física o la Química no tienen por objeto el estudio de la verdad o de la Ciencia física en sí mismas. En nuestro ejemplo, y para que se vea el calado filosófico del asunto, ese científico atrevido que se propone a demostrar la forma que realmente reviste el planeta Tierra, seguramente esté manejando un concepto de verdad muy concreto que en Filosofía llamamos ‘verdad como correspondencia’, es decir, entenderá la verdad como la relación de correspondencia (o concordancia) que se da entre una descripción determinada (la que él sostiene) y los hechos que en el mundo se dan realmente. No manejará en cambio un concepto ‘relativista’ o ‘laxo’ de la Ciencia, según el cual cualquier afirmación puede ser considerada científica, inclusive la que afirme que la Tierra es plana. Conceptos de verdad o de Ciencia hay muchos, y ellos se estudian y sistematizan por la Filosofía.

Como puede apreciarse con esta explicación simple, los científicos en su actividad cotidiana manejan estos y otros conceptos que no constituyen esencialmente su objeto de estudio pero no por ello se hacen independientes de él. El científico opera y trabaja *de facto* con ideas y conceptos como el de ‘verdad’ o el de ‘Ciencia’, pero quien se encarga de estudiarlos y de analizar qué problemas o cuestiones generan no es él sino el filósofo.

¿Qué puede, en consecuencia, aportar un filósofo a la perspectiva científica sobre la materia? Mi respuesta sería esta: mostrar qué *ideas* se han mantenido sobre la materia (descrita científicamente) y qué problemas se han suscitado en torno a ellas, así como el modo en que se han pretendido superar. En conclusión, dado que la actividad científica opera con conceptos e ideas, y dado que estas no son objeto de estudio directo del científico, considero que la labor del filósofo es, aquí y ahora, la de mostrar las ideas y problemas que han acompañado y que muy probablemente sigan acompañando a las descripciones y a la investigación científica en torno a la materia. No es pues tarea nuestra la de describir o afirmar nada sobre ésta, sino poner dichas descripciones en tela de juicio: sacar los conceptos y las ideas que en ellas se entretejen y averiguar, si cabe, qué problemas y cuestiones subyacen.

II. Las primeras reflexiones racionales en torno a la materia.

Filosofías en torno a la materia ha habido muchas, tantas casi como filósofos. Mi intención no es la de exponerles todas y cada una de ellas. ‘Exponer’ es poner algo fuera de sí, mostrar todo lo que una cosa contiene. Una verdadera exposición de todas las filosofías de la materia sería desmesurada para lo que aquí nos ocupa. Mi fin será más bien el de insinuar o sugerir los aspectos centrales que se contienen en el estudio filosófico en torno a ese objeto que ustedes tan bien conocen, la materia, e intentar mostrar con ello su continuidad histórica e interdisciplinar.

Me gustaría empezar por los comienzos mismos de la Filosofía: los primeros filósofos presocráticos, miembros de la Escuela de Mileto (o Escuela jónica). La tradición siempre los ha considerado los primeros filósofos de la historia, pero también los que en primer lugar se preguntaron por la materia como causa y origen de todas las cosas. Creo que la ocasión y el contexto en que nos encontramos exige hacer ver que la conexión entre los orígenes de la actividad filosófica (también científica, ciertamente) y la afirmación de que

todo se creó a partir de principios o causas materiales no es casual o fortuita. Quiero introducirles algunas de las tesis fundamentales que estos primeros filósofos defendieron, y a continuación, justificarles que deben guardar el honor de ser los primeros *por* haberse preguntado primero por la materia.

La Escuela de Mileto desarrolló su actividad intelectual en el siglo VI a. C. en la ciudad de Mileto, actual Turquía. Sus miembros principales fueron Tales, Anaximandro y Anaxímenes, entre los cuales se dio una relación maestro-discípulo. Todos ellos propondrán un principio o causa que origina todas las cosas que existen, lo que en griego llamarán *arché*. La causa originaria de los milesios tiene potencia creadora y es, por así decirlo, el elemento desde el cual todas las cosas se generan. Pese a compartir esta tesis central, cada uno afirmará una causa o principio originario distinto: Tales entenderá que en el origen todo era *agua*, y que del agua todo surge; Anaximandro, que en un principio existía la *cantidad infinita e indeterminada* de materia (lo que llamó el *ápeiron*), que a través de distintos procesos se fue concretando o determinando en todas las cosas que apreciamos en el mundo; y Anaxímenes sostuvo que en el origen era el *aire*, que también produjo por diversos procesos físicos las cosas tal y como ahora las apreciamos.

La investigación de los milesios es movida por el asombroso fenómeno del cambio que acontece en el mundo. Las cosas mutan y se transforman continuamente, y su ingenio les condujo a la pregunta por las causas más primarias que originaban todas las transformaciones que se dan en la naturaleza. De este modo, todos los autores de esta primera escuela de filósofos compartieron que la causa que origina todas las cosas es *material* (es decir, no es divina o espiritual). Si bien la *idea* que mantienen de la materia es todavía abstracta y ambigua en muchos casos, y en todos ellos la materia se considera una especie de ‘ser vivo’ (postura conocida como ‘hilozoísmo’), y si bien sus *descripciones* en torno a lo que efectivamente sucede en el mundo natural o físico son científicamente falsas (sabemos que ninguna es principio creador de todo lo real), considero que hay mucho valor en ellas. Lo valioso de la explicación milesia de la naturaleza se halla, a mi juicio, en la *racionalidad* que ellas comportan, lo cual justifica precisamente el que deban considerarse las primeras investigaciones filosóficas o científicas de nuestra tradición.

En efecto, si deben ser ellos, y no los poetas épicos griegos (Homero, Hesíodo) que antes que los milesios construyeron los célebres mitos en los que daban explicaciones del origen del mundo y los dioses, es porque su investigación es *racional*, no así la de quienes les preceden. Ahora bien, no debemos entender esta racionalidad de los primeros filósofos al modo en que algunos historiadores de la ciencia y la filosofía hacen, considerando a Tales y sus discípulos una especie de científicos contemporáneos con un método y unas técnicas de investigación y comprobación sumamente avanzadas. Su racionalidad es incomparable a la que alcanza actualmente la Ciencia, entre otras cosas, porque nosotros hemos recabado mucho más conocimiento del que ellos disponían su tiempo.

¿Pero, entonces, en qué concretamos esa racionalidad que les hemos atribuido? A mi juicio, en dos factores fundamentales: primero, la explicación de los fenómenos del mundo a partir de la postulación de unas *causas* concretas; segundo, el carácter *corroborable* o verificable de dichas causas. Veamos esto.

Toda investigación racional acerca del mundo (en concreto, toda explicación científica) debe explicar que las cosas son como son en base a unas causas determinadas. Es decir, que las cosas son *necesariamente* como son dado que existen unas causas (unas *leyes*, diríamos en un lenguaje científico contemporáneo) que explican *por qué* son de ese modo y no de otro. Como bien dijo Aristóteles en su *Metafísica* (981a-982a), quien sabe o conoce algo conoce las *causas* por las cuales eso sucede tal y como dice. El médico *sabe* curar las enfermedades porque conoce qué las produce, ha identificado qué hace que nuestro cuerpo sea vulnerable a ellas y qué puede combatirlas o evitarlas; el arquitecto *sabe* que el edificio que ha construido no se derrumbará porque tiene sólidos conocimientos acerca de los materiales que ha empleado y sus capacidades de resistencia. La predicción científica no es sino el conocimiento mismo de ciertas *causas*: en base a nuestro conocimiento sobre determinados objetos (características de dos elementos químicos, por ejemplo) podemos predecir que, si se da una situación concreta (interacción concreta entre ellos), se producirá necesariamente un *efecto* (una sustancia distinta de los dos elementos iniciales). Obtenemos ese efecto, y no otro, porque las causas han sido precisamente esas, y no otras.

En segundo orden, se hace necesario que aquello que señalemos como causa pueda ser corroborada por otros. Hemos de ser capaces, en definitiva, de comprobar que es esa la causa y no otra la que explica lo que se afirma que sucede, pero esto implica que no toda explicación sea válida. Si alguien nos dijera, como los mitólogos hacían, que los dioses eran causa de todas las cosas, o que en el origen fue la diosa Océano de la que brotó el mundo, no podríamos comprobar de ninguna forma que eso sucedió por tales razones y no por otras. Nadie ha visto a Océano ni ha comprobado el proceso por el cual de ella surgen las cosas, y nadie lo ha hecho porque, sencillamente, es imposible hacerlo: los dioses están más allá de nuestra percepción y comprobación empírica. Ellos no son ‘de este mundo’. Para aceptar una explicación como la de los mitólogos tan sólo nos queda el recurso de la fe, es decir, aceptarla como verdadera sin cuestionar *por qué* lo es.

Si se fijan, la mayoría de las explicaciones mitológicas y pseudocientíficas no superan este criterio de racionalidad que hemos propuesto. Algunas nos dicen, por ejemplo, que se dan ciertos fenómenos (por ejemplo, el vidente afirma que ‘predice el futuro’) pero no son capaces de explicarnos cómo son capaces de hacerlo (las causas). A lo sumo, nos dirán que ven el futuro gracias a ‘un don’, ‘una intuición’ o ‘una virtud’, pero nunca sabremos por qué ellos tienen esas capacidades y nosotros no, o de qué manera las han adquirido. Y como en el caso de la diosa Océano, no lo sabremos porque es imposible averiguarlo. Si insistimos a los practicantes y defensores de las pseudociencias con preguntas del tipo “¿cómo puedes demostrar lo que dices?”, “¿qué causa lo que tú afirmas que sucede?”, “¿qué quieres decir con ‘intuición’?”, lo más seguro es que no sepan contestarnos y, muy probablemente, acaben frustrándose y recurriendo a una réplica muy común en ellos: ‘te han acostumbrado a ver las cosas de un modo demasiado científico’. Ese reproche, sépanlo bien, quiere decir lo siguiente: tu criterio de racionalidad, el modo en que intentas comprender el mundo atendiendo a causas que sean corroborables por *todos*, no conviene a mi teoría porque la hace indefendible. Lo que nos exigen, en pocas palabras, es que desechemos nuestra forma de pensar el mundo, nuestra racionalidad.

En conclusión, pese a que las ideas de los milesios eran científicamente falsas y todavía arrastraban una visión mitológica del mundo, ellas suponen un cambio cualitativo con

respecto a sus antecesores poetas dado que sus explicaciones son más racionales, tanto por proponer unas *causas* que producen necesariamente unos efectos (describiendo una especie de ‘ley científica’) como por ser aquellas *materiales* y no divinas o espiritual y por ende comprobables y verificables por cualquiera.

III. Heráclito y Parménides: dos concepciones acerca del ser.

El siguiente hito que quiero afrontar en mi explicación de las concepciones filosóficas de la materia lo protagonizan Heráclito y Parménides. Ambos son autores posteriores a los milesios y llevarán la reflexión en torno a la investigación del mundo a un plano mucho más perspicaz. Tanto Heráclito como Parménides expondrán dos visiones acerca del ‘ser’, esto es, acerca de cómo *son todas* las cosas que constituyen el mundo. Sus tesis serán, aparentemente, opuestas: Heráclito afirmará que todas las cosas son *dinámicas*; Parménides, que todo es *estático*.

Heráclito de Éfeso consideró, como decimos, que la realidad es esencialmente mutable, está sometida a una tiránica ley del cambio. ‘Todo fluye y nada permanece’, reza la frase que célebremente se le atribuye desde la Antigüedad. La realidad y el mundo son para Heráclito un constante cambio en el que nada se detiene, todo se somete a la transformación y al cambio, pasando de ser una cosa a ser otra incesantemente. Como puede apreciarse, se da una cierta paradoja o contradicción en la explicación de Heráclito: lo *constante* es el *cambio*, en el *cambio* se aprecia que es él mismo una *constante*. El filósofo de Éfeso consideraba que el pensamiento era contradicción, oposición, confrontación, también como la realidad misma, que es cambio permanente. La concepción del ser heraclíteo se asocia, en conclusión, a la tensión, a la confrontación de los opuestos que se contiene en cualquier cosa existente, y que por siempre se somete a la transformación y el cambio.

Su contrapartida teórica la constituirá Parménides: para él, nada cambia, todo permanece siendo lo que es, estático y fijo. Parménides es para muchos, y no sin razón, el padre de la metafísica, pero esto lo acabaremos mostrando más tarde. De momento, reténgase la idea central que defiende Parménides: para decir que una cosa *es* ella y no otra (por ejemplo, para decir que esto *es* una mesa y *no es* una silla) tenemos que, por así decirlo, *fijarle* unas notas esenciales que la hagan seguir siendo ese objeto y que permitan identificarlo como tal cada vez que lo observemos. Definir o describir las cosas del mundo (una mesa, una silla, el Sol, los océanos, las formas geométricas, el ser humano...) consiste en hacer una especie de ‘foto fija’ de lo que son y, sobre todo, *de lo que seguirán siendo*. Cuando damos definiciones de las cosas queremos encerrar todas sus particularidades, ajustarnos a ella lo máximo posible, no dejar nada que *sea* en ella sin sujetar. De-finir es, de hecho, poner un *fin* o un límite que dice: este objeto *es* hasta aquí y desde ahí *no es*. Si yo digo ‘el ser humano es un animal racional’, en realidad digo que *siempre* que me encuentre ante un ser humano, éste ha de cumplir forzosamente esas dos notas esenciales o definitorias (animal-racional).

Detengámonos brevemente en las afirmaciones de ambos filósofos. ¿En qué consiste realmente nuestra actividad científica y descriptiva del mundo? ¿Cómo tratamos las cosas cuando decimos que sabemos lo que *son*? Cualquier descripción, ya sea científica o vulgar

(de una silla o una mesa, por ejemplo) parece siempre buscar definir, en el sentido de encerrar o fijar, lo que es. Cuando decimos ‘esto es una botella’ no queremos decir ‘es ahora y sólo ahora una botella, pero mañana puede ser otra cosa’, y lo mismo cuando decimos qué es la ley de la gravedad: cuando la afirmamos como verdadera, como real, de ella *presumimos* su verdad necesaria y constante, es decir, consideramos que las cosas siempre seguirán siendo conforme a lo que ella describe. Por lo general, y desde esta perspectiva, cuando un científico teoriza acerca del mundo considera que sus teorías son verdaderas, y por ello entiende que fueron, han sido y siempre serán así: sería absurdo que un científico nos dijera que ha elaborado una revolucionaria teoría acerca de los átomos pero que ella sólo será válida hasta el 2021, cuando pasará a ser falsa.

Ahora bien, la visión de Heráclito es tan concomitante al científico, sobre todo al contemporáneo, como la de Parménides. La descripción heraclítica del ser apuntaba a su constante dinamicidad y transformación, a su pluralidad y a la confrontación de las partes que en ellas se encuentran. ¿No encaja bien esta teorización genérica de la realidad con nuestra concepción de la materia? *Grosso modo*, se suele considerar la materia como el componente único que conforma todas las cosas, la realidad entera es material; y, al mismo tiempo, se la concibe como algo en continuo cambio y proceso, algo que, siguiendo a Lavoiser, no se crea ni se destruye nunca, sino que está en perpetua transformación. Sabemos que sus posibles estados son varios y que ellos dan cuenta de que la realidad se nos presente como algo heterogéneo y plural, pero a todos ellos subyace la misma materialidad, constantemente cambiante.

Se nos presenta así, a mi juicio, un gran dilema entre dos ideas, y por tanto, un dilema propiamente filosófico: la Ciencia tiene una pretensión definitoria, decirnos qué o cómo son las cosas en todo caso, *siempre*; en cambio, su objeto de estudio se presenta como esencialmente *cambiante*, transformable, nunca permaneciendo como igual. Este dilema supuso una gran crisis filosófica en la Antigüedad, y hoy, aunque más mitigada, sigue siendo un problema filosófico, aunque afrontado desde otras perspectivas.

IV. Platón y Aristóteles: la materia y las formas.

Las conclusiones que de estas dos concepciones se deriven determinarán, a mi parecer, gran parte de la historia del pensamiento, tanto filosófico como científico. Sus corolarios más importantes serán Platón y Aristóteles, quienes intentarán solucionar esta disyuntiva entre la Ciencia, como algo que aporta descripciones acabadas y fijas, y el que es su objeto, la materia, que por sí mismo se encuentra en incesante cambio.

La solución platónica más importante al dilema Parménides-Heraclito es la fragmentación o división de la realidad en ‘dos planos’ o dos ámbitos distintos y excluyentes. Como es bien sabido, Platón distingue entre un ‘mundo de las formas’¹ y un ‘mundo material o sensible’. El mundo material se corresponde con una concepción de la realidad a la manera de Heráclito (ciertamente muy exagerada, según le fue transmitida por Crátilo, discípulo de aquél): es un continuo dinámico, donde nada permanece siendo, todo se transforma en algo distinto de manera perpetua. De ese mundo no podemos aprehender

¹ Aunque en griego clásico significan lo mismo, preferimos traducir *eídos* por ‘forma’ mejor que por ‘idea’, como suele hacerse, dado que permite ver mejor, desde nuestra lengua, a lo que Platón se está refiriendo.

nada, puesto que, de intentar hacerlo, ya habría pasado a ser algo distinto. El mundo físico o natural no nos aporta ninguna fiabilidad porque su presencia es efímera.

Creo que se puede entender bien lo que Platón quiere decir cuando habla del mundo de las formas a través del siguiente ejemplo. Piénsese, primero, en un triángulo. Ahora, piénsese en un triángulo inacabado, un triángulo ‘a medio hacer’ o un triángulo con uno de sus lados no cerrado por un vértice.

Figura A

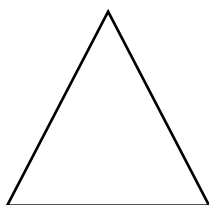
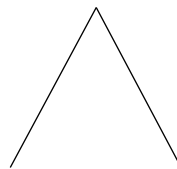


Figura B



Todo el mundo convendrá en que el ‘triángulo acabado’ (figura A) es efectivamente un triángulo. Nadie con conocimientos geométricos suficientes convendrá en que la figura B es un triángulo, y menos aún, que pueda existir algo así como ‘un triángulo a medio hacer’. Una figura geométrica *es* o *no es* un triángulo, no está ‘en vías de serlo’. Un triángulo es una figura o una forma que satisface las características x, y, z, \dots , y que, *siempre* que nos encontremos ante ellas, podremos decir con total seguridad (con ‘ciencia’) que estamos ante un triángulo. De una cosa que ahora es x, y, z , pero que más tarde será p, q, r , y después s, t, u, \dots , y así sucesivamente, no podremos saber nunca nada definitivo, pues en cada momento es algo distinto. Las cosas materiales no pueden estar acabadas nunca, pues se transforman constantemente, y por tanto de ellas no podemos decir que *sean* nada, no podemos adherirles ninguna descripción última.

El modo en que debemos pensar las cosas, si de ellas queremos tener ciencia, no es *como* cosas materiales, sino *como si fueran formas geométricas*: un triángulo es un triángulo hoy, ayer, mañana y siempre; y lo es para cualquiera que sepa geometría, ya viva en la Atenas del siglo V a. C. o en el Madrid del siglo XXI. Lo que *es* un triángulo siempre será lo mismo, y por ello nos aporta la seguridad y la verdad que requerimos de la Ciencia. Para conocer las cosas, dice Platón, debemos pensarlas *geoméricamente*, como si fueran *formas* (geométricas): no podemos saber lo que es esta silla si nos fijamos en ella en tanto que algo material, porque precisamente su materia la hace mudable y por tanto, no del todo real (es como la figura B). Al contrario, tenemos que apelar a una *idea* o *forma* de la mesa que encierre en una teoría lo que es, como si fuera un triángulo perfecto. Lo único que puede ser real, porque es lo único que puede verdaderamente *ser*, son las ideas o formas. Ahora entendemos por qué a la entrada de la Academia que Platón fundó se leía inexcusablemente aquello de ‘*Prohibido el paso a quien no sepa geometría*’: para pensar, y para conocer, hay que pensar geoméricamente, como piensa el geómetra, y de nada vale fijarse en la efímera materia si lo que se pretende es el saber verdadero, eterno y necesario que busca la Ciencia.

La materialidad, como se puede apreciar, se condena en la filosofía platónica a ser fuente de absoluta ignorancia. Es, incluso, meramente aparente o incluso irreal, porque nada puede llegar a ser definitivo si está en continua vía de transformación. Su discípulo,

Aristóteles, quien para mí es el más grande filósofo y científico de la Antigüedad, y uno de los personajes a quien la historia más le debe, intentará superar el esquema de su maestro y solventar los dilemas que habían presentado Parménides y Heráclito en torno al cambio físico y su conceptualización científica.

En la filosofía aristotélica se dirá que no hay más que un plano de realidad que considerar, el mundo visible y tangible que todos apreciamos, y en él todas las cosas se componen de *materia* y de *forma* ('doctrina hilemórfica'²). La materia en Aristóteles, por tanto, es elemento constituyente de todas y cada una de las cosas (salvo de una, como ya veremos) y hace que nos encontremos ante una filosofía casi materialista (que afirmaría que 'todo lo real es material'). De acuerdo con su visión, en todas las cosas es reconocible una materia, es decir, un elemento físico que es su componente o sustrato. Ahora bien, apreciamos o sabemos lo que es una cosa (la 'reconocemos') en virtud de su forma: la estatua del *David* de Miguel Ángel es, en tanto que materia (mármol) igual a otras muchas hechas con el mismo material, pero sólo es reconocible como la gran escultura del Renacimiento debido a su forma o estructura (la imagen bíblica del David que esculpió Miguel Ángel). Dígase de paso que los términos de materia y forma son relativos a cada cosa, es decir, algo puede ser materia con respecto a un objeto pero forma con respecto a otro: el árbol es madera en cuanto es materia, pero es su tronco y su copa con respecto a su forma; y el tronco es a su vez corteza de madera con respecto a su materia, pero extensión con respecto a su forma, y así sucesivamente.

Por otro lado, Aristóteles intentará solventar el problema del cambio que había instaurado Parménides con su idea de que 'todo se mantiene estático'. Se valdrá para ello de la distinción entre 'ser en potencia' [en griego, *dynamis*] y 'ser en acto' [*enérgeia*]: una cosa es en acto algo concreto (por ejemplo, es una bellota), pero esa misma cosa puede ser en potencia otra distinta (una encina). El presupuesto general del que Aristóteles se vale para afirmar esto y refutar la filosofía de Parménides es el siguiente: la palabra 'ser' se dice de muchas maneras, se emplea de muchos modos en contextos muy distintos, pero Parménides los ha tomado como si fueran uno solo. El error se debe, en síntesis, a una 'confusión lingüística'. Podemos decir, sin miedo a equivocarnos, que este árbol material que veo *es* en acto un árbol, pero en potencia, *es* una encina. Cuando la encina deje de estar viva, acabará transformándose en otra cosa (acto), que a su vez podrá ser (potencia) abono o fuente de alimento para un animal (acto) que se acabará degradando (potencia), y así sucesivamente.

En conclusión, la realidad se configura en base a estas dos parejas de conceptos: potencia-acto y materia-forma, aplicables a todos los objetos.

Como puede apreciarse en el esquema que les presento, pese a que Platón y Aristóteles intentan superar los planteamientos parmenídeos y heraclíteos, siguen reproduciendo (sobre todo Platón) lo afirmado por estos: las nociones asociadas al intelecto, la verdad y el ser se relacionan con el plano ideal o formal tanto en Platón como en Aristóteles, en correspondencia con la noción general del ser en Parménides; el cambio, la percepción

² Para 'forma', Aristóteles usa tanto el término *morphé* como el que Platón había empleado para sus 'ideas', *eídos*. Para 'materia', emplea la palabra *hyle*. De ahí que se habla de hilemorfismo.

sensible (y corpórea, por tanto), con la materia y la concepción de Heráclito. Veremos que, desde otros marcos, los mismos esquemas tienen continuidad.

V. Los orígenes de la especulación metafísica.

Como ya hemos dicho, todo lo real en Aristóteles tiene un componente material. Esta idea abrirá una importante corriente en la historia de la filosofía, que más adelante expondremos. Sin embargo, habrá un objeto que, dentro del esquema aristotélico no sea en nada material, sino pura forma, a saber: el Motor Inmóvil o, en su *Metafísica*, Dios. Nada en él es material, ni tampoco potencial, sino que es puro acto y pura forma. ¿Por qué Aristóteles recurre a un ente que es todo ello formal y actual, si antes ha fundamentado toda su doctrina también lo material y potencial? Sus razones son metafísicas.

A mi modo de ver, la metafísica ha sido, de hecho, una solución impostada a determinados problemas que se han dado en teorías filosóficas y científicas. Ilustraré mi idea con un ejemplo gráfico que puede servirles para entender lo que digo. Imaginen un cuerpo vivo que está siendo operado y que, en nuestro supuesto, equivaldría a una teoría que está en construcción. Ese cuerpo, de pronto, empieza a desangrarse sin control y los médicos, alertados, toman una solución drástica: sellar de cualquier forma la herida, evitar que el cuerpo se desangre a toda costa. Pues bien, los filósofos (y, aunque no lo crean, también algunos científicos) han recurrido en ocasiones a soluciones drásticas con sus teorías al ver que estas tenían deficiencias (heridas) que las ponían en cuestión, que impedían su total fundamentación o demostración. Se recurre así a una solución radical: imponer injustificadamente un postulado que permita solventar esos problemas, haciendo que la teoría se presente como acabada, perfecta.

Puede entenderse aún mejor esto si se atiende a las entidades metafísicas propuestas por Platón y Aristóteles en sus respectivas filosofías. El Motor Inmóvil o Dios en la filosofía aristotélica se hace necesario, sencillamente, porque si se pretende explicar el mundo de manera causal (todo tiene una causa) se advierte del problema de no poder recurrir a una causalidad infinita, pues de esa forma nada en el mundo nada habría sido creado (causado). Ha de pensarse en algo distinto del mundo y de la materia que en sí mismo lo haya causado, que haya impulsado la eterna cadena de causas-efectos que en él encontramos, o sirve de primer principio a partir del cual todos se sigan de él pero él no se siga de ninguno. Esa causa y ese principio suele ser identificado, ante un embrollo teórico como este, con Dios.

En Platón, las cosas sensibles no pueden haber surgido de las ideas o formas, pues éstas son inmateriales y eternas y aquéllas materiales y finitas. Deben proceder de una causa distinta, que en su filosofía se identifica con el Demiurgo, una especie de divinidad que, al modo de un artesano, crea las cosas materiales y toma como modelo o patrón a las ideas (se ‘fija en ellas’).

Tanto las ideas de ‘Dios’ como de ‘Demiurgo’ en las filosofías platónica y aristotélica son ideas-límite: constituyen la frontera, el límite más allá del cual nada cabe preguntar. Son también límite porque *cierran* la teoría, la cosen como se hace con el paciente que se desangra por un costado, pero al que inevitablemente ‘le queda cicatriz’, prueba de que en ese lugar hubo que intervenir quirúrgicamente, metafísicamente.

Lo cierto es que muchos rechacen lo que aquí digo y consideren las ideas tradicionales de la metafísica como plenamente justificadas, incluso necesarias en toda explicación exhaustivas del mundo. Algunos creen (no es mi caso) que se debe apelar siempre a una idea metafísica porque toda teoría, en el fondo, necesita ser ‘cerrada’. No podemos entrar en esta interesante cuestión y el debate queda abierto.

VI. La filosofía medieval: Dios y la Creación.

El medievo ha pasado a nuestro imaginario con lo que su nombre precisamente denota: es el *medio* entre dos etapas históricas, el pasado clásico (griego y romano) y el futuro encarnado por la Modernidad. De la Edad Media se tiene, por lo general, una imagen bastante negativa, concibiéndola como un tiempo de dogmatismo, de oscuridad, de fe irracional, de incuestionabilidad de las Escrituras. Sin negar que la fe en Dios de los medievales constituía un verdadero dogma y, como tal, se entrometía en toda explicación sobre el mundo, creo que debemos desprendernos de una imagen de la Edad Media que la reduzca al oscurantismo que sobre todo la Ilustración nos hizo creer que fue. A mi juicio, deberíamos soltar el lastre, por falso, simplón y maniqueo, que nos hace creer que los medievales fueron una especie de hombres obsesionados con vivir por y para Dios, negadores de cualquier verdad científica y cualquier consideración racional. Y lo creo por dos motivos:

Primero, porque la idea de Dios que se mantuvo en la Edad Media (en cristianos, musulmanes y judíos) fue una idea *filosófica* gestada al albor de las doctrinas platónica y aristotélica. El Dios monoteísta del medievo es un Dios filosófico, así como lo son otros dogmas en torno a la Creación. Por tanto, pese a ser eso, *dogmas*, y tener su raíz en la especulación metafísica aristotélica y platónica, han pasado por un importante filtro de racionalismo aportado por la tradición helénica que se debe tener en cuenta. La idea de Dios, por decirlo en una palabra, es la traducción a una sola imagen u objeto de las filosofías de Platón y Aristóteles.

Y segundo, porque la Edad Media, lejos de ser un plácido jardín en el que todos convivían bajo una misma fe, en realidad fue un verdadero terreno de disputa y polémica filosófica que trajo verdaderos quebraderos de cabeza a los filósofos y teólogos. Tuvieron que hacer frente, a partir de lo que sus mismos dogmas afirmaban, a problemas filosóficos de gran calado como los de la transustanciación en caso de los católicos (¿Dios es Uno o Trino (Padre, Hijo, Espíritu Santo)?, ¿cómo puede ser una cosa *una* y *tres*?) o el de la Creación en caso de los tres grandes monoteísmos (¿cómo es posible crear algo *desde* la Nada?, ¿cómo puede crearse el mundo, material e imperfecto, de Dios, que es inmaterial y perfecto?).

En el esquema que presento se pueden ver, de nuevo, que las características que desde Parménides y Heráclito venimos asociando a un plano trascendente (Dios, formas, ideas, fijeza...) y a un plano inmanente (Creación, mundo, materia, cambio...) se siguen repitiendo y manteniendo. Dios, absolutamente trascendente y separado, se entiende como el opuesto a la Creación (el mundo), que se asocia a la inmanencia material. Por otro lado, los valores más estimados en las religiones monoteístas (amor, pensamiento, libre arbitrio, etc.) se asocian a la trascendencia o contacto con Dios, mientras que los pecados y la imperfección se ligan por lo general a la corporalidad, es decir, a la materia.

En conclusión, en el cuadro medieval podemos observar, de un lado, el culmen de las especulaciones metafísicas y de la separación absoluta entre el principio material y el principio trascendente o divino (Dios), y de otro, un conjunto de problemáticas y polémicas en torno al conjunto de dogmas que conformaba la religión y que, como veremos a continuación, dará pie al avance de la filosofía moderna.

VII. Los inicios de la filosofía moderna: panteísmo e ‘idealismo temprano’.

Y si la Filosofía medieval es importante, ante todo, es por ser el terreno que cultive los principales debates filosóficos y científicos en la época moderna, cuyo arranque más temprano situó a finales del siglo XV y principios del XVI, aunque se desarrolle principalmente en el XVII y XVIII. Considero que sin la visión de la Edad Media como un periodo atravesado por las explicaciones metafísicas del mundo pero al mismo tiempo (y precisamente por causa de estas) no exento de polémicas y debates de gran calado filosófico, no puede explicarse el arranque de la Modernidad científica y filosófica. Esta significará, en general, una revolución con respecto a muchos dogmas.

El fin de la Edad Media, como ya se ha dicho, será un verdadero fuego cruzado en cuanto a discusiones doctrinales. Los cismas en la Iglesia que después acontecerán (con la Reforma protestante de Lutero a la cabeza) así como los concilios ecuménicos celebrados en esos siglos son buena prueba de ello. Todo ello será evidencia de un cambio histórico con alcance político, filosófico y científico. Lo que quiero que en este punto retengan es lo siguiente: el periodo de transición entre el fin de la Edad Media y el inicio de la Modernidad se explica en buena medida por el *intento de salvación de los dogmas de la fe cristiana* que se encontraban en estado crítico por diversas circunstancias. Creo que existieron dos grandes rutas por las que se intentará hacer frente a esta crisis: el panteísmo y el idealismo temprano. Ellas, más tarde, devendrán en las filosofías propiamente modernas y contemporáneas: materialismo e idealismo.

En sentido amplio, se denomina ‘panteísmo’ a toda doctrina religiosa que considera que el Universo entero *es* Dios. El mundo y Dios se identifican, son una y la misma cosa. En un sentido más estricto, el panteísmo es una corriente de pensamiento que se desarrolla entre las religiones monoteístas medievales y que después pasa a la Modernidad más temprana para hacer frente a algunos problemas filosóficos que suponían ciertos dogmas de las Sagradas Escrituras. Las tres grandes religiones monoteístas habían tenido representantes del panteísmo en el medievo: Averroes, Avicena o Nicolás de Cusa son precursores de esta doctrina. Todos ellos tuvieron dificultades para defender sus teorías, sobre todo porque encontraron la oposición de los sectores más ortodoxos del clero.

En la Modernidad, los dos grandes autores panteístas por antonomasia son el cristiano Giordano Bruno y, posterior a él, el judío de origen español B. Espinosa (Spinoza, en la traducción holandesa de su nombre), autor de la fabulosa *Ética demostrada según el orden geométrico*. Sus filosofías son continuadoras, entre otras, del legado panteísta medieval así como de algunas corrientes filosóficas que procedían de la Antigüedad y cuya lectura estuvo vetada hasta el declive de la Edad Media: conocieron el escepticismo, el materialismo y el atomismo de Demócrito y Epicuro, el neoplatonismo y la filosofía más ‘naturalista’ de Aristóteles (es decir, las obras en las que más se había preocupado

por cuestiones de orden científico y concernientes al mundo físico, y no a la metafísica). Explicado a muy grandes rasgos, y sin entrar en ningún detalle, tanto Espinosa como Bruno proponen un panteísmo por el cual Dios se identifica con el Universo o la naturaleza, y por tanto, éste deja de ser algo personal, trascendente y diferenciado del mundo material como en la tradición religiosa se había creído. Dios se hace inmanente al mundo, afirmándose con ello un monismo, es decir, la existencia de una única sustancia, la materia-Dios. Cuerpo y alma, Dios y mundo, ya no son dos cosas, sino una.

Una de las razones para negar la trascendencia o inmaterialidad de Dios por el panteísmo será la de la imposibilidad de aceptarla racionalmente. Dios sólo puede estar en la naturaleza, en ella debemos ver la Creación divina, pues de ser trascendente, no habría modo de conocerlo y creer en su existencia. La trascendencia, que había sido la nota esencial de las entidades metafísicas tradicionales, queda abolida en aras de la inmanencia material panteísta. La única manera de conocer a Dios, y por tanto, de salvar a la religión, es identificándolo con la naturaleza, ella es la única fuente de conocimiento posible para nosotros.

Como puede apreciarse, la tesis panteísta es sumamente revolucionaria y va a ser, como mostraremos, la antesala del materialismo moderno. Muchos creen que Bruno y Espinosa fueron auténticos materialistas y ateos que encontraron en el panteísmo el velo que les cubría de la represión inquisitorial. En cualquier caso, poco le sirvió al italiano, que terminó quemado en la hoguera, y sea como fuere, son dos filosofías muy revolucionarias porque centran la atención de cualquier reflexión racional en la naturaleza y en el cuerpo humano. No busquéis, pues no las encontraréis, dioses y almas separadas de la naturaleza: ‘Dios, *es decir*, la Naturaleza’, tal es el lema de Espinosa.

Creo que la contrapartida del panteísmo la representa el idealismo. Si bien el panteísmo supone un intento de salvación *sui generis* de la religión y la figura de Dios a través de la naturaleza, el idealismo es igualmente un intento de justificación de la existencia de Dios pero intentando mantener sus notas de trascendencia e inmaterialidad que tradicionalmente tenía asignadas. Antes de dar curso a su explicación, quiero advertir que lo que aquí entenderé por ‘idealismo’ no se identifica estrictamente con la corriente filosófica de raigambre germánica que florecerá entre los siglos XVIII y XIX, sobre todo, a la luz de los sistemas kantiano y hegeliano. El idealismo del que vamos a hablar ahora es su embrión, y por eso he decidido llamarlo ‘idealismo temprano’.

Como ya se ha dicho, y sin tampoco atender a detalles que excederían el objeto que nos ocupa, la ruta del idealismo temprano para salvar la presencia de Dios en cualquier explicación del mundo y la realidad será la de la mantención de su carácter trascendente. Ahora bien, la fundamentación de la trascendencia de Dios había traído muchos problemas a los medievales, por lo que el idealismo optará por un camino alternativo: partirá del sujeto y de su pensamiento y desde él inferirá la existencia de Dios como algo diferenciado del mundo. El clásico ejemplo de esta ruta lo representa Descartes (en sus antecedentes, podemos destacar al filósofo y teólogo español Francisco Suárez) quien, en sus *Meditaciones Metafísicas* propone la célebre argumentación (duda metodológica) por la cual yo puedo dudar de todo cuanto me rodea, del mundo externo y de mis actuales percepciones sensoriales (que podrían ser un sueño), de las matemáticas (pues podrían ser obra de un genio maligno que deseara confundirme), etc. De todo, en suma, cabe dudar

(de Dios, *en principio*, también, pues su existencia no es evidente), salvo de una cosa: no puedo dudar de que dudo. Pero mi duda, dice Descartes, confirma mi pensamiento (para dudar he de pensar) y mi pensamiento confirma mi propia existencia (para pensar he de existir), luego si pienso, entonces existo: *cogito, ergo sum*.

Ahora bien, mi existencia y mi pensamiento, prosigue, también dan cuenta de algo: en mí se encuentran ideas que yo no he podido aprehender de la naturaleza, como la infinitud, la perfección o la suma bondad y belleza. Nada en el mundo material es perfecto, sumamente bello, omnipotente, infinito, etc. Esas ideas, *por tanto*, han debido ser depositadas en mí por algo diferenciado que no soy yo: ese algo es Dios, que es distinto de todo lo que encuentro en la naturaleza, es *trascendente* a ella.

Adviértase del hecho de que Dios ya no es el principio a partir del cual las cosas se piensan. No es el dogma, en sentido propio, que debe explicarlo todo. Ahora, el dogma es el sujeto y su pensamiento, desde el cual he de partir para poder inferir a Dios y todo lo demás, pues ninguno es evidente sin mí.

Creo que ahora puede verse por qué estamos ante una forma embrionaria de idealismo. El idealismo es la corriente que afirma que la realidad, el mundo, es un correlato o producto de la mente de un sujeto que la piensa. En el planteamiento de Descartes, la existencia del mundo (inclusive de Dios, como parte de la realidad) *depende* de un sujeto que la piensa, es el sustrato que garantiza que podamos hablar con verdad de él. El sujeto y su pensamiento son el presupuesto metodológico necesario para toda investigación; cualquiera que quisiera investigar algo sobre el mundo, primero debería partir de un principio seguro que no fuera endeble o pudiera ser falso (por necesidad lógica), pero ese principio no es Dios, sino mi duda, mi pensamiento, yo.

El mapa que se nos ha presentado tras explicar brevemente estas dos grandes filosofías es el siguiente: por un lado, nos encontramos ante dos planteamientos que aún buscan la presencia de Dios en sus teorizaciones; por otro, y como novedad, Dios deja de ser un verdadero principio en el estudio de las cosas y pasa a ser algo más bien adjetivo a las explicaciones filosóficas y científicas. En los dos casos, la materia es uno de los ejes fundamentales que orienta todo el debate: ella es la única fuente de realidad y de conocimiento en el panteísmo, y aquello que nunca me puede garantizar certeza absoluta en el idealismo temprano y que justifica precisamente la trascendencia. El panteísmo diviniza la naturaleza, es objetivista y se centra en la naturaleza y el cuerpo (la materia). El idealismo diviniza al sujeto y su pensamiento, es subjetivista y postula la existencia de entidades separadas de lo material.

VIII. El materialismo y el idealismo contemporáneos.

Convirtiendo a Dios en algo adjetivo y no principal dentro de las explicaciones, se llega a mi parecer al estado de ateísmo que concurre desde hace más de dos siglos en el pensamiento occidental. Hay una famosa anécdota que según se cuenta ocurrió entre el matemático y físico francés P.S. Laplace y Napoleón. Tras enseñarle aquél cómo funcionaba el sistema solar y el movimiento de los planetas, Napoleón preguntó a Laplace: ‘Esta explicación del Universo es fantástica pero, ¿dónde encontramos a Dios en ella?’ Laplace, rotundo, contestó: ‘*Monsieur* Napoleón, Dios es una hipótesis innecesaria’. En efecto, la idea de Dios es innecesaria para dar una explicación acerca del

mundo, no la necesitamos para explicar nada. Nuestra creencia o no en él se convierte en algo adjetivo, secundario, no determinante de ninguna explicación teórica sobre el mundo. El derrumbe de Dios como la entidad trascendente que cerraba las explicaciones desde la Antigüedad se vuelve *intrascendente*, en el doble sentido de la palabra: al perder la trascendencia en favor de la inmanencia material, pierde también su *importancia*.

El materialismo y el idealismo son de alguna forma prolongaciones del panteísmo y el idealismo temprano. En realidad no hay algo así como *el* idealismo o *el* materialismo, porque lo cierto es que estas dos grandes corrientes las componen muchas filosofías distintas y en algunos casos excluyentes entre sí. Existe el materialismo antiguo (Demócrito, Epicuro, Séneca), el materialismo mecanicista o corporeísta (De la Mettrie, P. Gassendi), el materialismo histórico y dialéctico (Marx, Engels, Lenin), el materialismo emergentista (Mario Bunge), el materialismo filosófico (Gustavo Bueno), el fisicalismo (Carnap) o el monismo anómalo (D. Davidson). También existe el idealismo subjetivo (Berkeley, Fichte), el idealismo trascendental (Kant), el idealismo absoluto (Hegel), el idealismo objetivo (Schelling), etc.

Haciendo abstracción, y por criterios académicos o expositivos como los que aquí nos constriñen, consideraremos a este cúmulo de filosofías como dos grandes corrientes en las que se pueden distinguir, no obstante, filosofías particulares. Expongamos primero a la corriente idealista. El idealismo es la corriente que se inicia en los primeros siglos de la Modernidad (idealismo temprano), que llega a su culmen a finales del siglo XVIII y principios del XIX (idealismo alemán, con Kant y Hegel como más grandes exponentes) y cuya sombra es lo suficientemente alargada como para tener fuerte presencia en nuestros días. En líneas muy generales, el idealismo sostiene que la realidad es un producto o correlato de nuestra mente o pensamiento, y por tanto, nuestra percepción y conocimiento de ella depende del observador. Esta tesis, como ya hemos dicho, puede quedar muy matizada en función de la filosofía idealista concreta ante la que nos encontremos. El idealismo es una filosofía que se resiente a aceptar que la materia es lo único que existe porque en el fondo considera que no puede servir de presupuesto seguro y fiable para el conocimiento. La explicación de la realidad ha de depender siempre del pensamiento porque, como sucedía con Descartes, es lo único que se me hace autoevidente y la premisa necesaria desde la cual poder obtener cualquier conclusión.

El idealismo entiende así, por ejemplo, que la libertad humana solo puede ser explicada como algo inmaterial, porque de ser físico, estaría sometida como la materia a leyes y no sería propiamente libertad. Lo mismo sucede con el pensamiento o la conciencia, de los que creen que se ejecuta allende el plano material. La tesis más fuerte del idealismo la propuso Kant con su doctrina trascendental: nuestro conocimiento y percepción del mundo, y por tanto, aquello sobre lo cual se puede exclusivamente pensar (hacer filosofía, hacer ciencia...) es el mundo de los *fenómenos*, es decir, de aquello que cabe en los límites de nuestro pensamiento; más allá de ellos están *las cosas en sí* mismas, de las cuales no podemos saber nada. Cualquier objeto que yo desee aprehender, será ‘filtrado’ por unas estructuras mentales que hacen que yo lo vea como efectivamente se me presenta.

La Física, la Química o la Biología estudian, simple y llanamente, la adecuación de una descripción determinada a *mis estructuras mentales*, no al mundo en sí: a él no tengo acceso. La Filosofía (la de Kant, concretamente) estudia cuáles son esas estructuras y

cómo determinan los límites del pensamiento. Como se ve, la percepción de la realidad y su conocimiento dependen, una vez más, de un sujeto cuyo pensamiento es trascendental, está más allá de la materia.

El materialismo será la corriente filosófica desarrollada desde principios del siglo XVII y cuyo auge podemos situar en el siglo XIX, siendo la más furibunda enemiga del idealismo. Para el materialismo, todo lo real es material o puede ser explicado en base a causas materiales, también la libertad el pensamiento y esos objetos que en otras filosofías se resistían a ser considerados como puramente materiales. Para un materialista, el pensamiento o la libertad son, por lo general, el producto de las condiciones y capacidades físico-cerebrales que garantizan poder saber qué sucede en el mundo o poder decidir en él. No hay nada más allá del mundo material, pues todo él constituye *la* realidad. A diferencia del panteísmo, el materialismo no considera que la naturaleza este divinizada o sea Dios, pero al igual que él cree que el único foco de atención de nuestras investigaciones debe ser el mundo, la naturaleza o la materia. En el materialismo, la materia es autosuficiente para dar explicación a todo, pues todo es la materia, incluso nosotros mismos ('yo soy mi cuerpo').

El materialismo y el idealismo se han extendido a otras áreas distintas de la filosofía y a mi juicio constituyen las dos grandes concepciones del ser en la actualidad. El materialismo es la gran filosofía que abraza la Ciencia contemporánea y ha sido muy revolucionario en el estudio de determinadas áreas, como por ejemplo la religión (Feuerbach), las culturas (Marvin Harris), las sociedades humanas (marxismo), etc. Por su parte, el idealismo se ha propagado en distintos contextos, pero ofrece su mayor presencia bajo la forma de una ideología social: hoy mucha gente vive con la creencia de que la realidad es algo que se acomoda a la voluntad y las creencias de uno, o considera que las cosas son verdaderas o falsas en función de cómo se las piense. En el contexto académico (y sobre todo científico), cayó en desgracia tras las repercusiones de la filosofía kantiana.

Cabe decir que, pese a que la Ciencia de hoy es materialista, ello no obsta a que muchos científicos contemporáneos mantengan en mayor o menor medida (quizá fruto de esa ideología socialmente asentada) planteamientos de tipo idealista, como creo que sucede con la tesis del principio antrópico sostenida desde hace tiempo por científicos como S. Hawking, donde parece afirmarse un antropocentrismo según el cual las condiciones objetivas del mundo se hacen depender de un ser humano que pregunta por ellas. Esta presencia idealista en la Ciencia (y en otros ámbitos) se explica, a mi parecer, por el hecho mismo que anunciamos en un inicio: el científico siempre opera con conceptos y planteamientos filosóficos, los cuales inciden directamente en su actividad y forman parte de ella, y nada obsta a que sean de tipo idealista.

IX. El posicionamiento científico ante la disputa materialismo-idealismo: Descartes y Galileo.

La vanguardia científica de la época moderna no estará al margen de los debates filosóficos. De hecho, fueron los científicos modernos los que iniciaron y desarrollaron estos debates. Ha de aclararse que la escisión entre la figura del filósofo y del científico (o la Ciencia y la Filosofía) como dos compartimentos separados, no llegará hasta el siglo

XIX. Pese a que creamos que la actividad filosófica y científica es discernible en todo caso (por la definición que dimos al principio) no es cierto que se pueda distinguir antes del siglo XIX de forma nítida al científico y al filósofo como ‘profesionales’ distintos: la mayoría de los grandes científicos fueron grandes filósofos y la mayoría de los grandes filósofos fueron también grandes científicos.

Esto explica el hecho de que los debates filosóficos los constituyeran personas que cultivaron la Ciencia de forma exhaustiva. Los científicos modernos serán quienes gesten el materialismo científico contemporáneo, inclusive con la participación de los que aún mantuvieron una posición idealista en buena parte de su filosofía. La Modernidad científica estuvo protagonizada mayormente por los estudiosos de la Física, quienes empezaron a proponer que la realidad estaba constituida por una especie de corpúsculos o cuerpos indivisibles e irreductibles a los que más tarde llamarían átomos. La concepción corpuscular de la materia (todo es cuerpo) será la primera gran concepción de la materia que se asiente entre los científicos, y que dará paso al desarrollo tanto de la Física como de otras ciencias. Pero esa concepción corpuscular asumirá una posición materialista, sobre todo cuando la afirmación empiece a tener pretensiones universales: todo es materia, inclusive nosotros mismos. La obra *El hombre máquina (L’homme machine)* del físico y filósofo Julien Offray de La Mettrie será uno de los célebres argumentos, junto con otros, que servirá como ejemplo de refutación materialistas de la existencia de un alma separada del cuerpo.

Pese a sus desavenencias, tanto los filósofos-científicos materialistas como los idealistas concebirán el mundo natural como un todo determinado por las leyes estrictas de la causalidad que se aplican unos cuerpos sobre otros. El panorama general que presente la Ciencia con esta concepción del mundo será eminentemente *determinista*, es decir, considerará que todo en la naturaleza está determinado por las fuerzas y leyes que describe la física, no escapando nada de esa causalidad absoluta. Descartes, filósofo idealista, concebirá la naturaleza (*res extensa*) de este modo, pero dirá que la libertad o el pensamiento humano (*res cogitans*) se encuentra indeterminado y al margen de esa causalidad física. Laplace, físico materialista, mantendrá el mismo determinismo pero también lo aplicará al ámbito humano (al modo de La Mettrie) y propondrá su famosa hipótesis del ‘genio’: si dispusiéramos de todos los conocimientos físicos y científicos posibles dominaríamos la causalidad de la materia, que todo lo abarca, y podríamos predecir cualquier cosa que estuviera por suceder en cualquier momento, inclusive acciones y pensamientos humanos.

Por otro lado, los filósofos-físicos modernos, ya sean de cuño materialista o idealista, aceptarán que el mundo natural es en cualquier caso *matematizable*, es decir, puede ser conocido a través de la matemática. Descartes y Galileo, como exponentes de las dos corrientes filosóficas que aquí venimos presentando, considerarán que el mundo está ‘escrito en lenguaje matemático’: las matemáticas nos garantizan la predicción y el conocimiento seguro de lo que hay en el mundo. La Física, como estudio de la naturaleza, se debe fundir con el conocimiento matemático, que es seguro, verdadero, infalible y necesario. Un lector sagaz puede haber reparado en lo siguiente: ¿no es esto algo muy similar a lo que nos decía Platón, quien nos imponía el deber de pensar las cosas geométrica y matemáticamente, pues de lo contrario nada podía saberse del mundo material?

La puerta que quiero dejar abierta, para que ustedes accedan con su reflexión, es esta: las dos concepciones del ser contemporáneas pueden ser correspondientes a las antiguas, e incluso, parecen lastrar las mismas necesidades que estas tenían. Ya sea desde una concepción del ser como algo estático, como la posición idealista en lo concerniente al pensamiento y al alma humana como presupuestos marginados de la materia transformable y causal; o ya sea desde una concepción materialista, donde la materia abarca en su constante determinismo dinámico todo lo real, sólo nos queda posarnos en un punto de seguridad y fiabilidad para hacer Ciencia y describir la naturaleza. Pero, yendo más lejos, la solución y el término medio que parece calmar la disputa es muy similar a la que ofrecía Platón, con las matemáticas (la geometría, en concreto) como único modo posible de acceder al mundo.

En conclusión, los científicos modernos gestarán principalmente las ideas de la materia y el materialismo. Los grandes sistemas filosóficos materialistas del siglo XIX y del XX, como el de K. Marx, serán la recolección de los frutos que desde tres siglos atrás habían sembrado los físicos y los científicos modernos, pero que, de igual manera, continuarán haciéndolo, como fue el caso de Darwin (¿no es acaso su descripción de las especies como algo que está en continua transformación, que no se termina de constituir nunca como algo acabado y en la que todas guardan relaciones entre sí, un modelo bastante próximo al de una filosofía materialista?). El materialismo se gesta, como hemos visto, en contextos fundamentalmente científicos, pero tendrá implicaciones en muy distintos ámbitos, como enseguida veremos.

X. Dos concepciones filosóficas de la política y de la Ciencia a la luz del debate sobre la materia.

Quiero dedicar mis últimos apartados de esta reflexión a mostrar algunas de las implicaciones que las concepciones en torno a la materia han tenido en distintos terrenos, en concreto, en la política y en la Ciencia. Tan solo quiero hacer ver, apoyándome sobre las bases teóricas de lo que otros ya han afirmado, que una concepción del ser y consigo de la materia puede estar relacionada con una concepción determinada de la Ciencia o de la política, aunque también en otros campos distintos.

Recordemos la idea dinámica del ser o la concepción materialista del mundo. En ella todo lo real adquiere las notas de perpetua transformación, de dinamicidad, de heterogeneidad y de pluralidad, pero también de confrontación y colisión. Karl Marx es, a mi juicio, uno de los más grandes pensadores de la Modernidad y la contemporaneidad porque ha sabido traducir brillantemente las tesis materialistas, de orden científico y filosófico, al terreno social y político: la historia es un continuo cambiante, donde las clases sociales, en su perpetua lucha y contradicción, van transformándose hacia nuevos escenarios políticos y sociales como en una cadena predecible como el científico predice la causalidad material. Como bien explica Gustavo Bueno en su obra *El mito de la Izquierda* (Gustavo Bueno, 2003), el liberalismo europeo que nace con la Revolución Francesa aplica en realidad una noción del cuerpo político de ciudadanos análoga a la de un cuerpo físico compuesto de átomos: en la Nación (la naturaleza) todos somos individuos (átomos) iguales, nadie se halla por encima de nadie en lo que respecta a la Ley (científica o jurídica) que a todos nos ordena; a veces hay divergencia o colisión entre individuos, pues pueden sentirse

atraídos por diversos intereses (fuerzas), pero su igualdad constituye la posibilidad de reconocer su capacidad como Nación .

Otros autores también han subrayado esta conexión entre el materialismo y el pensamiento político izquierdista o progresista (así, Bloch, 1966; P. Charbonnat, 2007) precisamente por su interconexión con una concepción determinada del ser o de la naturaleza. Desde la óptica idealista y parmenídea también podríamos trazar la visión ‘conservadora de la política’: según esta, habría siempre individuos que no son iguales a los demás por poseer unas características *diferenciadas*, que les hacen estar en una posición social *superior*; el pasado y las costumbres son vanagloriadas, pues en él se conserva fija y estática la esencia del cuerpo político; y la forma política por antonomasia que defiende es la monarquía, donde *un* individuo se halla legitimado por encima de todos los demás y consigue garantizar el orden y la paz.

Los debates filosóficos en torno a qué es la Ciencia que han tenido lugar desde el siglo XX en nuestro continente también pueden ser puestos en comparación con nuestras dos grandes corrientes en torno al ser y la materia. Por un lado, hay quienes afirman que la Ciencia puede aprehender la realidad definitivamente y llegar a verdades absolutas (Positivismo lógico), frente a quienes proponen un modelo de conocimiento dinámico donde las verdades van cambiando (Popper, Lakatos). Algunos proponen que la Ciencia solo puede transitar por un único método (Descartes) que es seguro e infalible, frente a quienes claudican de ello y consideran que no hay un único método definitivo, sino, que este se va poco a poco construyendo (Lakatos) o que directamente todos los métodos son válidos (Feyerabend). Finalmente, hay quienes creen que el científico es una especie de individuo diferenciado y separado (como las entidades metafísicas) de su contexto social, y nada le influye en su estudio del mundo (Positivismo lógico, Kant), frente a los que piensan que el científico es parte de ese contexto y como tal se ve influido por él (Escuela de Fráncfort, teoría crítica). De nuevo, inténtese el ejercicio comparativo y se apreciarán las concordancias (*mutatis mutandis*) entre un esquema de pensamiento y otro.

XI. Los temas filosóficos de nuestro tiempo. Cierre.

En su obra *El tema de nuestro tiempo*, Ortega y Gasset anuncia los dos caminos por los que tradicionalmente ha navegado la filosofía occidental: la ruta del racionalismo -que en nuestro recorrido se correspondería con la visión parmenídea e idealista- y la ruta del relativismo -con la heraclíteica y materialista. Esas dos rutas, cree Ortega, llegan a su tiempo como dispuestas a ser resueltas en una solución filosófica que las desencalle y supere. La propuesta orteguiana es su ‘perspectivismo’, la cual pueda parecer en inicio una mera disquisición académica, un recurso intelectualista, pero que en realidad esconde o implica una forma de interactuar directamente con nuestro entorno, o por decirlo orteguianamente, con nuestra ‘circunstancia’. La posición perspectivista nos vincula a mantener una predisposición determinada con nuestro contexto, nos orienta en el terreno filosófico, pero también en otros, como el político o el social (probablemente el que más importaba a Ortega).

Nuestro recorrido filosófico por las concepciones en torno a la materia mantenidas en diversos periodos y ámbitos ha intentado mostrar una ruta similar a la que Ortega hace patente en su ensayo. La materia, como elemento (¿único?) que constituye el mundo, ha

consolidado debates y discusiones en diversos contextos (filosóficos, científicos, teológicos...) y ha ejercido fuerte influencia sobre ellos. Si algo he querido mostrar desde un comienzo es precisamente la filtración de los debates filosóficos, que en algunas ocasiones han sido *también* debates científicos (véanse los apartados que dedicamos a la Modernidad) y su importancia histórica. He querido hacer ver que si perforamos en la superficie de un campo como el político o el científico, pero también sobre otros que no hemos podido mencionar, como el ético, el estético o el antropológico, a todos ellos subyacen tensiones y polémicas que, pese a adquirir una ‘forma conceptual’, pese a parecer un mero debate teórico, en el fondo exigen una toma de partido *práctica*. Es decir, ya mantengamos una concepción de la Ciencia u otra, o lo propio con un ideario político concreto, la cuestión que en el fondo se decide es esta: los conceptos e ideas con los que vivimos y convivimos nos vinculan, y en realidad, son los que tejen el escenario real, práctico, tangible y *material* en el que se desarrolla nuestra sociedad, nuestro contexto.

La conceptualización que hagamos de la Ciencia o de cualquier otro ámbito tiene repercusiones en su porvenir. ¿No condujo a la teología medieval a un porvenir problemático el tomar partido en favor de la trascendencia? ¿No le fue favorable a la Ciencia desencadenarse de las explicaciones mitológicas y asumir una racionalidad más depurada y más exacta? ¿Y no igualmente a una sociedad que sobre tantas cosas toma partido en cuestiones políticas? ¿Y no a nosotros mismos, que optamos en ocasiones por el desinterés y la apatía sobre cuestiones que, en el fondo, deciden sobre nosotros? Pero todo ello: ¿no ha decidido en buena parte, si no en toda, nuestra historia misma?

Las disputas y problemas conceptuales, esos que asignamos en un inicio como tarea propia a la Filosofía, y que no estaban al margen en las teorías científicas sino operando en ellas, son en realidad de lo más inmediato que uno puede encontrar, y no algo distante y como flotando en la abstracción intelectual. En el haber científico, y realmente en el de todos, también está ser consciente de su vinculación con la Filosofía, pues su ejercicio es tocante al objeto filosófico. Quizá sean el objeto y la tarea de la Filosofía, problematizar y resolver problemas de ideas, lo más práctico a lo que uno se pueda ocupar: ante ellos solo cabe tomar parte, y más vale hacerlo de la mejor forma posible.

Madrid, octubre de 2019.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, N. (2000). *Historia de la Filosofía*. Barcelona: Hora S.A.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Bloch, E. (1966). *Avicena y la izquierda aristotélica*. Madrid: Ciencia Nueva.
- Bueno, G. (2003) *El mito de la Izquierda. Las izquierdas y la derecha*. Barcelona: Ediciones B.
- Bueno, G. (1974). *La metafísica presocrática*. Oviedo: Ediciones Pentalfa.
- Bunge, M. (1981). *Materialismo y ciencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Bunge, M. (1983). Sobre materialismo y dialéctica. *El Basilisco*, nº. 15.
- Charbonnat, P. (2007). *Historia de las filosofías materialistas*. Madrid: Intervención Cultural.
- Ferrater Mora, J. (1999) *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Gilson, E. (2007). *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos.
- Kirk, R. & Raven, J.E. & Schofield, J.E. (2014). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Mosterín, J. (2016). *Conceptos y teorías en la ciencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mosterín, J. (2013). *La Hélade*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2002). *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Tecnos.
- Platón, (2007). *Diálogos I-VII*. Madrid: Gredos.
- Spinoza, B. (2011). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.