

LA FILOSOFÍA COMO HISTORIA DE LAS IDEAS Y DEL DESARROLLO DE LA CONCIENCIA

Libro de Investigación



Autor Principal:
Josefina Arimatea García Cruz
Coautores:
Erika Juana Zevallos Vera
Janeth Magaly Zevallos Vera
Rogelio César Cáceda Ayllon
Pablo Wenceslao Velásquez Guardia
César Trujillo Hinojosa

Depósito Legal Nro. 202303654

ISBN: 978-612-49271-8-8



9 786124 927188

La filosofía como historia de las ideas y del desarrollo de la conciencia

Josefina Arimatea García Cruz, Erika Juana Zevallos Vera, Janeth Magaly Zevallos Vera, Rogelio César Cáceda Ayllon, Pablo Wenceslao Velásquez Guardia, César Trujillo Hinojosa

Adaptado por: Ruben Dario Mendoza Arenas

Compilador: Ysaelen Odor

© Josefina Arimatea García Cruz, Erika Juana Zevallos Vera, Janeth Magaly Zevallos Vera, Rogelio César Cáceda Ayllon, Pablo Wenceslao Velásquez Guardia, César Trujillo Hinojosa, 2023

Jefe de arte: Yelitza Sánchez

Diseño de cubierta: Josefrank Pernaletе Lugo

Editado por: Editorial Mar Caribe de Josefrank Pernaletе Lugo

Jr. Leoncio Prado, 1355 – Magdalena del Mar, Lima-Perú

RUC: 15605646601

Libro electrónico disponible en http://editorialmarcaribe.es/?page_id=1479

Primera edición – mayo 2023

Formato: electrónico

Aval académico: Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”. Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia. Apartado 526 Maracaibo 4011, Estado Zulia-Venezuela

Sustento de investigación: Proyecto de investigación inscrito y registrado en el Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz” bajo el número de registro C.E.F. 011-2023

ISBN: 978-612-49271-8-8

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N°: 202303654

La filosofía como historia de las ideas y del desarrollo de la conciencia

Contenido

Prólogo.....	4
La Antigua Grecia, cuna de la filosofía.....	7
Filosofía presocrática.....	7
Sócrates en la filosofía.....	14
Filosofía ática.....	16
Filosofía peripatética.....	21
Filosofía helénica.....	29
Filosofía medieval.....	33
Filosofía moderna.....	44
Racionalismo.....	45
Empirismo.....	55
Idealismo trascendental o criticismo.....	59
Idealismo romántico.....	68
Pensadores de la sospecha.....	76
Siglo XX filosófico.....	86
Glosario de términos.....	95
Trabajos citados.....	103

Prólogo

Situar un punto cronológicamente exacto del nacimiento de la filosofía como saber resulta problemático, dado que la invención de la escritura, al ser esta uno de los primerísimos materiales de registro de lo pensado, es posterior al desarrollo de la capacidad de pensar abstractamente; esto es, la escritura presupone la capacidad de pensar en términos abstractos, lo cual pudo haber generado la necesidad del uso de herramientas mentales –siendo estas los símbolos– para transformar y combinar el contenido mental.

Con lo anterior queremos hacer énfasis en que la tradición oral de las civilizaciones pre-griegas seguramente contenía aseveraciones del tipo filosófico, filosofemas, y que de las mismas hubimos de tener noticia quizás en un medio, una lengua y un *espíritu* distintos a los de su origen, como es el caso de los egipcios, cuyo despliegue de su conciencia fue recogido por los griegos, tales como Pitágoras o Platón.

“La filosofía comenzó mezclada con la mitología o con la cosmogonía. En este sentido hay una cierta relación entre cosmogonías como la de Hesíodo y las especulaciones de los presocráticos. Como antes apuntamos, hubo, sin embargo, una diferencia en el método: descriptivo en los ‘teólogos’; racional en los filósofos. Los motivos por los cuales tuvo lugar semejante separación son muy complejos. Una cuestión que ha suscitado particular interés es la de si la filosofía griega carece de antecedentes o los tiene en otras filosofías o, cuando menos, formas de pensar. Algunos autores indican que las condiciones históricas dentro de las cuales emergió la filosofía (fundación de ciudades griegas en las costas de Asia Menor y Sur de Italia, expansión comercial, etc.) son peculiares de Grecia y, por consiguiente, la filosofía solamente podía surgir entre los griegos. Otros señalan que hay influencias ‘orientales’ (por ejemplo, egipcias) en el pensamiento griego, no pudiendo por ello decirse que la filosofía apareció autónomamente entre los griegos. Otros, finalmente, indican que en la China y especialmente en la India hubo especulaciones que merecen sin restricciones el nombre de filosóficas” (Ferrater Mora, 1964, p. 662).

Para tener un criterio claro sobre la historia de la filosofía que vamos a acometer, ya que, como vimos, en un eje cronológico no será posible con exactitud, distribuiremos los contenidos de la conciencia filosófica en tres estratos perceptivos, evolutivos y de desarrollo psicogenético, a saber: la conciencia imaginativa, la conciencia racional y la conciencia empírica. Este criterio cualitativo corresponde al decir del polímata, egiptólogo, filósofo, teólogo y químico Carlos Blanco (s. f.):

“Cuando la mente humana descubrió el valor generado al integrar imaginación, racionalidad y experiencia, penetró en el sanctasanctorum de la búsqueda de la verdad,

porque construyó un método prácticamente infalible a la hora de expandir nuestro saber sobre el mundo y sobre nosotros mismos. La potencia creadora de la imaginación, la pujanza ordenadora de la racionalidad y la fuerza acumulativa de la experiencia dieron así lugar a la ciencia moderna, nuestro instrumento más fértil para alcanzar conocimientos objetivos” (p. 3).

Asimismo, haremos uso de un segundo criterio, el cual podríamos denominar criterio numérico, abordando la conciencia en sus tres cantidades posibles: conciencia individual, conciencia particular y conciencia universal, para que de este modo el lector pueda tener la certeza de que las ideas operan efectos cuantitativos.

En el mismo cariz de lo afirmado, la conciencia, su número y su cualidad, pueden denotarse como lo *noético*, en tanto se refiere a todo aquello que tiene que ver con la capacidad de captación, de aprehensión; la *noesis* entendida como un receptáculo. Por otra parte, lo *noemático* es referido a aquello que se inserta en lo noético, el contenido de captación, lo que es aprehendido; el *noema* es, pues, el contenido del pensar, lo concienciado, las ideas.

Entre las ideas de carácter o el tratamiento filosóficos de las ideas encontramos la idea de unidad, la de la misma conciencia, la de verdad, la de relación, la de belleza, la del Ser y del No-Ser, la de mismidad y otredad, y así otras muchas.

Por lo que conviene, entonces, tener en cuenta que los estratos noemáticos o parcelas de saber son la ontología –en la cual se incluye la metafísica–, la epistemología –incluyendo la gnoseología y la lógica–, la estética, la ética, la política y la axiología. Cada uno de los mencionados estratos investiga ideas que aunque tengan relación, o incluso sean las mismas, teniendo el mismo objeto material, su tratamiento es de manera distinta o distinto es su objeto formal.

“En general, podemos decir que hasta fines del siglo XIX, y en particular para los propósitos de enseñanza, se consideraron como disciplinas filosóficas la lógica, la ética, la gnoseología, epistemología o teoría del conocimiento, la ontología, la metafísica, a veces la criteriología, la psicología, con frecuencia la sociología, y además un conjunto de disciplinas tales como la filosofía de la religión, del Estado, del Derecho, de la historia de la Naturaleza, del arte, del lenguaje, de la sociedad, etc., etc., así como la historia de la filosofía” (Ferrater Mora, 1964, pp. 665-666).

Continuando con lo anterior, el objeto formal se diferencia en el *quod* y en el *quo*. El *quo*, “por el cual”, es aquello a través de lo que se realiza la investigación, en el caso filosófico, es “la luz natural de la razón” o *naturali rationis*, la razón es el instrumento principal. El *quod*, “el cual”, es la forma que asume la razón para diferenciarse de otro uso racional dado por un saber diferente o por una parcela de saber diferente. El objeto formal *quod* de la ontología no es el mismo que el de la estética, aunque compartan el mismo objeto formal *quo*

–la razón como instrumento– e incluso el mismo objeto material, verbigracia, la idea del ser de lo bello.

La Antigua Grecia, cuna de la filosofía

Filosofía presocrática

La pregunta por el ser, por lo que hay, es una de las cuestiones que soslaya toda la historia de la filosofía, teniendo su centro en la cosmovisión del mundo griego antiguo:

“¿Qué es el ser? La historia de la filosofía griega es la historia de las sucesivas formulaciones de esta cuestión primaria. Sobre ella se montan las otras dos cuestiones fundamentales: ¿Cómo se puede conocer la verdad del ser?, y ¿de qué modo puede expresarse? –o ¿en qué lenguaje puede hablarse acerca del ser? Pues aunque el problema de la naturaleza del hombre –individual y social– no esté ni mucho menos excluido del pensamiento griego, el mismo hombre es concebido –o acaba por ser concebido– como un ingrediente (el ingrediente ‘hablante’ o ‘conocedor’) del ser” (Ferrater Mora, 1964, p. 682).

Diógenes Laercio (2007) atribuye a Pitágoras de Samos el uso del vocablo filosofía “φιλοσοφία” como aquel que tiende naturalmente a la sabiduría, el que la ama: “El primero que denominó a la filosofía y se llamó a sí mismo filósofo fue Pitágoras” (p. 41). No resulta baladí esta atribución, puesto que nuestro matemático fue heredero de la tradición del Próximo Oriente, específicamente de los persas, en lo tocante a su sabiduría matemática y filosófica. Con esta coincidencia etimológica, el compilador Diógenes nos insinúa que la filosofía no es un saber práctico, diríamos salomónico, de máximas y sentencias más o menos superficiales, más o menos profundas, sino que se asienta en un desarrollo especulativo y demostrativo, proposicional, de hipótesis a tesis pasando por una argumentación racional.

Asimismo según Laercio, Tales de Mileto, parte de los siete sabios de Grecia, funge como el primer investigador natural interesado por el principio de lo existente, el arjé “ἀρχή”. Su respuesta fue que tal principio regulador era el agua, bajo el cual se constreñía en ser y hacer la totalidad de todo lo existente.

Tales, de esta forma, inaugura una Escuela de pensamiento, la de Mileto, cuyo continuador fue Anaximandro, discípulo de aquél, considerando este que el arjé de lo real no era el agua, difiriendo de su maestro, sino el ápeiron “ἄπειρον”, lo indeterminado.

“La formación de los mundos y la aparición de los astros, así como la génesis de las especies animales, se inscribe, sin duda, en el ciclo cósmico, gracias al cual todo principio y todo fin, todo origen y toda disolución se deben buscar en la ‘physis’ o ‘arkhé’, que es lo ‘ápeiron’ (lo indefinido).

‘Lo indefinido’ (to ápeiron) es, para Anaximandro, no sólo la materia con la cual se hacen todas las cosas sino también la fuerza o principio activo que las genera” (Cappelletti, 1980, p. 12-3).

Para Anaxímenes, parte de la Escuela de Mileto, el principio de todo era el aire, contrastando con la respuesta de su maestro Anaximandro que veía en un principio más abstracto el origen del cosmos.

“[Anaxímenes] de Mileto fue probablemente discípulo de Anaximandro, según cuenta Diógenes Laercio, y consideró, al decir de Aristóteles, el aire como anterior al agua, prefiriéndolo como principio entre los cuerpos simples. Pero este ‘aire’ que responde a la pregunta por el principio de las cosas es también, como el ‘principio’ de Anaximandro, algo infinito; las cosas nacen por sus condensaciones y rarefacciones, esto es, surgen del aire, al ser dilatado o comprimido, el fuego, el agua, la tierra. El aire recubre todo el orden del universo al modo como lo ilimitado contiene lo limitado, pero este recubrimiento no se efectúa, según Anaxímenes, como lo estático cubre lo dinámico. Por el contrario, el aire es el elemento vivo y dinámico; es, como el alma humana, un aliento o un hálito, que se opone a la pasividad de la materia y que, al mismo tiempo, la informa” (Ferrater Mora, 1964, p. 104).

Otra de las Escuelas de pensamiento filosófico de la antigüedad griega fue la Escuela Eleática, encabezada por Parménides de Elea, junto con Zenón y Meliso. Para ellos, el principio de todo era el Ser, cuyas propiedades eran la inmovilidad, la finitud, la inmutabilidad, la unidad y la circularidad: “el Ser es y el No-Ser no es, [...] porque el pensar y el ser son una y la misma cosa” (Parménides et al., 1983, pp. 49-50); sin embargo, para Meliso el Ser era infinito.

“Podemos afirmar, lo primero, que el ser es *único*. No puede haber dos seres; no puede haber más que un solo ser. Porque supongamos que haya dos seres; pues entonces, lo que distingue al uno del otro "es" en el uno, pero "no es" en el otro. Más si en el otro no es lo que en el uno es, entonces llegamos al absurdo lógico de que el ser del uno no es en el otro. Absolutamente tomado, llegamos al absurdo contradictorio de afirmar el no ser del ser [...].

Pero además, podemos afirmar que es *eterno*. Si no lo fuera, tendría principio y tendría fin. Si tiene principio es que antes de principiar el ser, había el no ser. Pero ¿cómo podemos admitir que haya el no ser? Admitir que hay no ser, es admitir que el no ser, es. Y admitir que el no ser, es, es tan absurdo como admitir que este cristal es verde y no verde. El ser, es, y el no ser, no es [...].

Además de eterno, el ser es *inmutable*. El ser no puede cambiar, porque todo cambio del ser implica el ser del no ser, puesto que todo cambio es dejar de ser lo que era, para

ser lo que no era; y tanto en el dejar de ser como en el llegar a ser, va implícito el ser del no ser, lo cual es contradictorio [...].

Pero además de inmutable, el ser es *ilimitado, infinito*. No tiene límites, o dicho de otro modo, no está en ninguna parte. Estar en una parte es encontrarse en algo más extenso, y por consiguiente, tener límites. Pero el ser no puede tener límites, porque si tiene límites, lleguemos hasta esos límites, y supongámonos en esos límites. ¿Qué hay allende el límite? El no ser. Pero entonces tenemos que suponer el ser del no ser, allende el ser [...].

El ser es *inmóvil*, no puede moverse, porque moverse es dejar de estar en un lugar para estar en otro [...].

Si resumimos todos estos predicados que Parménides pone al ser, nos encontramos con que el ser es *único, eterno, inmutable, ilimitado e inmóvil*.” (García Morente, 2004, pp. 83-84).

A la Escuela Eleática, especialmente a Parménides, típicamente se le contraponen el pensamiento filosófico de Heráclito de Éfeso, el cual concebía el arjé como devenir: “nunca nos bañamos dos veces en el mismo río”. Las cosas son como las gotas de agua en los ríos, que pasan y no vuelven nunca más” (García Morente, 2004, p. 76). El Ser heraclítico se identificaba al mismo tiempo con el Sol, el fuego y el logos “λόγος” o la razón, es decir, el Ser al ser captado por el pensar tenía cualidad de fuga, sin dejar de tener la cualidad de eterno: “este mundo, que es el mismo para todos, no lo hizo ningún dios o ningún hombre; sino que fue siempre, es ahora y será fuego siempre viviente, que se prende y apaga medidamente” (Parménides et al., 1983, p. 208) y “entramos y no entramos en los mismos ríos; somos y no somos” (Parménides et al., 1983, p. 217).

“Este orden y unidad son en parte cosa de justicia: ‘El sol no traspasará sus límites, pues de lo contrario las Erinias que administran justicia lo perseguirían’. Son también, y sobre todo, consecuencia de la universalidad del Logos: ‘Oyéndome no a mí, sino al Logos, es sabio acordar que todo es uno’ [que ‘todas las cosas son homólogas’]. Pues ‘...todo sucede de acuerdo con [ese] Logos...’ que, según Heráclito, los hombres no comprenden ni antes ni después de oír hablar de él. Los contrastes deben arraigar en una ley. De este modo no sólo quedan ordenados los contrastes, sino también, y muy especialmente, el cambio. Todo fluye y cambia, pero no de cualquier modo. Cambia según un orden, que puede compararse con el fuego por cuanto es a la vez lo inestable y lo permanente o, mejor dicho, lo inestable en lo permanente” (Ferrater Mora, 1964, p. 833).

Por todo lo cual, Parménides y Heráclito son considerados filósofos complementarios.

Continuando, tenemos a Empédocles y a Anaxágoras. Para el primero el arjé eran todos los principios aseverados por los filósofos anteriores, regidos asimismo por el amor y el odio, a manera de unión y desunión de los elementos naturales; la naturaleza seguía un ciclo a cuyo reinicio le antecedía una gran conflagración.

“Siguiendo la tradición de los jónicos, Empédocles desarrolló una explicación del universo, en la cual todo fenómeno natural es considerado como la mezcla de cuatro elementos o ‘principios –agua, fuego, aire y tierra–, calificados con nombres divinos – Nestis, Zeus, Hera, Edoneo–. Estos principios o elementos son eternos e indestructibles; son, como dice Aristóteles, ‘eternamente subsistentes y no engendrados’. Todas las cosas nacen y perecen por unión y separación de los mismos, de tal suerte que la cualidad de cada objeto reside en la proporción en que cada uno de los elementos entra en la mezcla. ‘Hay sólo –afirma Empédocles– mezcla y separación de lo mezclado, pero no nacimiento, que es una simple manera de decir de los hombres’. Ahora bien, lo que hace que los elementos se mezclen y separen, son dos fuerzas externas –el Amor y el Odio–, que representan un poder natural y divino, que son respectivamente el Bien y el Mal, el Orden y el Desorden, la Construcción y la Destrucción. Lo que había en el comienzo era el Bien y el Orden, el absoluto predominio del Amor, por el cual existía una mezcla completa de los cuatro elementos en la unidad orgánica de una ‘esfera’. La intervención del Odio fue el origen de las cosas, de los seres individuales, que se van diversificando hasta la separación y el dominio absolutos del mal” (Ferrater Mora, 1964, p. 512).

En el mismo cariz de lo precedente, para Anaxágoras, en cambio, el arjé era el nous “νοῦς”, principio espiritual como pensamiento o mente, adelantando con esto que la realidad de alguna forma estaba ordenada de forma racional, muy a propósito del logos parmenídico. El nous es el antecedente inmediato de la idea platónica del demiurgo, que trataremos más adelante en el apartado de Platón.

“Anaxágoras fue, según dice Diógenes Laercio, ‘el primero que a la materia añadió la inteligencia’. La ‘tradición jónica’ se renueva en este pensador, para quien nada se engendra ni se destruye, sino que hay simple mezcla y separación. La cuestión fundamental de la filosofía presocrática, la interrogación por el ser permanente con vistas a la explicación de lo que acontece y cambia, es resuelta por Anaxágoras no mediante la suposición de un principio único ni mediante la afirmación de que sólo el ser es, al modo de Parménides, sino por la hipótesis de un número infinito de elementos, de gérmenes o semillas, que se diferencian entre sí cualitativamente, que poseen propiedades irreductibles y por cuya mezcla y combinación nacen las cosas visibles” (Ferrater Mora, 1964, p. 103).

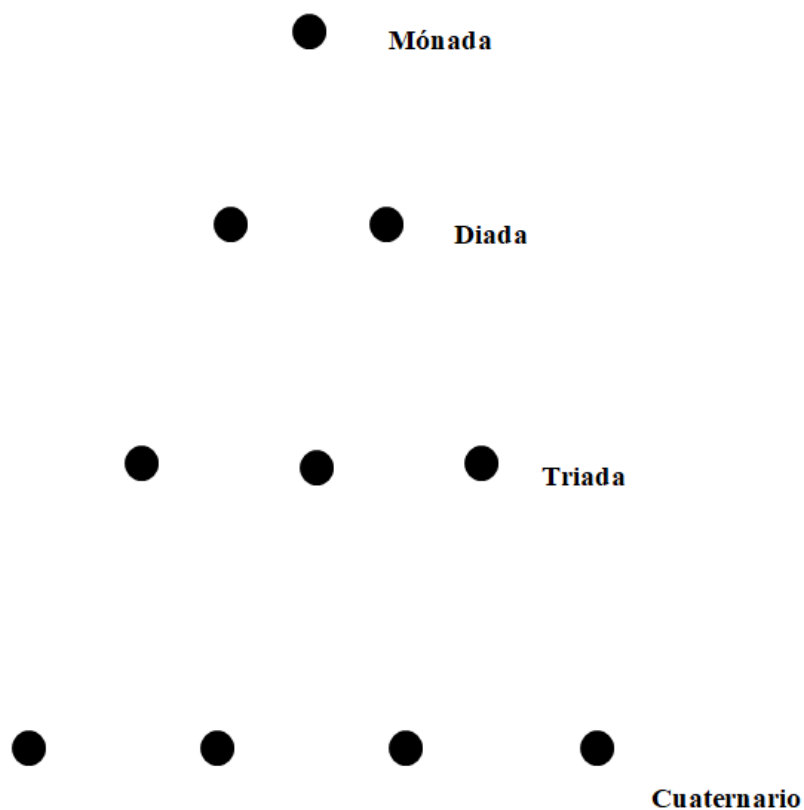
Pitágoras de Samos y la Escuela Pitagórica, la cual se dividía entre matemáticos “μαθηματικός” y acusmáticos “ακουσματικός”, los primeros recibiendo el conocimiento esotérico y los segundos solamente el exotérico, concebían que el principio ordenador de la realidad eran los números: partiendo de la mónada, pasando por la diada y triada, culminando en el cuaternario, todo lo cual compone la tetraktys, figura triangular sagrada. Los pitagóricos conformaban una secta religiosa, por tanto, concebían la vida en el aspecto teórico y práctico, creían en la transmigración de las almas y en el conocimiento rememorado o anamnesis.

Demócrito y Leucipo conforman la Escuela atomista, partían de la existencia de partículas infinitamente pequeñas, indivisibles, iguales entre sí, llamadas homeomería “ὁμοιομέρεια” o átomos, las cuales configuraban, le daban forma, a la realidad, esto es, el principio de todo era “lo indivisible”.

“Más que ningún otro filósofo anterior subraya Demócrito la incertidumbre de las impresiones sensibles, afirmando que su origen se halla en algo más fundamental que la sensación. Los principios que establece en su explicación del universo parecen ser una síntesis tanto de la doctrina eleática como de la de Heráclito: en vez del ser único y de la influencia constante y perpetua establece Demócrito, en efecto, como "principios", lo lleno y lo vacío, es decir, el ‘ser’ y el ‘no ser’. El ‘ser’ son los átomos, cuyo número es infinito, diferenciándose entre sí no por las cualidades sensibles, como las homeomerías de Anaxágoras, sino por su orden, figura y posición. Los átomos son elementos cuyas determinaciones generales son geométricas y, por ende, cuantitativas; su movimiento se efectúa en el vacío, que es, por así decirlo, el lugar de los cambios y no la simple nada, pues el vacío existe de un modo efectivo, aunque en forma distinta del ser sólido y lleno que son los átomos. Ahora bien, el movimiento que tiene lugar en el vacío no es impulsado por una fuerza externa, que junta o disgrega las cosas, como el amor y el odio; los átomos son eternos e incausados porque son lo primero a partir de lo cual las cosas llegan a la existencia, pero su eternidad pertenece también a su movimiento, que se efectúa así de un modo enteramente mecánico, con un riguroso encadenamiento causal que no es un simple azar, pues ‘todo acontece por razón y necesidad’” (Ferrater Mora, 1964, p. 417).

Después de lo expuesto, debemos hacer la salvedad de que los filósofos naturales de la antigüedad griega eran investigadores ontológicos, esto es, su despliegue reflexivo era sobre aquello que regía la totalidad de lo real como principio o fundamento, que aunque pudiese denotarse como “agua”, “aire”, “fuego” o algún elemento químico o material, no por ello deben ser considerados protoquímicos, en una pretensión positivista. Eran investigadores naturales, de la physis “φύσις”, buscando su principio regulador y fundamental.

Si dejamos de lado el problema de la herencia y formato en que nos llegó el despliegue eidético presocrático, podemos decir que su conciencia era imaginativa y universal. Lo primero porque sus aseveraciones, en poemas, fragmentos, máximas, no son *demostradas*, son meras hipótesis o puntos de partida, principios, usados por los filósofos griegos posteriores, como se verá a continuación. Lo segundo, la universalidad, porque al ser investigadores ontológicos buscaban el principio de todo, es decir, el carácter regulador del cosmos o universo.



Tetraktys pitagórica

Filósofos presocráticos	Arjé o principio “ἀρχή”	Fecha estimada
Tales de Mileto	Agua	624-548 a. C.
Anaximandro	Ἄπειρον “ἄπειρον”	610-547 a. C.
Anaxímenes	Aire	588-524 a. C.
Parménides	Ser	530-444 a. C.
Heráclito	Devenir	536-470 a. C.
Pitágoras	Número (tetraktys)	532 a. C.
Empédocles	Amor y odio	495-435 a. C.
Anaxágoras	Nous “νοῦς”	500-428 a. C.
Demócrito	Átomo “ὁμοιομέρεια”	460-370 a. C.

Filósofos presocráticos, cronología y arjé

Sócrates en la filosofía

Sócrates, el hombre y el mito, en la historia de la filosofía marcó un hito a través del cual se articula un antes y un después de la conciencia filosófica. A nuestro filósofo ateniense se le atribuye la creación del concepto, la conciencia de la capacidad de conceptualizar, cuyo criterio de infalibilidad era lo que él denominaba daimon “δαίμων”, la voz interna de su propia conciencia, que lo hacía tender hacia el bien y alejarse del mal.

Puesto que el *quid* de la filosofía es el tránsito que se asume del mito al logos, ensayado por los filósofos de la *physis*, anteriormente descritos, podemos deducir la importancia de Sócrates al concretar la herramienta perfecta del filósofo –el concepto–, deslastrando a la incipiente tradición filosófica de las meras imágenes o figuraciones.

“Sócrates aporta al caudal de la filosofía algunas cuantas cosas de interés fundamental. La primera, la siguiente: Sócrates descubre lo que llamamos los ‘conceptos’. ¿Les parece pequeño el descubrimiento? ¡Es de formidable importancia! ¿Cómo descubre Sócrates los conceptos? Porque se le ocurre aplicar a las cuestiones morales, a las cuestiones de la vida moral, el método que los geómetras siguen al hacer su ciencia. ¿Qué hacen los geómetras? Reducen las múltiples formas sensibles, visibles, de los objetos, a un repertorio poco numeroso de formas elementales que llaman ‘figuras’. Los geómetras borran, por decirlo así, las formas complicadísimas de la realidad sensible y analizan esas formas y las reducen a polígonos, triángulos, cuadriláteros, cuadrados, círculos, elipses; un cierto número reducido de formas y figuras elementales. Y entonces se proponen, de cada una de estas formas o figuras elementales, como se dice en griego, ‘dar la razón’, dar razón de ellas, explicarlas, decir lo que son, dar su definición; una definición que comprenda su génesis y al mismo tiempo las propiedades de cada una de esas figuras” (García Morente, 2004, pp. 101-102).

Empero, el despliegue de ideas a través de lo imaginativo, como en el lenguaje poético-religioso, también es una fuente de saber importante usada por los filósofos, cabiendo acá quizás la afirmación de que la diferencia entre el lenguaje poético y el filosófico es de un grado, en el decir de Gustavo Bueno (1953):

“Así, pues, yo subentiendo que el pensar técnico constituye ya por sí una actividad espiritual superior, que no difiere esencialmente de las ulteriores actividades espirituales cognoscitivas: precisamente éstas sólo pueden advenir sobre las formaciones y resultados obtenidos por el “pensamiento manual”; existe así una continuidad admirable en la evolución del espíritu. Comienza éste a propósito de la actividad práctica, técnica, sobre el mundo; y él mismo, justamente por virtud interna de las relaciones entre los resultados “prácticos”, se eleva a la actitud especulativa”.

El lenguaje filosófico, con su natural profundidad abstractiva, usa los materiales del lenguaje poético, verbigracia los tropos, para desplegar su actividad, estando a distancia de un grado; mientras que la esfera poética recoge los materiales del mundo práctico, su terminología, transformando el sentido literal de los términos en figurativo.

La ubicua presencia de Sócrates nos es legada por su discípulo Aristocles, mejor conocido como Platón. El empleo del lenguaje poético en el filósofo “de anchas espaldas”, con sus símiles y analogías –Mito de la caverna, Símil de la línea, entre otros– y las fuentes mismas a las que recurría, como con el poeta Hesíodo, corrobora la dependencia de los fenómenos de la evolución espiritual anteriormente mencionada, todo bajo la égida del concepto.

Continuando, el Sócrates hombre-mito asume una personificación, “de los hombres todos el más sabio es Sócrates” (Laercio, 2007, p. 107), ya que en su condición de ágrafo su filosofía fue compartida por el registro escrito de algunos de sus discípulos o conciudadanos; el Sócrates que conocemos es el del joven Platón: más leyenda o interpretación historiográfica que persona histórica:

“Sócrates es un hombre que no escribió nunca una línea, y resulta que después de veinticinco siglos hablamos todavía de él, con el mismo interés, con la misma pasión a veces que si estuviese viviendo hoy. Es un caso único en la historia del pensamiento humano” (García Morente, 2004, p. 101)

A su vez, y como es de notar, la concepción filosófica iniciada en Sócrates, con su apuesta por el concepto, no deja de perpetuar los prejuicios propios de la época, con las oposiciones patentes entre el espíritu jónico y el espíritu dórico, ejerciendo una contraposición en el ámbito artístico (con los órdenes arquitectónicos), pero también en el bélico, geopolítico.

Así, la pretensión ateniense, con sus movimientos imperiales o talasocráticos, en su dominio marítimo, apostando por las ideas innovadoras como la de la democracia, era fuente de contraposiciones para el *statu quo* griego, propenso históricamente hacia la monarquía, en el respeto hacia otras ciudades-estados o Polis, referente de lo cual era Lacedemonia.

De estas contraposiciones se nutre la filosofía socrática, sobre todo las filosofías posteriores a Sócrates, como la de Platón. El desprecio platónico por la democracia, aficionado como era al régimen político y pedagógico de Esparta, que era monárquico, perfiló su concepción política. A propósito del punto contrapuesto al de partida de Platón, su antípoda, el estratego Pericles dice:

“Nuestro gobierno se llama democracia, porque la administración sirve a los intereses de la masa y no de una minoría. De acuerdo con nuestras leyes, todos somos iguales en lo que se refiere a nuestras diferencias particulares. Pero en lo relativo a la participación en la vida pública, cada cual obtiene la consideración de acuerdo con sus méritos y es

más importante el valor personal que la clase a la que pertenece; es decir, no siente el obstáculo de su pobreza o inferior condición social, cuando su valía le capacita para prestar servicios a la ciudad” (Tucídides, 1963, pp. 115-116). Las consideraciones políticas y filosóficas de Platón se tratarán con un ánimo exhaustivo en lo que prosigue.

Filosofía ática

En la filosofía de Platón, que se desarrolla en el género de *Diálogos*, el interlocutor principal la más de las veces es Sócrates, el cual inquiere a los ciudadanos representativos de toda la Polis en busca de respuestas sobre tópicos variopintos. Si desea saber sobre la valentía busca conversar con un general, si sobre la poesía con un poeta, si sobre las aptitudes retóricas con sofistas o pedagogos.

La filosofía del “de anchas espaldas”, desplegada de manera dialógica como dijimos, es dualista. Todas las parcelas de saber o noemas como contenidos del pensar, contemplan esferas polares y de un cierto modo complementarias: ontología, gnoseología, antropología, se establecen en dos planos, ordenados y jerarquizados.

Para Platón el cosmos se distribuye en un “mundo sensible”, material, tangible, y en un “mundo inteligible”, el topos uranos “ὑπερουράνιον τόπον”, al que solo podemos acceder mediante el intelecto, siendo intangible.

El sujeto de conocimiento es al mismo tiempo captador de ambos mundos, el primero mediante la organolepsis y los productos estéticos “αἰσθητική”, el segundo a través de la razón “λόγος”.

Asimismo, el hombre se divide en tres tipos de alma: racional, irascible y concupiscible, dependiendo del peso que el individuo le confiera a cada tipo anímico resultará un carácter o ethos “ἦθος” determinado. Al ser virtuoso, esto es, al constreñirse a la justicia, si es más racional será prudente, si irascible se inclinará al valor, si concupiscible será templado; en caso contrario, padecerá sus antípodas: los vicios de la imprudencia, la cobardía, la intemperancia, todo lo cual lo sitúa en la injusticia.

La diferencia de la filosofía platónica de la presocrática es que absorbió la incipiente tradición y la reactualizó, reinterpretándola, creando por vez primera un sistema de pensamiento, apareciendo pues la necesidad de la conciencia filosófica sistemática.

Ontología	Gnoseología	Antropología
<ul style="list-style-type: none"> • Mundo sensible: sombras o imágenes y objetos materiales • Mundo inteligible: ideas de las cosas e ideas puras 	<ul style="list-style-type: none"> • Organolepsis o estética “αισθητική” • Racionalidad o intelecto “λόγος” 	<ul style="list-style-type: none"> • Alma concupiscible • Alma irascible • Alma racional

Dualismo platónico

Platón toma de Anaxágoras su idea del nous, lo transforma en un ente al que denomina Demiurgo “Δημιουργός”, el cual es el puente creador y ordenador entre el mundo sensible, material, y el mundo inteligible, siendo el primero una copia, una sombra, un eikon o ícono, del segundo, que es el mundo que contiene la Verdad y la Belleza, en sus formas puras o eidos, ideas.

“Dios quería, pues, que todo fuese bueno y nada malo, en cuanto de él dependiese; y por esto, habiendo tomado todas las cosas visibles, que lejos de estar en reposo se agitaban en un movimiento sin regla ni medida, las hizo pasar del desorden al orden, estado que le pareció preferible” (Platón, 1872, p. 166).

Esta correspondencia o participación de una copia con un modelo, en la metáfora del artesano que hace una obra según un plan, es transferida a un esquema cosmogónico:

“Cuando un obrero, con la vista fija en lo que no cambia, trabaja conforme a este modelo y se esfuerza en reproducir la idea y la virtud del mismo, hace necesariamente una obra bella; y por el contrario, si sólo se fija en aquello que pasa, y trabaja conforme a un modelo perecible, no hace nada que sea bello” (Platón, 1872, p. 164).

El Demiurgo crea la forma del mundo sensible y de todo lo que contiene partiendo de los triángulos isósceles y escaleno, por los cuales se generan los llamados sólidos platónicos, correspondidos además por una materialidad. Al tetraedro regular se le adjetiva el fuego, al octaedro regular el aire, al icosaedro regular el agua y al hexaedro regular la tierra, en tanto que el dodecaedro regular es el animal cósmico, representativo de la totalidad creada y ordenada. Materia y forma, una geometría de la physis, es la manera como el Demiurgo platónico opera.

Hacemos notar que la perspectiva cosmogónica o manifestación del orden cósmico tiene su origen en el relato teogónico del poeta Hesíodo, tomando Platón asimismo de este su jerarquización de los seres en su obra poética *Las obras y los días*. Para Hesíodo los seres obedecían a una jerarquía, verticalidad recogida en las *Edades de los hombres*. Platón asume, por tanto, que los hombres por naturaleza están predispuestos a un carácter o ethos “ἦθος”, teniendo una teleología política, un fin político, en los asuntos internos o externos. La educación musical y gimnástica ayuda a desarrollar la esencia de los individuos, la primera como conducción del alma, la segunda como conducción del cuerpo.

Por lo cual, en su obra *Politeia* Platón ensaya una Kallipolis “Καλλίπολις”, una ciudad bella, entendiendo que para los antiguos griegos belleza y bondad se unificaban en un solo criterio, la kalokagathia “καλοκαγαθία”. La *República* platónica se enfocaba sobremanera en el tipo de enseñanza adecuado para el logro del desarrollo de las aptitudes y actitudes naturales de los futuros ciudadanos, dependiendo de la respuesta de cada uno los ubicaba en tres clases, coincidiendo con los tres tipos de almas: los artesanos o productores con su alma concupiscible, los guerreros o guardianes con su alma irascible y los gobernantes o filósofos con su alma racional.

“Vosotros, todos cuantos habitáis en el Estado, sois hermanos. Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardias, y hierro y bronce en las de los labradores y demás artesanos” (Platón, 1988, p. 197).

En el orden de lo anterior, Platón confería un sostenido énfasis en el dominio de las pasiones o lo concupiscible, sobre lo cual se fundamentaba la antedicha jerarquización u ordenación social y política. Para él, la razón es como un auriga que conduce un coche jalado por dos caballos, uno de los cuales es brioso y furioso, mientras que el otro es dado al reposo y a la laxitud. El auriga solo tendrá dominio del coche si logra animar al caballo flojo mediante el brioso; dicho de otra manera: la razón solo puede dominar a la pasión mediante la intervención del alma irascible, mediante un régimen estricto de conducta, o lo propiamente ético.

Platón, fiel heredero de los principios pitagóricos, apuntaba asimismo a la esfera escatológica, por ello ese aserto de Sócrates de que la filosofía es una preparación para la muerte:

“Si [el alma] se separa del cuerpo en estado de pureza, no arrastra consigo nada de él, dado el que, por su voluntad, no ha tenido ningún comercio con él a lo largo de la vida, sino que lo ha rehuido, y ha conseguido concentrarse en sí misma, por haberse ejercitado constantemente en ello. Y esto no es otra cosa que filosofar en el recto sentido de la palabra y, de hecho, ejercitarse a morir con complacencia. ¿O es que esto no es una práctica de la muerte?” (Platón, s/f, p. 29).

Concebía que todo el conocimiento obtenido, los objetos del *topos uranos*, fueron vistos o contemplados por nuestra alma antes de estar en un cuerpo, la cual es inmortal, y que el papel de la educación y del estudio es intentar recordarlos; por lo que para Platón el conocimiento se obtenía a través de la rememoración, *anamnesis* o *reminiscencia*. Tanto el método socrático o *mayéutico* –hacer parir la ideas–, como el método dialéctico, tenían como función el que se lograra percibir, pese a nuestro cuerpo sensible y su borrosidad, las ideas puras, lo que por Sócrates descubrimos eran los conceptos. Los conceptos socráticos son pues ideas platónicas, soslayadas por la intervención de la *metempsicosis* o reencarnación de las almas –la *transmigración pitagórica*–.

Lo anterior es lo que Platón nos muestra en el *Símil de la línea* y en el *Mito de la caverna*, la ordenación e interacción de las esferas duales ontológica, gnoseológica y antropológica.

El mundo sensible es el mundo de la opinión o *doxa* “δόξα”, que se subdivide en la parcela de las imágenes o *eikasia* “εἰκασία” y en la parcela de las cosas o *pistis* “πιστιν”. Para Platón la *doxa*, como imagen o como cosa, son sombras del mundo de las ideas, y en este sentido, las cosas son imágenes de las ideas, mientras que las imágenes de las cosas son las imágenes de las imágenes de las ideas: es doble su grado de irrealidad, de no ser. El mundo sensible es, como podemos ver, *heraclítico*.

El mundo inteligible es el mundo de la ciencia o *episteme* “ἐπιστήμη”, subdividiéndose igualmente en la parcela de las ideas matemáticas o *dianoia* “διάνοια” –conocimiento deductivo o discursivo en general– y en la parcela de las ideas puras o *noesis* “νόησις”. El *episteme* representa los objetos del conocimiento, cabiendo la tendencia filosófica investigativa, en la búsqueda de la verdad y de la certeza. El mundo inteligible corresponde a lo *parmenídico*.

El tránsito del mundo sensible al inteligible, y viceversa, es lo que se denomina *dialéctica ascendente* y *descendente*, es la liberación del cuerpo como cárcel del alma, a través del ejercicio en las ideas –como memoria o *reminiscencia*–, el uso de conceptos, y es el descenso hacia lo cotidiano de la vida habiendo acumulado las certezas filosóficas: el control del

cuerpo por el alma. La finalidad de la filosofía platónica no es meramente teórica o contemplativa, sino práctica, ética y política.

Por todo lo cual, la filosofía del “de anchas espaldas” se prueba en lid erística, tal y como el maestro Sócrates lo practicó y profesó: era un filósofo del ágora o plaza pública. Es lo dialéctico en su acepción de contraposición.

Empero, no hay que olvidar que la filosofía platónica obedece a su contexto histórico, sociopolítico, y al estado de cosas en la Polis ateniense.

Sócrates fue muerto por sentencia en el régimen de gobierno democrático, acusado de corromper a la juventud y de introducir dioses nuevos a las creencias religiosas de los atenienses. Esto significó para Platón un rechazo absoluto de lo que tenga como fuente u origen al pueblo, el demos, tanto en lo relativo a los asuntos de la administración pública, como en lo tocante a los juicios sobre temas de diversa índole, lo que se indicó anteriormente como doxa. La filosofía de Platón es un ataque contra la democracia y la doxa, es decir, es aristocrática y epistémica.

Hacemos notar también que Platón desciende, del lado materno, de Solón, “el sexto descendiente por generaciones de Solón” (Laercio, 2007, p. 153), legislador ateniense, el cual es parte, como Tales de Mileto, de los siete sabios. En su sangre llevaba la distinción y rango que posteriormente desarrollará en sus ideas.

Frente a todo lo cual podemos concluir que la conciencia filosófica desarrollada por Platón es racional en cualidad y universalista en cantidad. La realidad de las ideas o esencias puras de lo existente, modelos o arquetipos, junto con la necesidad de sistematizar el conocimiento, hacen de su filosofía un prototipo históricamente imitado que perfeccionará en concreto y de manera inmediata su discípulo Aristóteles.

Ontología	Gnoseología	Antropología
<p>Mundo sensible o mundo de las sombras, los íconos o eikon</p> <p>Mundo inteligible “ὑπερουράνιον τόπον” o mundo de las ideas o eidos</p>	<p>Doxa “δόξα”: eikasia “εἰκασία” y pistis “πιστιν”</p> <p>Episteme “ἐπιστήμη”: dianoia “διάνοια” y noesis “νόησις”</p> <p><i>Reminiscencia o anamnesis, mediante la metempsychosis. Dialéctica ascendente o descendente</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Alma racional-filósofos/gobernantes-oro • Alma irascible-guardianes-plata • Alma concupiscible-artesanos-bronce/hierro

Sistema filosófico platónico

Filosofía peripatética

A Aristóteles se le concibe típicamente como aquel que superó, en grado sumo, a su maestro Platón, obedeciendo a la idea del tránsito de la filosofía trascendente a la inmanente.

Aseveramos, antes del examen historiográfico por sus ideas, que la conciencia filosófica a desarrollar por su sistema es total, cuantitativa y cualitativamente. Es imaginativa, racional y empírica; es individual, particular y universal. Fue el primer filósofo que logró tener una idea precisa de sistematización, haciendo uso de un elenco de categorías.

“Dice Hermipo en sus Vidas que estando él [Aristóteles] de embajador en representación de Atenas en la corte de Filipo fue designado escolarca en la Academia [platónica] Jenócrates. En cuanto él regresó y vio que la escuela estaba dirigida por otro, eligió el paseo que hay en el Liceo para filosofar en compañía de sus discípulos dando vueltas hasta la hora de las unciones de los atletas. Por eso fue llamado peripatético” (Laercio, 2007, pp. 229-230).

Aristóteles fue desde los inicios de su vida un cortesano, hijo del médico Nicómaco, el cual ejercía su oficio en la corte de Macedonia. La profesión de médico ha tenido como su regla

histórica ser una profesión familiar, hereditaria, de allí que Aristóteles se interesase desde un primer momento por la medicina y la metodología que le es propia.

En su adultez temprana fue discípulo de Platón, situación que se prolongó hasta la muerte de éste último, asumiendo así el sistema filosófico platónico, perfeccionándolo y criticándolo. El último Platón, el crítico, fue influenciado por su joven discípulo, poniendo en entredicho su propio sistema, sus categorías e incluso la existencia del topos uranos.

La primera crítica de Aristóteles a su maestro trata sobre la idea de correspondencia, la forma clara sobre la relación entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Sabemos por la exposición anterior que el Demiurgo creó el primero a partir del segundo, usando elementos formales o geométricos y materiales. Para Platón, cada objeto sensible tenía su idea o realidad más verdadera en el mundo inteligible, de allí que verbigracia, todo hombre particular, sensible, “participa” de la idea de hombre universal, siendo por tanto inteligible; esto es, lo particular sensible participa de lo unívoco pero universal inteligible. Pero si cada objeto, al entender de Aristóteles, tenía su resonancia en el mundo inteligible, también la mismísima idea de participación debía tener su idea más verdadera en el mundo inteligible, la cual, a su vez, debía tener otra idea inteligible que le confiriese más realidad a la idea inteligible de la idea de participación, así *ad infinitum*. De esta forma, la idea de participación de un objeto sensible en lo inteligible se extendería indefinidamente, necesitando siempre recurrir a una idea más inteligible, más real, proceso que como vimos nunca culmina.

Por lo anterior se pone en completa duda el sistema ontológico platónico, y con ello, el sistema gnoseológico y antropológico, que son todos interdependientes entre sí.

La destrucción crítica del sistema platónico se debe a que Aristóteles era “*amicus Plato, sed magis amica veritas*”. Su amistad con Platón no lo eximía del tamiz perfectible de la búsqueda de la verdad.

Asimismo, Aristóteles afirmó que hay un saber que estudia al ser en tanto que ser, es decir, delimitó un saber que se ocupa del estudio del ser, llamándole filosofía primera o metafísica:

“Así pues, es evidente que corresponde a una sola ciencia estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es; y es evidente que tal ciencia estudia no sólo las entidades, sino también los atributos que a éstas pertenecen, los ya mencionados y también acerca de (noción como) las de Anterior - Posterior, Género - Especie, Todo - Parte, y las demás de este tipo” (Aristóteles, 1994, p. 170)

[...] ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio: de unas cosas (se dice que son) por ser entidades, de otras por ser afecciones de la entidad, de otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien

corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la entidad. Y de ahí que, incluso de lo que no es, digamos que es ‘algo que no es’” (Aristóteles, 1994, p. 164).

En lo tocante a la antropología el peripatético concebía igualmente tres tipos de alma: alma vegetativa, alma sensitiva y alma racional, correspondiendo a la nutrición, la sensación y la reflexión, respectivamente. Su alma “ψυχή” estaba fundamentada en un sustrato biológico, material o el cuerpo, aseveración que su tradición en el oficio médico le obligaba a sostener. Asimismo, el cuerpo y el alma no operaban un dualismo trascendente, el primero cárcel de la segunda, según su maestro, sino que eran expresiones ontológicas definidas por una interrelación inmanente, lo que se conoce como hilemorfismo: la relación entre la materia o hyle “ύλη” y la forma o morphē “μορφή”.

El hombre, ciertamente, es un animal racional “ζώον λόγον” y político “ζῷον πολιτικόν”, puesto que no es autosuficiente como un dios, pero es capaz de conceptualizar o hacer uso de la reflexión, en contraste con un animal irracional “ἄλογος”. Característica que lo sitúa en una posición social y política: el hombre se concreta y perfecciona su ser en comunidad.

La condición social del hombre obliga a que se conduzca en un determinado orden de conducta o la esfera ética. Aristóteles diferencia una cuantía de virtudes y defectos o vicios, no solamente las cuatro virtudes cardinales platónicas –con sus antítesis correspondientes– de la prudencia, templanza, valor y justicia, distinguiéndolas en intelectuales o dianoéticas y éticas.

El carácter o ethos “ἦθος” oscila entre dos extremos viciosos, siendo el punto medio o mesotes “μεσότης” entre esos extremos la instancia virtuosa o lo particularmente ético o areté “ἀρετή”. Ciertamente, los componentes humanos de la virtud se distinguen entre voluntad y acto, la tendencia a hacer algo y llevarlo a cabo. Por lo que, ser virtuoso para Aristóteles es tener prohairesis, la voluntad moral de concretar un hecho, mediante la elección del mismo: “la *proairesis* se refiere al mundo de la intimidad, a un mundo dentro del sujeto, que pesa y calcula su decisión práctica” (Aristóteles, 1985 p. 81).

Un acto virtuoso o bueno nunca es accidental, implica la elección de la opción de hacer lo bueno, y los medios de llevarlo a cabo. Si no hay esta indisolubilidad entre voluntad y acto no puede decirse que el hecho sea virtuoso.

Para nuestro filósofo peripatético no hay una predisposición natural, determinista, hacia el desarrollo del carácter, y por tanto, no hay una distribución social *a priori* clasificada en metales, tal como vimos postulaba su maestro: oro, plata, bronce e hierro.

<p>Virtudes dianoéticas o intelectuales</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Puras: inteligencia, ciencia y sabiduría • Prácticas: prudencia, técnica, discreción, perspicacia y buen juicio
<p>Virtudes éticas</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Autárquicas: valor, moderación y pudor • Relaciones humanas: justicia, generosidad, amabilidad, veracidad, buen humor, dulzura, magnificencia y magnanimidad

Virtudes según Aristóteles

Por otra parte, la condición política del hombre para Aristóteles no se restringía a que solamente el filósofo era el gobernante ideal o perfecto. El mando o gobierno de la Polis obedecía a la Constitución, es decir, a la forma o alma del territorio y los ciudadanos en concreto. Las antedichas formas son las formas de gobierno, las cuales se ubican por su número (uno, pocos, muchos) y su cualidad, respectivamente: la Monarquía o Basileia “βασιλεία”, la Aristocracia y la República o Politeia “Πολιτεία”, frente a la Tiranía, la Oligarquía y la Democracia. Desde el punto de vista político también se aplicaba el hilemorfismo: la Constitución es la relación entre una materia y una forma.

Por otra parte, la crítica aristotélica hacia el platonismo se concentró, sobre todo, en su concepción de las ideas o eidos, que como vimos en Sócrates se denominaban “conceptos”. El concepto aristotélico toma en cuenta la materia y la forma, es decir, el concepto como un hecho lógico se desprende de la aprehensión ontológica hilemórfica de los seres.

A la Materia Primera (**M**), la cual es amorfa, puro desorden, se le imprime la Forma Esencial (**FE**), generando la Substancia Segunda (**SS**), el concepto o deuteria ousía “δευτέρα οὐσία”; la suma de **M** con **FE** genera la Materia Segunda (**MS**), la cual es in-formada o con-formada, que junto con su Forma Accidental (**FA**) genera la Substancia Primera (**SP**) o prote ousía “ὄντος οὐσία”, que es la cosa concreta, digamos, el individuo Sócrates. El concepto “Sócrates”, el personaje platónico, el interlocutor de los *Diálogos*, es la **SS** o Substancia Segunda.

M + FE = MS ----- SS “δευτέρα οὐσία” (concepto de Sócrates)

MS+ FA= SP “ὄντος οὐσία” (Sócrates concreto, hombre)

El alma racional aristotélica apunta a la creación y obtención de conceptos, siendo todo esto la inteligencia. Lo que se entiende o entiende, la forma de aprehender la realidad en sus diferentes expresiones tiene como su mayor proceso abstractivo la formación de conceptos, la búsqueda, pues, de Substancias Segundas.

Con lo precedente se completa la crítica al sistema platónico de la correspondencia o participación entre los objetos y las ideas, el tránsito definitivo de la influencia trascendente de Platón a lo inmanente aristotélico. No es necesario partir o escindir el mundo para entenderlo, la aprehensión del mismo ocurre en un idéntico terreno ontológico, jerarquizado y ordenado, distribuido en número y cualidad.

El mundo físico y el metafísico son partes del mundo total o cosmos, cada uno de los cuales tiene propiedades particulares como su diferencia específica, pero no como género, el cual es el Ser en general.

Sin embargo, “todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (Aristóteles, 1985, p. 129). El mundo, junto con todo lo que subsume, se manifiesta como inclinado hacia un punto, es decir, parece que es teleológico: tendente a un fin.

La teleología adviene al pensamiento aristotélico seguramente por la noción socrática del concepto del Bien. La búsqueda siempre reiterada de Sócrates en sus días por el ágora era sobre el bien, tanto los bienes relativos como el bien absoluto, el bien Sumo. Su actividad, su búsqueda del arjé “ἀρχή”, era ontológica y moral.

Para Aristóteles que el Bien fuese aquello hacia lo que todo tiende o se inclina presupuso un principio o causa que regía la actividad de lo existente. Según lo anteriormente expuesto, la causa teleológica o causa final comparte la regulación del cosmos con la materia y la forma, es decir, las causas material y formal, obedeciendo todas ellas a las preguntas: ¿para qué es la cosa?, ¿de qué está hecha la cosa?, y ¿cómo es la cosa?

Surge, por consiguiente, la pregunta: ¿existirá alguien o algo que haga la cosa, que la cree? Aristóteles nos responde que sí, que se remite al ámbito de la hechura o actividad: la causa eficiente.

La cosa, el ente u ousía “οὐσία” es efectuado según las causas material, formal, eficiente y final. Aristóteles denomina a la circunstancia de ser producto de cuatro causas entelequia “ἐντελέχεια”. Laercio (2007) refiere que el peripatético “llama entelequia a lo que es una forma (eídos) incorpórea” (p. 244): el ente es perfectible, tendente reiteradamente a un fin que lo perfeccione, siendo ese el sentido de su actividad.

En consonancia con lo anterior, si situamos al mundo total como un ente efectuado, podríamos preguntarnos: ¿quién lo generó?, ¿cuál fue el “artesano” que, efectuando, le imprimió de materia, forma y finalidad al cosmos? Nuestra pregunta es válida al señalar el nous de Anaxágoras o el Demiurgo de Platón. ¿Existirá, pues, un ente ordenador y creador en Aristóteles?. Para responder la cuestión planteada debemos hacer notar la particularidad de los entes, su desarrollo en la realidad inmanente. En cada cosa podemos distinguir un proceso de transformación, es decir, el arjé heraclítico: todas las cosas devienen, cambian, se transmutan. Pero no lo hacen bajo un proceso azaroso, de tal forma que una planta se convierta en un animal mamífero, por ejemplo, sino que cada ser como entelequia obedece a leyes internas y definidas de transformación por especie.

Ese cambio de los seres es un cambio accidental, operado en su Forma Accidental, no en la Forma Esencial, siendo pues el tránsito o movimiento de una potencia a un acto: el ser virtual se actualiza, concretándose en el ente. Una semilla adviene tallo, luego árbol y posteriormente fruta, repitiéndose el proceso: semilla de esa fruta, tallo, árbol y fruta nueva. La potencia o dynamis “δύναμις” deviene acto o energeia “ἐνέργεια”: la semilla es potencialmente fruta, llegando a serlo actualizando la potencia tallo y luego la potencia árbol. Las propiedades potenciales de los entes se vuelven acto, se *actualizan*.

La physis “φύσις” toda es regida por la ley de transformación anteriormente descrita, sin embargo, reiteramos la pregunta planteada: el cosmos físico y metafísico, regido por la potencialidad y actualidad, ¿obedece a un principio unificador?, ¿quién imprimió de movimiento la realidad toda, de tal forma que lo existente se transforme bajo dicha impresión o impulso? Para responder a tal, nos apoyamos en Laercio (2007):

“En cuanto a la divinidad, sostenía que era incorpórea, como también lo había sostenido Platón; que su providencia se extendía hasta a los cuerpos celestes y que era inmóvil. Y que los sucesos de la tierra estaban administrados por la simpatía con los cuerpos celestes” (p. 244)

Tanto lo sublunar como lo supralunar están determinados por un motor el cual, empero, no es movido por nada. Puesto que si se admite que este motor es a su vez movido, seguimos en la cuestión de qué lo imprimió de *energeia* “ἐνέργεια”; si respondemos que otro motor, se perpetúa la cuestión. Por lo que Aristóteles operó un cierre arbitrario, racional, de la cuestión de la causalidad de todo, aseverando que el principio de la movilidad y transformación del mundo, la cual soslaya las cuatro causas, era un Primer Motor Inmóvil “ὁ οὐ κινούμενος κινεῖ”, Acto Purísimo, Actualidad Permanente, sin potencialidad o virtualidad. El principio o arjé “ἀρχή” para Aristóteles es este Primerísimo Motor Inmóvil, metafísico, creador y ordenador del cosmos entero, coincidiendo de esta forma con Parménides de Elea.

En otro orden de ideas, vimos que la lógica aristotélica obedece a una fundamentación ontológica, inaugurándose con nuestro filósofo el que esta rama del conocimiento sea un instrumento, un órgano u organon, aplicándose a los distintos saberes en general. La lógica es el saber propedéutico de todos los demás saberes usando, asimismo, un sistema de categorías –con sus preguntas particulares–, a saber:

- **substancia** ¿qué es?
- **cantidad** ¿cuánto hay?
- **cualidad** ¿cómo es?
- **relación** ¿qué relación guarda con otra cosa?
- **lugar** ¿dónde se encuentra?
- **tiempo** ¿de cuándo es?

- **situación/estado/posición** *¿qué posición guarda?*
- **condición/hábito/posesión** *¿bajo qué circunstancias está?*
- **acción** *¿qué hace?*
- **pasión** *¿a qué se somete?*

La categorización lógica es aplicable tanto al examen discursivo (retórica) como al examen entitativo (ontología), reiterando, como inferimos, los filosofemas parmenínicos: el ser es igual al pensar. Para concluir, el contexto sociopolítico de Aristóteles le ayudó, sin duda, a ejecutar su exhaustividad investigativa, sobre todo por el hecho de haber sido preceptor, maestro y amigo de Alejandro Magno. El impulso panhelénico del joven Alexander, en constante comunicación con el peripatético, fue decisivo para el desarrollo de la conciencia aristotélica del mundo geopolítico en particular y del mundo en general, agregando el hecho de la fructífera labor de recopilación, categorización e investigación de la multiplicidad de fenómenos y datos traídos de los lugares más exóticos recién conquistados por los helenos. Influencia, que como veremos a continuación, se extiende para con los filósofos llamados helénicos.

Filósofos	Arjé o principio “ἀρχή”	Fecha estimada
Sócrates	El concepto del Bien	470-399 a. C.
Platón	Demiurgo, modelo topos uranos “ὑπερουράνιον τόπον”	427-347 a. C.
Aristóteles	Motor inmóvil “ὁ οὐ κινούμενος κινεῖ”	384-322 a. C.

--	--	--

Filósofos áticos, cronología y arjé

Filosofía helénica

La investigación ontológica, la búsqueda del principio de lo que existe o lo concerniente a la pregunta fundamental del “¿qué es?” dejó de interesar con inusitado candor en el período inmediatamente posterior a Aristóteles, concurriendo con dos hechos importantes: el filósofo peripatético clausura, de cierta forma, todos los saberes en general a los que se aplicó, abarcándolos, constituyéndolos y fundamentándolos, de allí que todo lo por decir posterior fuesen adendas de lo que él aseveró. Por otro lado, la expansión helénica por los territorios conquistados por su discípulo Alejandro Magno implicó una doble retroalimentación: los griegos insertaron su acervo cultural en las tierras nuevas, pero estas también influenciaron el saber posterior heleno. De allí que la investigación filosófica post-aristotélica se interesase sobre todo por cuestiones de orden moral y político, más que de orden metafísico. Podría decirse que la filosofía griega atraviesa una crisis de identidad, principiada en los atenienses del tiempo de Sócrates, mediando la Guerra del Peloponeso –las facciones belicistas de la Liga de Delos y la Liga del Peloponeso, áticos y lacedemonios a sus cabezas, respectivamente, quedando prácticamente arruinadas– cuya exacerbación se sitúa en la apertura cultural hacia lo bárbaro con el proyecto imperial panhelénico de Alejandro.

La filosofía helénica se distribuye en Escuelas de pensamiento, como ocurría con los filósofos de la naturaleza, las cuales son: el estoicismo, el epicureísmo, el cinismo y el escepticismo. Cabe acotar que el academicismo platónico y el peripatetismo aristotélico siguen funcionando en este particular período con su configuración filosófica específica, pero nos ahorraremos su explicación puesto que sus sistemas fueron expuestos en lo precedente.

La más llamativa de las Escuelas helénicas es sin duda alguna el cinismo, en cuanto recoge el principio ductor del espíritu helénico: la puesta en duda, la crítica, de los principios morales y políticos, la racionalidad práctica, de la Polis.

El cinismo “κυνον” o lo relativo al perro es la profilaxis moral por antonomasia, esto es, es la radicalización de la verdad y de los principios a seguir. Su representante más llamativo es Diógenes de Sinope, el cual fue llamado proféticamente al cambio de las leyes o paracharáttein to nóμισμα (reacuñar la moneda), lo que se ha interpretado también como la falsificación de la moneda. El cinismo diogénico parte, pues, de una ruptura con el nomos “νόμος”, con la ley, constriñéndose a que una conducta verdadera implica la escisión con reglas que generen una conducta falsa, hipócrita, tal y como él concebía la conducta moral

en la Polis ateniense: “decía que los hombres compiten en cavar zanjas y en dar coces, pero ninguno en ser honesto” (Laercio, 2007, p. 291).

Continuando, el estoicismo o los filósofos del pórtico “ἡ ποικίλη στοά” propugnan la consecución de la felicidad a través del camino de la imperturbabilidad o ataraxia “ἀταραξία”, recorriéndolo con el dominio de las pasiones o autarquía. Hace uso de la prohairesis aristotélica, esto es, el estoicismo implica el uso del pensamiento práctico en consonancia con la disciplina del cuerpo, obedeciendo las leyes naturales.

Como se dijo con anterioridad, los materiales filosóficos beben, entre sus fuentes, de las aguas poéticas. El pensamiento estoico tiene como referencia la poesía de Tirtero, relacionada con el modo de ser espartano o los Lacedemonios, los cuales tenían una disciplina corporal guerrera que los suprimía tanto del placer como del dolor, para alcanzar la ataraxia guerrera.

A su vez, el contrario complementario de la Escuela helénica anterior es el epicureísmo. Su fundador fue Epicuro, conocido por abogar sobre una filosofía hedonista, sintetizada en el tetrafármaco “τετραφάρμακος”:

“Los dioses, en efecto, existen. Porque el conocimiento que de ellos tenemos es evidente. Pero no son como los cree el vulgo. Pues no los mantiene tal cual los intuye [...].

Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros. Porque todo bien y mal residen en la sensación, y la muerte es privación del sentir [...].

Nada hay, pues, temible en el vivir para quien ha comprendido rectamente que nada temible hay en el no vivir [...].” (Laercio, 2007, pp. 560-561).

Doctrina que se resume en: no temer a los dioses, no preocuparse por la muerte; lo bueno es fácil de conseguir y lo terrible es fácil de sobrellevar. Apuntando, consiguientemente, a la felicidad, a través de la conciencia de la naturaleza, incluyendo sus placeres:

“Precisamente por eso decimos que el placer es principio y fin del vivir feliz. Pues lo hemos reconocido como bien primero y connatural y de él tomamos el punto de partida en cualquier elección y rechazo y en él concluimos al juzgar todo bien con la sensación como norma y criterio” (Laercio, 2007, p. 562).

Es de notar, igual que en el pensamiento estoicista, el pensamiento hedonista tiene como uno de sus referentes en poesía a Anacreonte, el cual cantaba a los placeres báquicos. La filosofía epicúrea era anacreóntica.

Por último, tenemos al escepticismo, el cual contraría de entrada las dos Escuelas dominantes de pensamiento: el academicismo y el peripatetismo. Afirma que el conocimiento no es posible, no se puede llegar a una verdad o certeza objetiva. Su principio heurístico es la duda, el examen “σκέπτομαι”. Al no poder generar conocimiento ocurre la suspensión del juicio, la epojé “ἐποχή”, ya que como no se puede concluir en ninguna certeza, la capacidad de emitir proposiciones o juicios se suspende o anula.

El tipo de conciencia desarrollado en este período histórico pertenece a la razón práctica: su contenido de conocimiento es individual y particular, siendo sus inferencias parte del orden ético-moral, es decir, imaginativa y empírica.

Escuelas Helénicas	Características
Cinismo	Paracharáttein to nóμισμα, “κυων” o lo relativo al perro
Estoicismo	Filósofos del pórtico “ἡ ποικίλη στοά”, ataraxia “ἀταραξία”
Epicureísmo	Tetrafármaco “τετραφάρμακος”, hedonismo o placer como felicidad
Escepticismo	Duda o examen “σκέπτομαι”, haciendo uso de la epojé “ἐποχή” o suspensión del juicio
<i>Desde el 340 a. C. al 100 d. C.</i>	

Filosofía helenística

Filosofía medieval

El tránsito operado de la filosofía griega a la filosofía medieval no presupone un hiato, esto es, el medievalismo es la evolución progresiva de la mayor parte de los componentes de la filosofía ática y helénica, a modo de un *continuum*.

El cristianismo como religión oficial occidental para ser hegemónica tuvo que transitar por el crisol de la razón filosófica, de tal forma que la aptitud religiosa y la filosófica se complementaron mutuamente: fe y razón dispuestas y apuntadas hacia Dios.

Historiográficamente al medioevo como etapa del pensamiento tiende a relegársele, adjetivándolo de “oscurantista” o “atraso”, pero nada más alejado de la verdad, mostrándose tal en lo sucesivo.

La creación de la idea corporativa-estamental de Universidad fue una creación estrictamente medieval. El desarrollo de los contenidos de conocimiento de esta flamante época histórica se compacta en el *trivium* y *quadrivium*:

- El **trivio** se compone de las tres artes de la elocuencia:
 - Gramática
 - Retórica
 - Dialéctica

- El **cuadrivio** se compone de los cuatro saberes matemáticos:
 - Aritmética
 - Música
 - Geometría
 - Astronomía

El culto y comunidad a Cristo (en su fuente judaica) se mezcló con la necesidad sistematizadora del saber (en su desarrollo griego), de tal cariz que el platonismo y el aristotelismo fueron ataviados perennemente por la Buena Nueva –la posibilidad de la salvación a través de la sangre de Jesucristo, el Hijo de Dios–, representantes destacadísimos de lo cual fueron San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino.

Los pensadores de este extenso período se preguntaron acerca de la posibilidad de la racionalización de la fe, esto es, si la Palabra de Dios –concretada en la Biblia– no implicaba contradicciones, paralogismos o sofismas que no resistiesen la zapa lógica.

Primero, el nivel reflexivo sobre el misterio de lo divino no es el meramente conceptual: un concepto o logos –en su acepción de “palabra”– implica significados denotativos, en un estrato racio-lingüístico. Asimismo, dichos conceptos también implican el movimiento de la imaginación, lo primitivamente mitológico, el universo de lo simbólico en sus analogías. Un concepto, en este nivel, es un tipo de sentimiento. Por último, el despliegue conceptual también actúa en el plano práctico, concreto, a través de la normatividad conductual, generando una clase de respuesta adecuada a un modelo de carácter.

El evento que inaugura el cristianismo es el relato del pacto de Abraham –el cual, como se verá a lo largo de la historia de la filosofía decimonónica, interesó especialmente al filósofo danés Kierkegaard–, prototipo de conducta judeocristiana.

Abraham, de origen sumerio, Dios se le presentó en forma de voz interior, susurrándole que dejase las costumbres mesopotámicas con la finalidad del establecimiento de la comunidad de su verdad, nacimiento de las bases del pueblo elegido. La harto difícil decisión de Abraham de cambiar sus costumbres, del estado sedentario pasar al nomadismo, junto con la negación del politeísmo para escuchar la voz unívoca que le susurraba, principiaron el culto divino a través de la fe.

Cuando Dios prometió a su esposa Sara, infértil, que concebiría o daría a luz a pesar de su longevidad, la promesa se contempló como el segundo acto de desarrollo de la fe hacia Dios por parte de Abraham. El acto de dar un hijo como descendencia abrahámica jugaba un papel fundamental en la cosmovisión sumeria; la prole en este tipo de civilizaciones antiguas jugaba un papel principal, tal como se expresa en el Código de Hammurabi en su artículo 138: “si alguien quiere repudiar a su mujer porque no le ha dado hijos, le devolverá la dote y la parte que aportó de su padre, y en seguida la repudiará” (p. 346). Sin embargo, la prueba decisiva advino con lo siguiente.

La gran diferencia entre el culto politeísta sumerio –mesopotámico en general– del culto al Dios único consistía en que este último Dios no les exigía a sus prosélitos sacrificios de sangre humanos, con simples carneros bastaba. También, entre ambos cultos se halla el dique insuperable entre el estrato estético del sumerio y el estrato ético del abrahámico: no era

necesario ver, contemplar, la grandeza de Dios para venerarle en el culto, en contraste con el zigurat –prototipo de la Torre de Babel– sumerio. El Dios de Abraham era un ser personal, intangible, ético, invisible, abstracto.

Sabiendo lo anterior, Dios mandó a Abraham que le sacrificase a su hijo Isaac para hacerse agradable a Él, es decir, para agradecerle por toda la gracia concedida. Esto, precisamente, el sentimiento del pacto abrahámico ante esta petición de Dios es una de las mayores fuentes de la búsqueda y de la investigación metafísica.

Ya sabemos la respuesta concreta de Abraham a tal petición, y lo que sucedió ulteriormente.

El cristianismo asume como fuente primitiva el sentimiento del pacto abrahámico, el mandato de sacrificio –autosacrificio– para restablecer lo que con Abraham se estableció: restaurar la Alianza entre Dios y el hombre.

Por otra parte, generalmente tiende a contraponerse, en un ánimo librepensador, la fe y la razón. Con lo anteriormente mostrado vimos que la fe en el culto hacia Dios cuenta con elementos ontológicos (Mundo/Reino Celestial), gnoseológicos (posibilidad de la fe y posibilidad de la razón), éticos (pecados/virtudes), políticos (Doctrina de las Dos Espadas) y axiológicos (sagrado/profano) que serán extendidos por los santos anteriormente mencionados, bajo la luz natural de la razón.

San Agustín de Hipona nos enseñó su camino por el sendero de la fe en un famosísimo libro llamado *Confesiones*, en él detalla su proceso formativo, académico y moral, hasta llegar a la conversión al cristianismo: “desde sus primeras inquisiciones filosóficas San Agustín buscó no (o no sólo) una verdad que satisficiera a su mente, sino una que colmara su corazón. Solamente así puede conseguir la felicidad. Puede decirse que San Agustín fue un eudemonista” (Ferrater Mora, 1964, p. 56).

“Y así, Señor Dios mío, ¿hay algo en mí que te abarque, o es que te abarcan el cielo y la tierra, que has hecho y en los que me has hecho? ¿Acaso porque sin ti no existiría, te abarca todo lo que existe? Por tanto, puesto que yo también existo ¿para qué voy a pedir que vengas a mí, quien no existiría si no existieses en mí? No es que yo ya sea parte del infierno, y sin embargo también allí estás pues, aunque descendiere al infierno, sigues a mi lado. Por consiguiente, yo no existiría, Dios mío; en absoluto existiría si no existieses dentro de mí. O, mejor dicho: no existiría si no existiese en ti, por quien todo, gracias a quien todo y en quien todo existe” (Agustín de Hipona, 2010, p. 118).

Ontología	<ul style="list-style-type: none"> • Mundo • Reino Celestial
Gnoseología	<ul style="list-style-type: none"> • Fe • Razón
Ética	<ul style="list-style-type: none"> • Pecados • Virtudes
Política	<p style="text-align: center;"><i>Doctrina de las Dos Espadas</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Poder temporal del Príncipe o Emperador • Poder Espiritual del Papa

Parcelas de saber: fe y razón

Este santo y filósofo medieval actualiza y adecúa el sistema platónico a la doctrina cristiana, de tal forma que a Platón se le cristianizó.

Lo anterior no es inédito si observamos que San Pablo o Pablo de Tarso, romano, judío y cristiano, gozó de una educación en las cuestiones griegas, en especial acerca de su filosofía. La idea del desprecio del cuerpo, de la persecución de las cosas del espíritu, el desarrollo ético en la doctrina cristiana, entre otros, resuenan con dejes platónicos.

“La busca agustiniana de la Verdad no es, así, sólo contemplativa, sino también eminentemente ‘activa’; no implica sólo conocimiento, sino, como veremos luego, fe y amor. La verdad debe conocerse no simplemente para saber lo que es ‘Lo que Es’; debe conocerse para conseguir el reposo completo y la completa tranquilidad que el alma necesita. La posesión de la Verdad, antes que ser objeto de ciencia, lo es de sapiencia o sabiduría. Y la busca de la verdad no es un método, sino un ‘camino espiritual’ –un peregrinaje, un ‘itinerario’” (Ferrater Mora, 1964, p. 57).

Para San Agustín el desarrollo de los conceptos filosóficos es dualista, dialéctico y contrapositivo, de tal forma que, verbigracia, “el mal no es otra cosa que la privación del bien, y así hasta llegar a lo que no existe en absoluto” (San Agustín de Hipona, 2010, p. 199).

Una de las mayores ideas platónicas en San Agustín es la del Hijo de Dios. Al ser lo divino al mismo tiempo y simultáneamente Uno y Trino, nuestro filósofo y santo lo atribuye a la relación que hay entre las formas o eidos: Padre, Hijo y Espíritu son una y la misma cosa, se corresponden o relacionan en el hecho de que son el mismo ser, pero su intelección obedece a un procesamiento diferenciado en sus estratos: el Padre es la noesis “νόησις”, el Hijo la pistis “πιστιν” y el Espíritu la dianoia “διάνοια”. Dios Padre es la idea purísima, Dios Hijo al hacerse carne y sangre se transfiguró en lo material, y el Espíritu de Dios otorga los dones o gracias, lo propio de la esfera intelectual.

“Pero entonces, una vez leídos aquellos libros de los platónicos y tras haberme animado con ellos a buscar la verdad incorpórea, contemplé *tu lado invisible, una vez comprendido por medio de cuanto ha sido creado* y, rechazado, percibí qué era lo que no se me permitía contemplar a través de las tinieblas de mi alma, seguro de que Tú existías y de que eras infinito y de que, a pesar de todo, no te difundías por espacios finitos ni infinitos, y de que existías de verdad, Tú *que siempre eres el mismo*, no otro ni diferente en parte alguna o por circunstancia alguna, y de que, a su vez, todo lo demás *procede por entero de ti* por la única y firmísima prueba de que existe. Estaba seguro en todos estos puntos, bien es cierto, aunque demasiado debilitado para gozar de ti” (San Agustín de Hipona, 2010, p. 369).

Por otra parte, la influencia que tuvo San Agustín en la política, como por ejemplo con Carlomagno, no es casual si se atiende a la condición de que la política, y la historia, son formas de concretar lo teológico:

“Las anteriores nociones –libre albedrío, mal, pecado, salvación, condenación– y otras relacionadas con ellas –redención, justicia, etc.– constituyen los elementos principales con los cuales San Agustín ha desarrollado su filosofía de la historia, que es a la vez una teología de la historia y una teodicea. La historia no es para San Agustín la descripción de ciertos acontecimientos políticos, sino el modo como todos los

acontecimientos políticos –las ‘historias de los Imperios’– se organizan en torno al proceso teológico” (Ferrater Mora, 1964, p. 58).

Al platonismo cristiano suele complementársele, no ya contraponérsele, el aristotelismo cristiano de la mano de Santo Tomás de Aquino. Partiendo de la misma materialidad (la existencia efectuante y creadora de Dios), compartiendo su objeto formal *quo*, se diferencian por el objeto formal *quod*. Los sistemas de Platón y Aristóteles son usados como métodos del conocimiento cristiano.

La concepción acerca de Dios, y en general su filosofía teológica, en Santo Tomás de Aquino se sintetiza por las llamadas cinco vías:

- **Vía del movimiento:** todo lo que es debe tener un principio de su movimiento, luego este principio es Dios.
- **Vía de la causa eficiente:** todo lo que es debe tener una causa por la cual fue hecho o generado, luego esta causa de su hechura es Dios.
- **Vía de la contingencia y la necesidad:** todo lo que es, o es en sí o en otro, depende de otro, luego las cosas contingentes dependen de Dios como ser necesario.
- **Vía de los grados de perfección:** todo lo que es expresa un grado de perfección mayor o menor, luego Dios es el ser que concentra en sí el mayor grado de perfección, es lo perfecto.
- **Vía de la finalidad:** todo lo que es apunta a ser algo, es teleológico, luego Dios creó todas las cosas apuntando a su eternidad.

Ante la pregunta de “¿existe o no existe Dios?, el aquinate responde:

“La existencia de Dios puede ser probada de cinco maneras distintas. 1) La primera y más clara es la que se deduce del movimiento. Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro. De hecho nada se mueve a no ser que en, cuanto potencia, esté orientado a aquello por lo que mueve. Por su parte, quien mueve está en acto. Pues mover no es más que pasar de la potencia al acto. La potencia no puede pasar a acto más que por quien está en acto. Ejemplo: el fuego, en acto caliente, hace que la madera, en potencia caliente, pase a caliente en acto. De este modo la mueve y cambia. Pero no es posible que una cosa sea lo mismo simultáneamente en potencia y en acto; solo lo puede ser respecto a algo distinto. Ejemplo: lo que es caliente en acto, no puede ser al mismo tiempo caliente en potencia, pero si puede ser en potencia frío. Igualmente, es posible que algo mueva y sea movido al mismo tiempo, o que se mueva a sí mismo. Todo lo que se mueve necesita ser movido por otro. Pero si lo que es movido por otro se mueve, necesita ser movido por otro, y este por otro. Este proceder no se puede llevar indefinidamente, porque no se llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno pues los motores intermedios no mueven más que por ser movidos por el primer motor. Ejemplo: un bastón no mueve nada si no es movido por la mano. Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En éste, todos reconocen a Dios.

2) La segunda es la que se deduce de la causa eficiente. Pues nos encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficientes. Sin embargo, no encontramos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible. En las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente porque en todas las causas eficientes hay orden: la primera es causa de la intermedia; y ésta, sea una o múltiple, lo es de la última. Puesto que si se quita la causa, desaparece el efecto, si en el orden de las causas eficientes no existiera la primera, no se daría tampoco ni la última ni la intermedia. Si en las causas eficientes llevásemos hasta el infinito este proceder, no existiría la primera causa eficiente; en consecuencia no habría efecto último ni causa intermedia; y esto es absolutamente falso. Por lo tanto, es necesario admitir una causa eficiente primera. Todos la llaman Dios.

3) La tercera es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Y dice: encontramos que las cosas pueden existir o no existir, pues pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente es posible que existan o que no existan. Es imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Si, pues, todas las cosas llevan en

sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existirá nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si, pues, nada existía, es imposible que algo empezara a existir; en consecuencia, nada existiría; y esto es absolutamente falso. Luego no todos los seres son sólo posibilidad; sino que es preciso algún ser necesario. Todo ser necesario encuentra su necesidad en otro, o no la tiene. Por otra parte, no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinidamente, como quedó probado al tratar las causas eficientes. Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios.

4) La cuarta se deduce de la jerarquía de valores que encontramos en las cosas. Pues nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este *más* y este *menos* se dice de las cosas en cuanto que se aproximan *más* o *menos* a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son sumamente verdaderas son seres máximos. Como quiera que en cualquier género, lo máximo se convierte en causa de lo que pertenece a tal género –así el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores–, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios.

5) La quinta se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamados Dios” (Santo Tomás de Aquino, 2001, pp. 110-113).

Para establecer las cinco vías Santo Tomás hizo uso de la doctrina de las cuatro causas aristotélicas: todas las cosas tienen una causa material, una causa formal, una causa eficiente y una causa final. Asimismo, las causas formal y final en Aristóteles tienden a relacionarse indisolublemente bajo la idea de entelequia: lo que tiene determinada forma se concreta a través del tiempo, puede ser perfectible, tiene un fin específico. La forma que es el hombre, para el tomismo, se concreta en el fin que Dios le asignó desde la eternidad, cuyo camino de consecución es Cristo, tal y como apunta San Pablo en su epístola a los Efesios:

“De [Jesús] aprendieron que es preciso renunciar a la vida que llevaban, despojándose del hombre viejo, que se va corrompiendo por la seducción de la concupiscencia, para renovarse en lo más íntimo de su espíritu y revestirse del hombre nuevo, creado a imagen de Dios en la justicia y en la verdadera santidad”.

El *Hombre Perfecto* u Hombre Nuevo paulino es aquel que tiene a Jesucristo como modelo, cuya forma concreta de conseguirlo es a través de las enseñanzas del Evangelio, a imitación de Cristo, reiterándose la consabida metáfora del artesano: Dios creador produjo al hombre según un modelo (Cristo), se dice que es perfecto si lo hecho y el modelo concuerdan, imperfecto si la hechura no corresponde con su modelo. Así, forma y fin, esencia y telos se compactan en la idea de entelequia, cuya teleonomía es lo dicho en la Buena Nueva.

Otro de los referentes de importancia del período histórico, filosófico-teológico del medioevo es Raimundo Llull, exponiendo nosotros sus reflexiones para dar un punto de vista apartado del tomismo y del agustinismo, aristotelismo y platonismo respectivamente.

El llullismo es el prototipo del pensamiento algorítmico. Crea una suerte de aparato con circunferencias concéntricas en las que se inscriben letras, cada una de las cuales expresa un tipo concreto de significado. El resultado de su pensamiento lo denominó “arte combinatorio”.

“We use the alphabet in this Art to make figures, mix principles and rules, and investigate the truth. By using single letters to stand for many things, the intellect opens to a broader range of meanings and is better equipped to develop science. This alphabet must be known by heart, without which the artist cannot make good use of this Art” (Llull, 2006, p. 2).

(Nosotros usamos el alfabeto en este arte para hacer figuras, combinarlas con principios y reglas, e investigar la verdad. Para usar las letras individuales para apologizar por cualquier cosa, el intelecto se abre a una gama amplia de significados y está mejor equipado para el desarrollo científico. Este alfabeto debe ser conocido por corazón, sin el cual el artista no puede hacer buen uso de este arte).

Llull despliega su filosofía con el uso de conceptos que combina, en el intento de generar proto-definiciones de las cosas, como con la definición de Dios: *“We can give many definitions of God, in the broad sense. However, here we only give one of Him: God is the being who needs nothing outside himself, because every perfection is in Him”* (Llull, 2006, p. 14). Que Dios sea el ser perfecto, que no necesita nada allende a su propia esencia y existencia, es algo que se sostendrá durante todo el medioevo.

Lo interesante de esta propuesta de Raimundo Llull es que será el referente para la creación de la lógica simbólica en el siglo XIX, por parte de Gottlob Frege y Charles S. Peirce, aclarando que una técnica nacida en el pensamiento –el lenguaje simbólico– puede ser usada para desplegar la reflexión filosófica en la busca del ser.

Concluyendo, el amplísimo acervo teológico y filosófico generado en la etapa histórica del medioevo jugó un papel preponderante en el desarrollo de la conciencia filosófica, que más que desarrollar sistemas –apoyado como vimos en la filosofía griega– investigó ideas posibles, fundamentándolas en corpus o cánones de saber. La conciencia filosófica medieval es total, cualitativa y cuantitativamente.

Medievalismo	Características
San Agustín de Hipona	Platonismo cristiano: Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo corresponden con las ideas puras, las cosas y las ideas de las cosas
Santo Tomás de Aquino	Aristotelismo cristiano: Dios se sintetiza en cinco vías: <ul style="list-style-type: none"> • Vía del movimiento • Vía de la causa eficiente • Vía de la contingencia y la necesidad • Vía de los grados de perfección • Vía de la finalidad
Raimundo Llull	La ciencia divina se reduce a un arte combinatorio, algorítmico, generando definiciones sobre lo que hay, incluido Dios como creador
<i>Desde 345 d. C. hasta 1315</i>	

Filosofía medieval

Filosofía moderna

El período de la modernidad se enmarca en la revolución sociocultural llevada a cabo en todos los campos de saber y ámbitos de la vida, en la revisión de la tradición y en el descubrimiento y desarrollo de ideas que transformaron, en lo sucesivo, la *forma mentis* del mundo.

Los tres hitos históricamente reconocidos de la antedicha revolución se encapsulan en: la representación pictórica de Giotto di Bondone (1266-1337 d. C.), el *ego cogito* cartesiano (1596-1650 d. C.), y los cambios en la concepción espacial desde una perspectiva endógena con el Descubrimiento de América (1492 d. C.) y otra exógena con el heliocentrismo de Nicolás Copérnico (1473-1543 d. C.) en consonancia con las presentaciones astronómicas de Galileo Galilei (1564-1642 d. C.).

La revolución sociocultural, asimismo, contempla los cismas de la Iglesia, con el Protestantismo de Lutero, verbigracia. Sin embargo, el fenómeno de la ruptura en el seno de la Iglesia se puede rastrear, subsumido, en las refutaciones filosóficas y científicas de los hitos anteriores a la tradición establecida, como también en el espíritu de la época (humanismo, Reforma, barroco y Renacimiento).

Tomas Moro, en su libro *Utopía*, perfilaba el estado de cosas, los anhelos y esperanzas, en el encuentro con el mundo nuevo:

“[Siendo] posible las cosas de aquella República, que no solamente tengo la certeza de que son muy buenas, sino que estimo que únicamente ella puede llamarse República, porque aunque en otras partes se trate verdaderamente del bien público, siempre se atiende más al particular, mientras que en Utopía todos miran preferentemente la utilidad común, dejando en segundo término el propio interés. En otras Repúblicas, aunque sean prósperas y florecientes, y nadie tema morir de hambre, procuran, no obstante, más sus comodidades particulares que la conveniencia pública; y aunque la necesidad obliga a veces a hacer estas cosas, no así en Utopía, donde todo es común, y por ello nadie teme morir de necesidad por estar llenos los almacenes públicos desde los que a todos se distribuye con equidad. No hay ningún pobre, porque nadie posee nada en particular, siendo todos ricos en común” (Moro, 1971, p. 75).

Este es, por consiguiente, el estado de las cosas del hilo ductor de lo que en lo sucesivo expondremos.

Racionalismo

El desarrollo de la conciencia filosófica, como hemos visto a lo largo de lo precedente expuesto, ha atravesado por el descubrimiento de la herramienta filosófica, el concepto, situándose por los estratos o niveles perceptivos y abstractivos (imaginación, razón y experiencia), hasta llegar a la sistematización de los noemas o contenidos del pensar. La conciencia filosófica es, sobre todo, sistemática.

Con la modernidad se llegó a la necesidad de cuestionarse si la forma de aseverar conceptos, examinarlos y sistematizarlos en un elenco proposicional de unas ciertas hipótesis a unas tesis era correcta, esto es, si el camino para llegar a asertos filosóficos era incondicionalmente cierto o si de otra forma, a este camino también le cabía un examen sobre sus condiciones y situaciones. Con la modernidad se inaugura, para la historia de la conciencia filosófica, el examen de la esfera anterior al juicio, la esfera del pre-juicio.

Con Aristóteles tuvimos un gran precedente en su idea del organon en tanto propedéutica del pensar posible, independiente de su objeto formal *quod*: la lógica –con sus categorías– se aplica tanto a la ontología como a la retórica, pero también a la estética y a la poética, entre otros múltiples campos de saber.

Sin embargo, René Descartes se dio cuenta que la lógica no era suficiente para conformar el objeto formal *quo*: nada impedía que la lógica en el fondo sea un tipo de engaño, puesto que en tanto instrumento no se pregunta por las condiciones de existencia que la hacen posible; no cuenta con un sustento de validez existencial, de categoría óntica, que la libre de no-ser o irrealidad. La lógica aristotélica, en la percepción cartesiana, sufre de vacuidad de principio.

En concordancia con lo anterior, el modelo principal de Descartes eran las matemáticas, las cuales se erigen sobre un edificio conceptual en el que cada piso o habitación posee una realidad interdependiente de los demás pisos y del edificio completo. Primeramente, cual base o cimiento estructural, se tienen los axiomas, siendo verdades inmediatas, captadas sin necesidad de concepto previo o construcción conceptual alguna. Luego las propiedades, las cuales extienden los axiomas como sus partes naturales. Seguidamente se tienen las definiciones, son construcciones racionales partiendo de axiomas y sus propiedades respectivas, para poder lograr, por último, el establecimiento de proposiciones, componiéndose de hipótesis a demostrar y tesis o sus conclusiones. La interrelación en el método matemático influyó el pensamiento filosófico cartesiano, hasta el punto de preguntarse: ¿cuál es el método filosófico, su principio y sus reglas a seguir?

“Había estudiado un poco, cuando era más joven, de las partes de la filosofía, la lógica, y de las matemáticas, el análisis de los géometras y el álgebra, tres artes o ciencias que debían, al parecer, contribuir algo a mi propósito [...].

Por todo lo cual, pensé que había que buscar algún otro método que juntase las ventajas de esos tres, excluyendo sus defectos” (Descartes, 2010, pp. 46-47).

Esta situación del establecimiento del edificio investigativo lo llevó a poner en tela de juicio todo lo que anteriormente hubo aprendido:

“Y no es que imitara a los escépticos, que dudan por sólo dudar y se las dan siempre de irresolutos; por el contrario, mi propósito no era otro que afianzarme en la verdad, apartando la tierra movediza y la arena, para dar con la roca viva o la arcilla” (Descartes, 2010, p. 56).

Su subjetividad le pedía que rechazara “como falsas todas las razones que anteriormente había tenido por demostrativas” (Descartes, 2010, p. 59), continúa, “[y] considerando que todos los pensamientos que nos vienen estando despiertos pueden también ocurrírse nos durante el sueño, resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños” (Descartes, 2010, p. 59).

La actividad de pensar o noesis cartesiana se enfrentaba al problema del fundamento ontológico y gnoseológico, que como hemos visto a lo largo de lo que nos antecede, son interrelacionados, con su eco parmenídico: ser y pensar se intersecan.

Si el noema cartesiano se fundamenta en la duda de todo lo aprendido, incluyendo la duda de la misma capacidad noética, puesto que son indistinguibles los pensamientos de la vigila a las fantasías del sueño, entonces duda absolutamente, parte en principio de la duda radical. Dándose cuenta consiguientemente, que no puede dudar de la capacidad de la duda, del acto de dudar, puesto que *in fieri* la ejerce, y si tal puede, lo hace a través de pensamientos o cogitaciones. Si es capaz de dudar, es capaz de pensar; si piensa, es, existe: *cogito ergo sum*.

La novedad del cartesianismo es que antepone el pensar al ser, fundamenta el ser, lo ontológico, a través del pensar o lo gnoseológico. El sujeto es sujeto cognoscente y sujeto de existencia, por lo menos para la conciencia particular de ese mismo sujeto.

Consiguientemente se abre la posibilidad del otrora dualismo superado: lo existente se divide en una *res cogitans* y una *res extensa*, una realidad pensante y una realidad física. Para Descartes los sentidos nos engañan, por lo tanto debemos recurrir al fundamento noético de la realidad para aseverar certezas en el orden físico y metafísico, ontológico y gnoseológico, a saber: la duda metódica, cuya conclusión es el *cogito*.

Empero, dentro de la *res cogitans* existe la idea de una substancia infinita creadora, esto es, la idea de Dios, como ser sumamente perfecto, el cual es fundamento del pensamiento, recibiendo el método cartesiano “su certeza sólo de que Dios es o existe, y de que es un ser perfecto, y de que todo lo que está en nosotros proviene de Él” (Descartes, 2010, p. 64),

prosiguiendo: “de donde se sigue que, siendo nuestras ideas o nociones, cuando son claras y distintas, cosas reales y procedentes de Dios, no pueden por menos de ser también, en ese respecto, verdaderas” (Descartes, 2010, p. 64).

Por otra parte, la información de la *res extensa* se modela a partir de la actividad mediadora del concepto, específicamente, de los conceptos matemáticos: los fenómenos son ubicados bidimensionalmente, vaciados de accidentes, transformados en datos analíticos, distribuidos en la intersección perpendicular de dos ejes de coordenadas, el conocidísimo sistema de coordenadas cartesiano.

Siguiendo el mismo orden de ideas, la influencia del cartesianismo en el pensamiento en general y filosófico en particular encontró un receptor igualmente vivaz, comprometido y profundísimo, corrigiendo lo que Cartesius dejó en el camino, superando infinitamente su conciencia racionalista.

Baruch Spinoza es uno de los filósofos más importantes de la modernidad racionalista, con fundamentos judíos e hispanos, esto es, cabalísticos y teológicos, captando los acontecimientos mundiales políticos, sociales, filosóficos y científicos en general, en su modestísimo lugar de Países Bajos. A decir de Hegel “quien no sea spinozista no tiene filosofía alguna”.

Principia cartesianamente, esto es, parte de un método filosófico, un determinado camino “μέθοδος” para llegar a un fin, el llamado *Tractatus de intellectus emendatione*, en este postula que existen cuatro expresiones de la conciencia o modos perceptivos:

I. Existe una percepción adquirida de oídas o mediante algún signo convencional arbitrario.

II. Existe una percepción adquirida por experiencia vaga, es decir, por una experiencia que no está determinada por el entendimiento; se llama así porque, adquirida fortuitamente y no contradicha por otra alguna, subsiste en nosotros como inquebrantable.

III. Existe una percepción en que la esencia de una cosa se infiere de otra, pero no adecuadamente, como ocurre cuando de un efecto inferimos la causa, o bien cuando una conclusión se extrae de algún carácter general, siempre acompañado de cierta propiedad.

IV. Existe, en fin, una percepción en la cual la cosa es percibida por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima” (Spinoza, 2000, pp. 31-32).

El spinozismo se basa en el engarce de una política basada en una psicología, basada a su vez en una física, fundamentada en una metafísica. Esto rememora su educación cabalística judía,

ya que el Árbol de la Vida tiene como pináculo una circunferencia o sefirot, llamada Kether “כתר”, que emana sus datos energéticos por todas las demás circunferencias, generando un engarce o interconexión sistémica.

El mundo político es una “emanación” del mundo psicológico, cuyo principio energético es el mundo metafísico soslayado por el físico.

Spinoza no escinde la ontología en dos tipos de cosas o realidades, como con las cartesianas *res cogitans* y *res extensa*, la cosa pensante y la cosa extensa, afirma que lo real es la Substancia, la cual es causa de sí o *causa sui*, esto es, se generó a sí misma –no hay nada que le preceda–.

La Substancia la identifica con la Naturaleza, pero también con Dios, de allí el famoso “*Deus sive natura*”, aunque esto debe interpretarse con una precisión definida.

Que la Substancia sea Naturaleza y al mismo tiempo Dios, no implica que Spinoza sea panteísta, adviniendo divino lo natural. Solo expone que el Ser supremo no está fuera del cosmos, que Dios no es ajeno a la física ni a la metafísica, sino que es el fundamento eficiente, material y formal de la totalidad de lo real.

“Por *Dios* entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.

[...] Digo *absolutamente infinito*, y no *en su género*; pues de aquello que es meramente infinito en su género podemos negar infinitos atributos, mientras que a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia, y no implica negación alguna” (Spinoza, 2009, p. 68).

Asimismo, la Substancia, Dios o Naturaleza se compone de atributos y modos. Los primeros son como condiciones de posibilidad de la existencia de los segundos, una suerte de ejes de coordenadas en los que se inscriben los segundos, con sus respectivas intersecciones: los atributos interactúan entre sí a través de los modos. El conocimiento humano solo puede tener acceso perceptivo a dos atributos –a pesar de que son infinitos– mediante sus modos –también infinitos–, a saber: el atributo del Pensamiento y el atributo de la Extensión, los modos del primero son las ideas, los del segundo son los cuerpos. Es la antigua división entre la organolepsis o esfera estética y la conciencia o esfera lógica-psicológica. Dios *sive* Naturaleza, es una Substancia Pensante y una Substancia Extensa.

El acceso directo hacia Dios obedece a la idea de la *natura naturans* o naturaleza naturante, en la percibimos la definición de Dios –plural e incommensurable–, sus propiedades –eternidad, creador, *causa sui*, absolutamente infinito– y características cuyos predicados tienen como concepto directo la absolutez que es Dios. Cuando se analiza a Dios desde un

punto de vista relativo, esto es, investigando su presencia en lo creado, lo propio de los modos, se está hablando de la *natura naturata* o naturaleza naturada.

“Por *Naturaleza Naturante* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por *Naturaleza Naturada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse” (Spinoza, 2009, p. 100).

La diferencia primordial con el cartesianismo es que Spinoza concibe que las ideas y las cosas, los modos pensantes y los modos extensos, son una y la misma cosa, vistos bajo sus atributos respectivos, lo que se conoce como la reiteración entre el *ordo et connexio* de las cosas y las ideas. La organolepsis, excluida en el sistema cartesiano, vaciada de accidentalidad como sostuvimos, cumple una función primordial en el sistema spinozano: el error no reside en los sentidos, sino en la información que de ellos construimos. El error, por tanto, posee una lógica predeterminada, que no merece ser rechazado como no-ser o irrealidad a secas: “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” (Spinoza, 2009, 132).

De allí que “el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa” (Spinoza, 2009, p. 142), siguiéndose que “el hombre consta de un alma y un cuerpo, y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos” (Spinoza, 2009, p. 143). “La idea del cuerpo y el cuerpo, esto es, el alma y el cuerpo, son un solo y mismo individuo, al que se concibe, ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el atributo de la Extensión” (Spinoza, 2009, p. 158).

Continuando, Spinoza reactualiza lo aseverado en su *Tratado de la reforma del entendimiento*. Ya no concibe cuatro formas de la percepción o conciencia sino tres, a saber:

“‘El conocimiento del primer género’, ‘opinión’ o ‘imaginación’ [...]; ‘razón’ y ‘conocimiento del segundo género’ [...]. Además de estos dos géneros de conocimiento, hay un tercero, al que llamaremos ‘ciencia intuitiva’. Y este género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de la esencial formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (Spinoza, 2009, p. 174).

El primer género de conocimiento consiste en las imágenes que la mente se forma sobre los objetos, sin apuntar a su causa próxima: son efectos cuya causa es desconocida, incluyendo el desconocimiento de su hilo causal en general.

El segundo género de conocimiento versa sobre las propiedades de las cosas, notas comunes que la razón se hace sobre la totalidad de los objetos, tales como el volumen, la masa, el peso, la superficie, entre otros. Son cualidades o propiedades universales.

Por último, el tercer género de conocimiento trata sobre la efectualidad de las cosas, ideas u objetos, directamente desde los atributos de Dios. Es la intuición de lo real a partir de la percepción de la absolutez de Dios.

En otro orden de ideas, Benito Spinoza es conocido por ser el filósofo del deseo, influenciando al psicoanálisis freudiano y lacaniano, por ejemplo.

El deseo es el concepto central del psicologismo spinozano. Partiendo del “principio de identificación de la esencia con la potencia” (Peña, 1971-72 p. 386), lo que el hombre es, su esencia, expresa su poder, alcance o potencia. De allí que el hombre –y las cosas en general– sean definidas a través de su conato o poder, es decir, de su deseo: “el *deseo* es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo [...]” (Spinoza, 2009, p. 261).

La coordinación conceptual entre deseo-poder-esencia-conato-existencia determina la psicodinámica del hombre, concretada en un hacer y obrar. En el eticismo de Spinoza no existe la prohairesis aristotélica: lo que se hace y se piensa no están separados por un hiato, no hay una voluntad potencial “δύναμις” esperando actualizarse en una acción “ἐνέργεια”. El deseo spinozano es actividad, una acción: “el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo” (Spinoza, 2009, p. 212), en tanto el apetito es “la esencia del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar” (Spinoza, 2009, p. 211).

Se deduce que si se habla de poder, ya entramos en las esferas políticas y jurídicas, cuya base o fundamento, como expusimos, es el deseo.

Puede parecernos absurdo que el deseo sea una categoría de lo político y de lo jurídico, pero si abstraemos la esencia de lo uno y de lo otro notaremos que ambas esferas apuntan a la dominación, en concreto, el dominio y la conducción normativa de las pasiones, que es lo propio del deseo. Lo que precede tiene tal cariz y modo de ser si atendemos al axioma spinozano: “en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y fuerte. Dada una cosa singular cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida” (Spinoza, 2009, p. 293). El escolio sobre el *Tractatus Politicus* de nuestro filósofo detalla:

“Un hombre tiene a otro bajo su poder, cuando lo mantiene encadenado, le ha arrebatado sus armas y sus medios de defensa o huida, cuando le ha inspirado el miedo o bien lo ha atado a sí por un beneficio mediante el cual el deudo prefiere someterse a

los deseos del bienhechor antes que seguir los suyos propios, y adaptar su vida al juicio del bienhechor antes que decidir por sí mismo acerca de ella. Aquel que tiene a un hombre en su poder del primero y segundo modos domina su cuerpo pero no su espíritu; por el tercero o el cuarto establece su derecho tanto sobre su espíritu cuanto sobre su cuerpo; al menos durante tanto tiempo cuanto duren el miedo y la esperanza, puesto que, una vez que estos sentimientos desaparecen, el que estaba dominado volverá a guiarse por su propio derecho” (Spinoza, 2009, p. 221).

El poder-deseo de un hombre es su derecho, lo cual nos lo esclarece Gabriel Albiac en el Epílogo a la *Ética*: “cada quien posee tanto derecho cuanto su potencia alcanza. No hay más teoría de lo político que la teoría de la dominación necesaria” (Spinoza, 2009, pp. 432-433).

Del derecho natural de los seres, incluido el hombre, se transita al derecho positivo del Estado, ya que los hombres se necesitan unos a otros, por lo que se hace imperativo que todos sigan reglas comunes que les permitan vivir en paz y dirimir sus diferencias –el derecho a la venganza– de un modo justo, anulando lo más posible la violencia desproporcionada.

“De acuerdo con esa ley podrá establecerse una *sociedad*, a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y el mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón [...], sino por medio de la coacción. Esta sociedad, cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes y por el poder de conservarse, se llama *Estado*, y los que son protegidos por su derecho se llaman *ciudadanos*” (Spinoza, 2009, pp. 327-328).

El derecho natural exige retaliación, se subsume a la ley del Talión; el derecho del Estado se ciñe a la juridicidad, subsumiéndose a la justicia en términos del derecho romano: la jurisdicción pertenece, en suma, al poder del Estado.

Resulta llamativo que la metafísica de Spinoza resuene en el ámbito político-jurídico a través de la idea moderna del Estado como concepto de orden; concepto jurídico que es parte de la revolución espacial endógena perfilada con anterioridad. Las categorías políticas medievales fueron transformadas por hombres modernos magnánimos entre los que se encuentra el espíritu legista de Jean Bodin (1530-1596), que seguramente es recogido por el spinozismo, bajo la idea de soberanía: “la soberanía es el poder perpetuo y absoluto de una República”. Pero también el spinozismo tiene entre sus fuentes políticas a Nicolás Maquiavelo (1469-1527) con la tecnificación del poder político –con el dominio afectivo, a través del miedo y la esperanza– y a Tomás Hobbes (1588-1679) con la tecnología política del Estado –cesión del derecho natural a un derecho impersonal estatal o Leviatán–, aspectos que se entienden como la autoridad o lo meramente ideológico y el poder o el plano del ejercicio positivo del mando, el kratos.

“Fue Francia el primer país en hallar en el ‘Estado’ y la ‘soberanía’ el modo de salvarse de las guerras de religión, así como la solución de su difícil coyuntura política interna. Es sabido que Jean Bodin, un típico jurista francés representante de la tradición legista de su país, fue el primero en definir la soberanía. Su libro, aparecido en 1576, lleva por título *Six livres de la République*; la edición en latín emplea el término ‘*res publica*’. Es significativo que en el título aún no se utilice la palabra ‘Estado’. Pero, frente al fárrago de las convicciones jurídicas estamental-feudalistas recibidas de la Edad Media, la necesidad de una decisión soberana y estatal en el seno de una unidad política se manifiesta tan simple y evidentemente que esta dilucidación jurídico-decisionista acarreó un irresistible efecto sobre los restantes países europeos” (Schmitt, 1941)

Para Spinoza la Naturaleza o Dios inscriben la jurisdicción humana a su orden necesario de causas y efectos; el hombre tecnifica a escala antrópica el poder de causación emanado desde la Substancia infinita, y por esto la racionalidad del hombre es en cierto modo la racionalidad de Dios, bajo la perspectiva de la eternidad: “el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios; y, por ende, cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios [...] tiene esta o aquella idea” (Spinoza, 2009, p. 141), puesto que “es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas desde una cierta perspectiva de eternidad” (Spinoza, 2009, p. 180).

Las disputas filosóficas sobre la pregunta por el ser se siguieron perpetuando incluso en el campo de las ciencias, de las cuales la más famosa son las discusiones teóricas de Leibniz y Newton.

Para Leibniz, según el cual estamos en el mejor de los mundos posibles, el fundamento ontológico se sostiene sobre lo que él denominó las mónadas, seres necesarios capaces de composibilidad y composición: “la universalidad del cosmos se sintetiza, a juicio de Leibniz, en la unicidad de cada mónada, en su individualidad, de manera que cada mónada expresa la totalidad del Universo, esbozando de esta forma una bella armonía entre lo singular y lo total” (Blanco, 2005, p. 249-250). Asimismo, “le vinculum, mathématique ou ontologique, est nécessaire pur le contingent et contingent por le nécessaire” (Blanco, 2005, p. 250): la vinculación o relación monádica es una necesidad de la naturaleza, aunque no para las mónadas mismas, que son independientes y unariamente necesarias.

Las verdades de hecho y las de razón, junto con su principio lógico de la razón suficiente – cada cosa debe tener una causa que la produzca, una razón de existencia–, componen el campo gnoseológico de su filosofía, la cual es cercana a los atomistas griegos: “acercándose al atomismo de Demócrito y Leucipo [...], Leibniz establece lo unitario e individual como piedra central de su sistema” (Blanco, 2005, p. 251).

Newton, por su parte, concebía que el espacio y el tiempo eran absolutos, de allí que los cuerpos físicos estaban dentro de tales magnitudes, como en un receptáculo o habitáculo divino: “en el Universo de Newton había tres clases de sustancias: materia, tiempo y espacio, a las que se sumaba el espíritu a nivel metafísico” (Blanco, 2005, p. 254).

En contraposición a lo anterior, las relaciones monádicas son relaciones de orden, esto es, los vínculos monádicos pueden ser espaciales y temporales –los cuales son conceptos ordinales– :

““El espacio es el lugar de las cosas, y no el lugar de las ideas de Dios’. Frente a la objeción newtoniana de que el espacio no depende de la situación de los cuerpos, Leibniz responde que ‘no depende de una tal o cual situación de los cuerpos, pero es este orden lo que hace que los cuerpos sean situables, y por lo cual ellos traen una situación entre sí al existir conjuntamente, igual que el tiempo es este orden respecto a su posición sucesiva. Pero si no hubiera criaturas, el espacio y el tiempo no existirían más que en las ideas de Dios’” (Blanco, 2005, p. 253).

La idea de la relacionalidad entre los seres como categoría filosófica, resuena en la idea platónica de la correspondencia o el dualismo, superado por el hilemorfismo aristotélico, pero también en el cartesianismo como separación entre el alma (*res cogitans*) y el cuerpo (*res extensa*), superado asimismo por el spinozismo: alma y cuerpo son lo mismo visto bajo puntos de visión o registros gnoseológicos distintos.

La terna Descartes, Spinoza y Leibniz corresponden según la historiografía a los filósofos modernos llamados racionalistas, según los cuales vimos que su conciencia filosófica es del tipo universal y racional: anteponen el uso del concepto como medio de aprehensión de la realidad. Filósofos que, en suma, son el punto de partida contrapositivo de la corriente filosófica que trataremos a continuación: el empirismo.

Racionalismo	Características
René Descartes	Ontología y gnoseología dualista: <i>res cogitans</i> y <i>res extensa</i> , parte de la duda metódica: <i>cogito ergo sum</i>
Baruch Spinoza	Ontología y gnoseología pluralista: Substancia o <i>Deus sive Natura</i> , constando de infinitos atributos, los cuales son captados ora por la imaginación, ora por la razón, ora por la intuición
Gottfried Leibniz	Ontología y gnoseología monista: la existencia de las mónadas o seres unarios y necesarios, distribuidos en las verdades de hecho y las verdades de razón, partiendo del principio de razón suficiente
<i>Desde 1596 hasta 1716</i>	

Filósofos racionalistas

Empirismo

La corriente filosófica antitética del racionalismo expuesto más arriba asienta sus fundamentos no ya en los conceptos en tanto productos abstractos de la razón como su fuente, sino en la experiencia, sus contenidos y criterios. Es la pugna entre las parcelas perceptivas, otorgándole el énfasis, inusitadamente, a la organolepsis, los sentidos o la facultad estética.

“Empirismo es el nombre que recibe una doctrina filosófica, y en particular gnoseológica, según la cual el conocimiento se halla fundado en la experiencia. El empirismo se contrapone por lo usual al racionalismo, según el cual el conocimiento se halla fundado, cuando menos en gran parte, en la razón” (Ferrater Mora, 1964, p. 513)

Si miramos la filosofía de Platón vemos que el filósofo ático concebía el innatismo de las ideas: el alma fue impresa o impresionada por las esencias o ideas, anterior al advenimiento de un cuerpo. Esto es, la psique era constituida por un contenido definido previo al nacimiento del hombre en el mundo –recordando la transmigración pitagórica–.

El empirismo filosófico, eminentemente inglés, parte de la concepción contraria al platonismo: todo el contenido del pensar principia en los sentidos; primero se percibe y luego se transforman los perceptos en conceptos más o menos abstractos. Es lo que se entiende como *tabula rasa*: “el empirismo inglés va a ser para nosotros el cuadro ejemplar de una evolución intelectual que cada vez con más energía, cada vez con más intensidad, desenvuelve el punto de vista exclusivamente psicológico” (García Morente, 2004, p. 190).

El innatismo de las ideas, según lo expuesto contemplado en el apartado del racionalismo, especialmente con el cartesianismo, fue el principal problema con el que se enfrentó el empirista John Locke:

“El punto de partida de Locke consiste: primero, en negar que en nuestra alma haya ninguna idea innata; segundo, en preguntarse: ¿cuál es el origen de las restantes ideas? Si no hay en el alma ninguna idea innata; si el alma es semejante a un papel blanco, ‘*white paper*’ [...], en [el] cual nada está escrito y todo viene a ser escrito posteriormente por la experiencia; si no hay, pues ideas innatas, el problema que se plantea es el de cuál sea el origen de las ideas” (García Morente, 2004, p. 192).

Para Locke las ideas tienen dos fuentes, relativas a la gnoseología de Leibniz: los hechos o la misma razón, el estadio de la experiencia o de la conciencia. Lo primero debe ser entendido como estimulación de la mente a través de las cargas perceptuales que tenemos por el uso de los sentidos; lo segundo, por el contrario, la percepción que la misma conciencia tiene de sí, a manera de reflejarse en un espejo, lo especular o especulativo. Las ideas tienen como

fuente, pues, la experiencia: la que sucede fuera de nosotros o externa y la que sucede dentro de nosotros o interna.

Continuando con lo anterior, otro representante de la corriente filosófica empirista es George Berkeley, el cual modifica ligeramente las tesis filosóficas de Locke, postulando el famoso "*esse rerum est percipi*": lo que es, es lo que puede ser percibido. Las cosas son por su percepción.

Para entender la filosofía psicologista del obispo Berkeley podemos recurrir a una analogía: si en un bosque frondoso y solitario, inhóspito, por la misma senescencia física uno de sus árboles milenarios cayese derribado por su propio impulso al piso, su estruendo ¿será o no será escuchado?

Para el empirista Berkeley la cuestión planteada se responderá con un rotundo no: "diremos que para el obispo Berkeley, el ser de las cosas es la vivencia que de ellas tenemos" (García Morente, 2004, p. 197).

Por último, el empirista más notable de todos es David Hume, prosiguiendo el camino trazado por los anteriores, establece que el psicologismo empirista versa sobre impresiones de las cosas e ideas de esas impresiones o representaciones:

"Hume llama 'impresiones' a los fenómenos psíquicos actuales, a las vivencias de presentación actuales; yo ahora tengo la impresión de verde. Y llama ideas [...] a los fenómenos psíquicos reproducidos, a las representaciones: yo que tenía la impresión de verde, ahora ya no tengo la impresión de verde; pero pienso en ella, la recuerdo o la imagino, y entonces tengo la idea de verde. De modo que tenemos impresiones; pero tenemos muchas más ideas que impresiones" (García Morente, 2004, p. 199).

Con lo anterior se colige que los problemas de orden ontológico se resuelven con la visión gnoseológica empirista, esto es, con psicologismo.

"Común a casi todos los empiristas modernos, y en particular a los empiristas ingleses, es la concepción del espíritu o sujeto cognoscente como un 'receptáculo' –al principio, un "receptáculo vacío"– en el cual ingresan los datos del mundo exterior transmitidos por los sentidos mediante la percepción. Los datos que ingresan en tal 'receptáculo' son las llamadas, por Locke y Berkeley, 'ideas' y las llamadas, por Hume, 'sensaciones'. Estas ideas o sensaciones son la base de todo conocimiento. Pero el conocimiento no se reduce a ellas; en efecto, si tal fuera el 'conocimiento' sería simplemente una serie inconexa de datos meramente 'presentes'. Es menester que las ideas o sensaciones se 'acumulen', por así decirlo, en el espíritu, de donde 'acuden' o, mejor, de donde 'son llamadas' para enlazarse con otras percepciones. Con ello se hace posible ejecutar operaciones tales como recordar, pensar, etc. –a menos que sean estas

operaciones las que hacen posible el recurrir a las ideas o sensaciones ‘depositadas’—; en todo caso, es necesaria esta segunda fase del proceso cognoscitivo para que el conocimiento sea propiamente conocimiento y no mera ‘presencia de percepciones’ continuamente cambiante. La relación entre la primera y la segunda fase del proceso cognoscitivo es paralela a la relación entre las ideas o sensaciones primitivas y las ideas o sensaciones llamadas ‘complejas’ sin las cuales no podría haber nociones de objetos compuestos de varias ‘ideas elementales’, esto es, de objetos (que se suponen ser ‘substancias’) con cualidades” (Ferrater Mora, 1964, p. 514).

Con Hume la filosofía desemboca en una suerte de positivismo filosófico: lo que es, la pregunta por el ser se resuelve con las cargas semánticas “positivo”, “efectivo”, “inmanente”, y adjetivaciones de ese talante, siendo el fundamento de la ciencia “la costumbre, el hábito, la asociación de ideas; fenómenos naturales, psicológicos, que provocan en mí la creencia en la realidad del mundo exterior” (García Morente, 2004, p. 2005).

La conciencia filosófica desarrollada en el empirismo a través de sus pensadores es individual y particular, cuyo componente cualitativo son sobre todo los contenidos fácticos o concretos. Veremos, en lo que expondremos de inmediato, que tanto el racionalismo como el empirismo son dos modos de la conciencia o percepción que se complementan y retroalimentan, generando un sistema filosófico robusto: el idealismo trascendental.

Empirismo	Características
John Locke	Psicologismo ontológico y gnoseológico: lo que existe tiene un contenido de experiencia interna o endógena y externa o exógena
George Berkeley	Psicologismo ontológico y gnoseológico: todo lo que es, el ser de las cosas es su percepción, <i>esse rerum est percipi</i>
David Hume	Psicologismo ontológico y gnoseológico: las cosas son percibidas, generando impresiones, las cuales, recordadas, se convierten en ideas. Positivismo filosófico
<i>Desde 1632 hasta 1776</i>	

Filósofos empiristas

Idealismo trascendental o criticismo

El filósofo que analizaremos a continuación, Immanuel Kant, es uno de esos personajes de la historiografía filosófica que marcaron un antes y un después de la filosofía tal y como se concebía para su tiempo y contexto histórico. Su brillo e importancia se coordinan con la talla magnífica de Aristóteles, verbigracia.

Las fuentes inmediatas del kantismo se recogen en dos de los filósofos canónicos dieciochescos: Christian Von Wolff (1679-1754) y Alexander Baumgarten (1714-1762), representantes de la lógica superior y de la lógica inferior, esto es: de la lógica partiendo del intelecto y de la lógica partiendo de los sentidos. Von Wolff fue un fiel heredero del leibnizismo, con la novedad de que entendía el saber ontológico como algo tripartito: el ser es Alma, Mundo y Dios, la llamada ontoteología. Asimismo, Baumgarten fue el filósofo que acuñó la palabra “estética”, introduciéndola como parte de las investigaciones de la lógica. Si la lógica superior operaba según las cartesianas claridad y distintividad, la lógica inferior o estética busca los contenidos del pensar oscuros y confusos, por tanto, se establece como la base de las teorías de las artes.

Immanuel Kant recoge de las pugnas del racionalismo frente al empirismo lo mejor de ambos, superando esos saberes individuales en la producción de un saber que los concentre y coordine, lo que denominó criticismo.

Para Kant, el racionalismo opera a través del método dogmático: es el imperio del concepto como instrumento omniabarcante; mientras que el empirismo se sostiene sobre todo en el escepticismo, en la medida en que suspende los asertos filosóficos para averiguar el origen perceptual de los mismos, haciendo uso de una especie de epojé “ἐποχή” o suspensión del juicio.

“Hay un principio de duda que consiste en esta máxima: proponerse tratándose de conocimientos, hacerlos inciertos. Este principio tiende a hacer ver la imposibilidad de llegar a la certeza. Esta manera de filosofar es el escepticismo. Se opone al método dogmático, al dogmatismo, que es una confianza ciega, en la facultad que tiene la razón de extenderse *a priori* y sin crítica, por puras nociones, únicamente para obtener un éxito aparente.

Estos dos métodos son viciosos si se hacen generales, porque hay un gran número de conocimientos, en los cuales no podemos proceder dogmáticamente, y de otro lado el escepticismo, renunciando a todo conocimiento afirmativo, paraliza todos nuestros esfuerzos para adquirir el conocimiento de lo cierto” (Kant, 2003, p. 54).

El conocimiento en el idealismo trascendental es una mezcla sistemática –no meramente ecléctica– entre el uso del concepto (racionalismo) previa averiguación de los contenidos

fácticos (empirismo); los conceptos críticos son, por tanto, conceptos basados en la experiencia con un carácter universal:

“[La suspensión del juicio] es muy útil para el procedimiento crítico que es el método de filosofar, según el cual se buscan las fuentes de nuestras afirmaciones o de nuestras objeciones, y las razones que lo sirven de base; método que da esperanzas de llegar a la certeza” (Kant, 2003, p. 55).

“La crítica no se opone al *procedimiento dogmático de la razón* en el conocimiento puro de ésta en cuanto ciencia (pues la ciencia debe ser siempre dogmática, es decir, debe demostrar con rigor a partir de principios *a priori* seguros), sino al *dogmatismo*, es decir, a la pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales (los filosóficos) conformes a unos principios –tal como la razón los viene empleando desde hace mucho tiempo–, sin haber examinado el modo ni el derecho con que llega a ellos. El dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura *sin previa crítica de su propia capacidad*” (Kant, 2005, p. 22).

Continuando, la importancia de Kant se sostiene sobre todo en su análisis de lo que participa en el conocimiento, lo que se conoce como “fenomenología epistémica”.

Desde la tradición heredada de los griegos, el objeto conocido siempre entregaba sus modos de darse a un sujeto cognoscente, capaz de categorizar las notas comunes de los objetos. La direccionalidad cognoscitiva era de un objeto a un sujeto.

El kantismo ejerció una novedad en esta dirección: el sujeto es quien les imprime las condiciones perceptivas a los objetos, es decir, partiendo de las condiciones de posibilidad del conocimiento del sujeto, se llega a los datos objetivos de los fenómenos. La mirada del sujeto condiciona el dato del objeto. La inversión de la direccionalidad en la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido es lo que se conoce como giro copernicano –nombre que rinde homenaje a la inversión de Copérnico del geocentrismo al heliocentrismo–:

“A partir de Kant no se va a poder hablar de ‘ser en sí’; y si se vuelve a hablar de ser en sí, será en un sentido completamente distinto del que ha tenido hasta ahora. Kant va a esforzarse por mostrar cómo, en la relación de conocimiento, lo que llamamos ser, es, no un ser ‘en sí’, sino un ser objeto, un ser ‘para’ ser conocido, un ser puesto lógicamente por el sujeto pensante y cognoscente mismo, como objeto de conocimiento, pero no ‘en sí’ ni por sí, como una realidad trascendente” (García Morente, 2004, p. 246)

Evalúa, por consiguiente, cuáles son los estratos o parcelas gnoseológicas en virtud de las cuales se sitúan los objetos, cuya validez depende, como vimos, de la subjetividad universalista del sujeto.

Para Kant el conocimiento de los objetos se remite a un proceso abstractivo: partiendo de la estética, culmina en la ética, atravesando los materiales del intelecto, correspondiendo a tres facultades o capacidades, los sentidos, el intelecto y la voluntad:

“En cuanto al valor objetivo de nuestros conocimientos en general, se pueden establecer grados en la progresión siguiente:

1. ° El primer grado del conocimiento consiste en representar (*vorstellen*) alguna cosa.

2. ° El segundo consiste en representársela con conciencia o en percibirla, *percipere*.

3. ° El tercero, en conocer una cosa por comparación con otra, tanto en la relación de identidad como en la diversidad, *noscere*.

4. ° El cuarto en conocer con conciencia, *cognoscere*. Los animales conocen los objetos, más no con conciencia.

5. ° El quinto en entender, *intelligere*, es decir, en conocer por el entendimiento en virtud de nociones, o sea en concebir. Este hecho es muy diferente del de comprender. Se pueden concebir muchas cosas, aunque no se pueden comprender: así es que se puede concebir, por ejemplo, el movimiento continuo, cuya imposibilidad se demuestra en mecánica.

6. ° El sexto en distinguir (*erkennen*) o penetrar (*einsehen*) una cosa por medio de la razón, *perspicere*. Nosotros no alcanzamos en este sentido más que un pequeño número de objetos, y nuestros conocimientos disminuyen en tanto que queremos perfeccionarlos demasiado.

7. ° El sétimo, por último, en comprender (*begreifen*), *comprehendere* una cosa, es decir, en conocer por medio de la razón, o *a priori*, lo que basta a nuestros fines.” (Kant, 2003, pp. 43-44).

El tránsito de la estética, a la lógica, culminando en la ética, debe entenderse en tanto relación entre la extensión y la comprensión: a mayores cosas captadas, menores cosas comprendidas, y viceversa. Los contenidos estéticos son mayores que los éticos. Esto sucede porque la abstracción depura los materiales gnoseológicos, de tal forma que el último estrato de la abstracción, el cual según Kant es la comprensión, contiene materiales depuradísimos.

En concordancia con lo anterior, el kantismo, en su propuesta crítica, se hace cuatro preguntas: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar?, ¿qué es el hombre?

Sobre la primera pregunta responde con una investigación sobre los límites y condiciones de la capacidad de conocer, sin embargo, antes examina los tipos de juicio –sobre los cuales van inscritas las aseveraciones del conocer–.

Kant establece que existen dos tipos de juicios: el juicio analítico, el cual no extiende ni aumenta el conocimiento del objeto, el predicado solo reitera lo que se encuentra en el concepto del sujeto, siendo por esto tautológico. Por ejemplo, el triángulo es una figura que consta de tres ángulos, o tri-ángulo: tres ángulos. Este tipo de juicio es *a priori*. Por otro lado, también existen juicios en los que el predicado extiende las notas adjetivadoras del concepto del sujeto, es decir, aumenta el conocimiento del sujeto del juicio, siendo lo que denominó el juicio sintético. La afirmación de que el sol sale porque diariamente se observa su salida es un tipo de juicio sintético y *a posteriori*, puesto que necesita de la experiencia particular para afirmarse.

Los tipos de juicios, analítico *a priori* y sintético *a posteriori* corresponden con la filosofía racionalista y la filosofía empirista. Empero, un juicio científico debe constar de un contenido fáctico, empírico, cuya regularidad se extienda a la mayoría de los seres, debe ser sintético y universal, *a priori*. Para Kant, este tipo de juicio es el juicio que responde a la pregunta “¿qué puedo conocer?”.

“El juicio sintético necesita estar fundado en la experiencia; por consiguiente no puede ser ‘a priori’. El juicio analítico está fundado en el principio de identidad; por consiguiente no aumenta nada nuestro conocimiento. La ciencia, empero, si es verdadera ciencia, aumenta nuestro conocimiento: es sintética y al mismo tiempo es mucho más, infinitamente más que la comprobación de un hecho aquí y ahora; tiene carácter universal y necesario; es “a priori”. Por consiguiente, es sintética y “a priori” al mismo tiempo (García Morente, 2004, pp. 264-265).

Desde el punto de vista de la inclusión o no inclusión del predicado en el sujeto, los juicios se dividen en analíticos y sintéticos. Desde el punto de vista de su independencia o dependencia de la experiencia, los juicios se dividen en *a priori* y *a posteriori*” (Ferrater Mora, 1964, p. 1034).

La investigación crítica apunta pues, hacia la división del conocimiento en tres grandísimas unidades: el conocimiento matemático, el conocimiento físico y el conocimiento metafísico. La concepción unitaria de estos tres saberes es lo que llama pansofía: “la ciencia histórica sin determinación de límites se llama polihistoria [...]. La polimathia es la ciencia de los conocimientos racionales. Las dos reunidas forman la pansofía” (Kant, 2003, p. 29).

En el mismo orden de ideas, el espacio y el tiempo son las condiciones de posibilidad de conocimiento de lo sensible o estética, a propósito de Baumgarten. Las categóricas de la

analítica trascendental son las condiciones de posibilidad del entendimiento, rememorando a Von Wolff. Nada es cognoscible sin espacio, tiempo y categorías:

“El espacio es una necesaria representación *a priori* que sirve de base a todas las intuiciones externas. Jamás podemos representarnos la falta de espacio, aunque sí podemos muy bien pensar que no haya objetos en él. El espacio es, pues, considerado como condición de posibilidad de los fenómenos, no como una determinación dependiente de ellos, y es una representación *a priori* en la que se basan necesariamente los fenómenos externos” (Kant, 2005, p. 44)”.

“Espacio y tiempo son representaciones *a priori* que se hallan en nosotros como formas de nuestra intuición sensible antes de que, mediante la sensación, ningún objeto real haya determinado nuestro sentido de representarlo bajos esas relaciones sensibles” (Kant, 2005, p. 243).

“Tenemos ya dos clases de conceptos de índole completamente distinta, que coinciden, sin embargo, en referirse a objetos enteramente *a priori*, a saber, los conceptos de espacio y tiempo como formas de la sensibilidad, por una parte, y las categorías como conceptos del entendimiento, por otra” (Kant, 2005, p. 84).

A su vez, distribuye el conocimiento según la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad, aseverando que: “un conocimiento es perfecto: 1. ° en cuanto a la cantidad, cuando es universal; 2. ° en cuanto a la cualidad, si es lúcido; 3. ° en cuanto a la relación, si es verdadero; 4. ° en cuanto a la modalidad, si es cierto” (Kant, 2003, p. 24).

Conocimiento como	Clasificación del juicio	Expresión lógica	Categorías
<i>Cantidad</i>	Singulares Particulares Universales	Solo un A es B Algún A es B Todo A es B	Unidad Pluralidad Totalidad
<i>Cualidad</i>	Indefinidos Negativos Afirmativos	A es no B A no es B A es B	Limitación Negación Realidad
<i>Relación</i>	Disyuntivos Hipotéticos Categóricos	A es B o C Si A , entonces B A es B	Acción recíproca Causa, efecto Sustancia/accidente
<i>Modalidad</i>	Apodícticos Asertóricos Problemáticos	A es necesariamente B A es realmente B A es probablemente B	Necesidad Existencia Posibilidad

Sistema analítico kantiano

El conocimiento kantiano, distribuido en las anteriores esferas de conocimiento, como dijimos se compone de la direccionalidad del sujeto cognoscente al objeto conocido (revolución copernicana): un sujeto aprehende los objetos imponiéndoles sus determinaciones perceptivas, fenomenizándolos o convirtiéndolos en un fenómeno, en un phainon, en algo que aparece o se muestra. El conocimiento del sujeto consta de fenómenos, no de las aprehensiones en sí de los objetos, estado que denominó lo nouménico.

Para entender el subjetivismo cognoscente kantiano podríamos hacer uso de una analogía: suponiendo que tenemos delante de nuestros ojos unos lentes o anteojos cuyos cristales son de un color particular, la visión de los objetos allende a mi visión se transformará del color de los cristales de mis lentes: una casa, el perro, el cielo, serán vistos bajo el color de los cristales. Las condiciones perceptivas del sujeto “colorizan” a los objetos, les imprimen sus determinaciones –en nuestra analogía un color determinado–, siendo estas, como dijimos, las condiciones de posibilidad estéticas y lógicas: espacio, tiempo y categorías. Los objetos son espaciales porque mi percepción está subsumida como su condición al espacio, lo mismo con el tiempo y las categorías. La unidad no existe, ni la necesidad, entre las otras diferentes categorías, sino que mi captación adecúa lo real o el noúmeno de tal forma que para situarlo lo hace en un sistema lógico de apercepción trascendental, la apercepción de yo, el ego como coordinador de lo existente, el egocentrismo filosófico.

Lo dicho arriba limita el alcance de la ciencia, es decir, el conocimiento es limitado, finito: lo que se percibe se conceptualiza, operándose un cierre perceptivo. Por eso, para Kant, los objetos wolffeanos ontoteológicos (Alma, Mundo, Dios) no deben ser estudiados según *die reine Vernunft*, según la razón pura, sino según la razón práctica, o lo relativo a los contenidos de la voluntad.

Continuando, en la esfera ética o práctica, para Kant existen cuatro ideas principales que fundamentan nuestro comportamiento: la idea de la perdurabilidad del alma o inmortalidad, la idea del bien, la idea de la libertad y la idea de la existencia de Dios. Nuestra conducta debe actuar conforme a esas cuatro ideas o principios:

“A ninguna idea teórica puede atribuirse una realidad objetiva o probar esta realidad, a no ser a la idea de libertad. La razón de esto es, porque la libertad es una condición de la ley moral, cuya realidad es un axioma. La realidad de la idea de Dios no puede demostrarse sino con la de la ley moral, y por consiguiente bajo su relación práctica; es decir, que es necesario obrar en la suposición de la existencia de un Dios. Esta realidad no puede ser demostrar sino de esta manera” (Kant, 2003, p. 59).

Kant encapsula el sentido de la moral en lo que se conoce como imperativo categórico.

Frente a la posición atribuida a Maquiavelo de que sin importar los medios, lo que interesa es el fin, justificándolos, el kantismo moral establece que para que una acción sea moral, el fin y los medios deben corresponder en naturaleza:

“Una acción denota una voluntad pura y moral, cuando es hecha no por consideración al contenido empírico de ella, sino simplemente por respeto al deber, es decir, como imperativo categórico y no como imperativo hipotético. Mas ese respeto al deber es simplemente la consideración a la forma del ‘deber’, sea cual fuere el contenido ordenado en ese deber” (García Morente, 2004, p. 335).

Las relaciones intersubjetivas, prácticas y concretas entre los hombres son relaciones que apuntan a fines. El hombre debe tratar al hombre, su prójimo, como fin en sí mismo, no como medio o instrumento. Kant nos pide que obremos de tal forma que la ley que conduce nuestros actos sea como una ley de la naturaleza, una ley universal; de lo cual también se desprenden máximas morales en el mismo orden ético, es decir, con valor categórico.

“El *deber* expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparece en ninguna otra parte de la naturaleza. El entendimiento sólo puede conocer de ésta última *lo que es*, fue o será. Es imposible que algo *deba ser* en la naturaleza de modo distinto de cómo es en realidad en todas estas relaciones temporales” (Kant, 2004, p. 345-346).

“‘Obra sólo de acuerdo con la máxima por la cual puedas al mismo tiempo querer que se convierta en ley universal’ (fórmula de la ley universal);

‘Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en ley universal de la Naturaleza’ (fórmula de la ley de la Naturaleza);

‘Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu propia persona como en la persona de cualquier otro, siempre a la vez como un fin, nunca simplemente como un medio’ (fórmula del fin en sí mismo);

‘Obra de tal modo que tu voluntad pueda considerarse a sí misma como constituyendo una ley universal por medio de su máxima’ (fórmula de la autonomía);

‘Obra como si por medio de tus máximas fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de fines’ (fórmula del reino de los fines)” (Ferrater Mora, 1964, p. 917).

Concluyendo nuestra exposición, de lo que hemos expuesto se deduce que el tipo de conciencia filosófica desarrollada por Kant es total cualitativa y cuantitativamente, sistemáticamente total, inaugurando, empero, la inclinación investigativa ya no basada en el objeto sino en el sujeto, lo que se conocerá en la historiografía como idealismo: parte de la dirección de un sujeto de conocimiento hacia un objeto conocido.

Idealismo trascendental o criticismo	Características
<p style="text-align: center;">Immanuel Kant</p>	<p>El conocimiento o saber es estético, intelectual y ético, cuyas condiciones de posibilidad son el espacio, el tiempo y las categorías, junto con la idea de la inmortalidad del alma, la libertad y la existencia de Dios</p> <p>Los juicios científicos son del tipo sintéticos <i>a priori</i>: basados en contenidos fácticos y universales</p> <p>El método crítico recoge los conceptos del racionalismo y la epojé o suspensión del juicio del empirismo</p>
<p><i>Desde 1724 hasta 1804</i></p>	

Filosofía crítica

Idealismo romántico

El período histórico que inaugura la filosofía kantiana se extiende a lo largo de la primera mitad del siglo XIX, coincidiendo con lo que la historiografía denomina “romanticismo”.

Si con Descartes al ser se le anteponía el pensar, en el período romántico el sentido o sentimiento, en tanto contrario al *cogito*, iba a ser el fundamento de lo que es, del ser: se siente, luego se existe. El poeta Hölderlin expresa este estado del pensamiento romántico, que buscaba en principio conectarse con la tradición trágica griega, con su pathos, con el sentimiento helénico, en su poema *Grecia*:

“Bajo la sombra de los plátanos,
Donde el Iliso corría entre las flores,
Los jóvenes soñaban con la gloria;
Donde Sócrates conquistaba los corazones
Y Aspasia pasaba entre los mirtos,
Mientras los clamores de un gozo fraterno
Resonaban en el Agora ruidoso,
Y mi Platón forjaba paraísos;
En tiempos en que solemnes himnos magnificaban
Y torrentes de entusiasmos fluían a la primavera
De lo alto de la montaña de Minerva,
En homenaje a la diosa protectora;
Y cuando en la dulzura de innumerables horas llenas de poesía,
La vejez fluía como un sueño divino,
Entonces, amigo mío, hubiera querido conocerte
Tal como mi corazón te halla, pero años atrás.
¡Ah! Qué abrazo hubiera sido el nuestro.
Tú me habrías cantado las hazañas de Maratón,
Y el fervor más hermoso

Habría brillado en tus embriagados ojos,
Tu corazón templaríase al sentir la victoria
Y tu cabeza, que el laurel rodearía,
Libre pues del peso triste de la vida
Que apenas nos alivia con un soplo de dicha.
¿Ha desaparecido la estrella del amor
Y el dulce fulgor rosa de la juventud?
Ah, tú, no sentiste la fuga de los años
En la danza de las doradas horas de la Hélade.
Eternos como la llama de las Vestales,
El coraje y el amor ardían entonces
En todos los corazones,
Y como el fruto de las Hespérides
Se abría incesante el dulce gozo juvenil.
¿De todo ese siglo de oro, por qué
El destino no te ha reservado una parte?
¡Aquellos deliciosos atenienses
Eran tan dignos de tus inflamados cantos!
Apoyado contra tu lira jubilosa,
Bebiendo la sangre de la dulce uva de Quío,
Habría descansado, ardiente aún,
Del agitado tumulto del Agora.
¡Sí, y en aquella edad mejor,
Tu corazón amante, tu gran corazón fraterno

No se habría batido en vano por un pueblo
Al que con gusto ofrecemos lágrimas de gratitud!
Mas ten paciencia, no dudes que vendrá la hora
Que a tu alma divina librá el polvo.
¡Muere! En vano buscarás por esta tierra
Tu elemento, oh espíritu preclaro.
¡Atica, la gigante, ha caído!
El eterno silencio de la muerte se incuba
En las tumbas de quienes fueron hijos de los dioses,
En las ruinas de los palacios de mármol.
La sonriente y dulce primavera, que llega,
Ya no encuentra a sus hermanos:
En el valle santo del Iliso
Un lúgubre desierto los recubre.
Mi deseo se vuela hacia aquel país mejor,
Hacia Alceo y Anacreonte,
Y yo, querría dormir en mi estrecha tumba,
Junto a los santos de Maratón.
¡Que esta lágrima sea, pues, la última
Vertida por la sagrada Grecia!
Oh Parcas, haced sonar vuestras tijeras,

Ya que mi corazón pertenece a los muertos” (Hölderlin, 1995, p. 37-41).

La oposición al yo cartesiano también se expresa en la obra de Goethe *Las cuitas del joven Werther*, cuyo protagonista Werther, con un carácter explosivo, apasionado y efervescente,

se le contraponen el carácter del deuteragonista Alberto, afable, tranquilo, racional, perspicuo. Es el enfrentamiento entre el calor de la pasión versus la luz de la razón.

En el mismo orden de ideas, el yo trascendental kantiano es objeto de la investigación del idealismo: si la realidad en su conjunto acontece en el encuentro de la percepción, con sus condiciones de posibilidad específicas, las formas sintéticas *a priori*, con la realidad, lo que cabe es la heurística acerca de las formas en que la percepción *realiza* la esfera cognoscible, revisando consiguientemente si hay algo que pueda escapar del yo, pudiéndose investigar de manera pura, absoluta, que como vimos con Kant no era posible.

Los tres filósofos emblemáticos, que lograrán a su manera el cometido anterior, son: Fichte, Hegel y Schelling.

“Primero, estos filósofos, los tres, parten de la existencia de lo absoluto. A la pregunta metafísica fundamental que nosotros desde el principio de este curso hemos planteado (¿qué es lo que existe?) contestan: existe lo absoluto, lo incondicionado; existe algo, cuya existencia no está sujeta a condición ninguna. Éste es para ellos el punto de partida. Algún perito en filosofía puede descubrir aquí la influencia que sobre estos pensadores ejerce Spinoza, que fue descubierto en Alemania precisamente en este momento, en la época de la muerte de Kant. Es, pues, para ellos, lo absoluto, el punto de partida” (García Morente, 2004, p. 351)

La idea de absoluto en Fichte es la idea del yo; al *ego cogito* de Cartesius le sitúa el énfasis en el *ego*, en tanto que el pensar es muy posterior a la idea absoluta del yo –que precisamente por esto es absoluto–. El yo absoluto consiste, continuando, en actividad, implicando que el yo es un tipo de aprehensor, de captador, necesitando algo que no es el yo para poder ejercerse –puesto que no hace falta que se aplique en el yo mismo, a manera de tautología–. Esto sobre lo que se aplica el yo es el no-yo, manifestando la “fenomenología epistémica”, un sujeto cognoscente expresado en un objeto conocido:

“[...] De este dualismo, de esta contraposición entre la afirmación que el yo absoluto hace de sí mismo como actividad y la afirmación conexas y paralelas que hace también del ‘no yo’, del objeto, como objeto de la actividad, nace el primer trámite de explicitación de lo absoluto. Lo absoluto se explicita en sujetos activos y objetos de la acción. Ya tienen ustedes aquí derivado, deductiva y constructivamente, de lo absoluto, el primer momento de esa manifestación en el tiempo y en el espacio” (García Morente, 2004, pp. 353-354).

De otra manera, con Schelling se inaugura un tipo de absoluto completamente diferente al fichteano. Para él interesaba particularmente el *Geist*, el espíritu, en la medida que infundía con “mismidad” a los seres; le interesaba, pues, la idea de la identidad de las cosas.

“Lo absoluto para Schelling es la unidad viviente, espiritual, dentro de la cual están como en germen todas las diversidades que conocemos en el mundo. Y así esa unidad viviente se pone primero, se afirma primero como identidad. Entre todo cuanto es y cuanto existe hay para Schelling una fundamental identidad; todo es uno y lo mismo; todas las cosas, por diferentes que parezcan, vistas desde un cierto punto, vienen a fundirse en la matriz idéntica de todo ser, que es lo absoluto” (García Morente, 2004, p. 355).

Con Schelling la filosofía se contrae de ser trimembre con el wolffismo ontoteológico (Alma, Mundo, Dios) a ser bímembre: el Espíritu se diferencia de la Naturaleza. Siendo, de esta forma, el preámbulo para Hegel.

“Vamos a ver imponerse, en su filosofía, este sentido absolutamente racional, porque, para Hegel, lo absoluto –que es el punto de partida siempre– es la razón. Eso es lo absoluto. A la pregunta metafísica –¿qué es lo que existe?– contesta: existe la razón. Todo lo demás son fenómenos de la razón, manifestaciones de la razón. Pero ¿qué razón? Sin duda no la razón estática, la razón quieta, la razón como una especie de facultad captativa de conceptos, siempre igual en sí misma, dentro de nosotros. Nada de eso. Por el contrario: la razón es concebida por Hegel como una potencia dinámica, llena de posibilidades, que se van desarrollando en el tiempo; la razón es concebida como un movimiento; la razón es concebida, no tanto como razón, sino más bien como razonamiento” (García Morente, 2004, p. 356).

La filosofía hegeliana parte de la certeza sensible, cuyo contenido concreto hace que “ésta se manifieste de un modo inmediato como el conocimiento más rico e incluso como un conocimiento de riqueza infinita a lo que no es posible encontrar límite si vamos más allá en el espacio y en el tiempo en que se despliega” (Hegel, 1966, p. 63).

De la certeza sensible se transita a un nuevo estrato de conocimiento, la percepción, obedeciendo pues a una diferenciación de características abstractivas:

“La certeza inmediata no se posesiona de lo verdadero, pues su verdad es lo universal; pero quiere captar el *esto*. La percepción, por el contrario, capta como universal lo que para ella es lo que es. Y siendo la universalidad su principio en general lo son también los momentos que de un modo inmediato se distinguen en ella: el yo es un universal y lo es el objeto” (Hegel, 1966, p. 71).

Continuando, operándose el ejercicio dialéctico en el *continuum* perceptivo, se llega al entendimiento, el cual según Hegel (1966):

“Ha superado así, evidentemente, su propia no-verdad y la no-verdad del objeto; y resultado de ello es para él el concepto de lo verdadero, como verdadero que es en sí y

que aún no es concepto o que carece del ser para sí de la conciencia; algo verdadero que el entendimiento deja hacer sin saberse en él. Este algo verdadero impulsa su esencia para sí misma; de tal modo que la conciencia no participa para nada en su libre realización, sino que se limita a contemplarla y la aprehende, puramente” (p. 83).

Vemos que el entendimiento en Hegel es análogo a la razón pura kantiana, a lo puro en Kant. También se nota, pues, que los estratos gnoseológicos hegelianos corresponden de alguna forma con las parcelas de conocimiento kantiano:

- Representación

- Percepción

- Comparación

- Conciencia

- Entendimiento

- Perspicacia

- Comprensión

Para Kant (2003) la conciencia es “propia mente la idea de otra idea que tenemos” (p. 21), en tanto que “la diferencia formal del conocimiento descansa en una condición que acompaña a todo conocimiento, y es la conciencia; si yo tengo conciencia de una idea, esta será clara; si yo no tengo conciencia de ella, será oscura” (p. 21), así, “la conciencia es la condición esencial de toda forma lógica del conocimiento” (p. 21). La certeza sensible, la percepción y

el entendimiento son estratos gnoseológicos que implican conciencia, perteneciendo para Hegel a predicados del ejercicio de la conciencia.

En el mismo orden de ideas, para Hegel se da en lo cognoscitivo lo que denominó autoconciencia, diferenciándose cualitativa y cuantitativamente de los anteriores estratos:

“En los modos de la certeza que preceden lo verdadero es para la conciencia algo distinto a ella misma. Pero el concepto de este algo verdadero desaparece en la experiencia de él; el objeto no se muestra ser en verdad como era de un modo inmediato *en sí*, como lo que es de la certeza sensible, la cosa concreta de la percepción, la fuerza del entendimiento, sino que este *en sí* resulta ser un modo en que es solamente para otro; el concepto del objeto se supera en el objeto real o la primera representación inmediata en experiencia, y la certeza se pierde en la verdad. Pero, ahora ha nacido lo que no se producía en estos comportamientos anteriores: una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero [...]. El yo es el contenido de la relación y la relación misma; es él mismo contra otro y sobrepasa al mismo tiempo este otro, que para él es también sólo el mismo.

Con la autoconciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad” (Hegel, 1966, p. 107).

Es en este estrato de la cognoscibilidad en donde surge la conocidísima dialéctica entre el amo y el siervo, el señor y el esclavo, que para Hegel su resultado es el movimiento del reconocimiento: “según [el] reconocimiento, esto sólo es posible si el otro objeto realiza para él esta pura abstracción del ser para sí, como él para el otro, cada uno en sí mismo, con su propio hacer y, a su vez, con el hacer del otro” (Hegel, 1966, p. 115).

“En cuanto hacer *del otro* cada cual tiende, pues, a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, *el hacer por sí mismo*, pues aquél entraña el arriesgar la propia vida. Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que *se comprueban* por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte” (Hegel, 1966, p. 116).

La autoconciencia, transita, asimismo, por la libertad, que se expresa en estoicismo, escepticismo y conciencia desventurada o desgraciada.

También, en Hegel la razón se hace Espíritu o *Geist*: “la razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser de toda realidad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma” (Hegel, 1966, p. 259), siendo lo anterior lo que se conoce como panlogismo o unión entre idea y realidad: el ser es racional, lo racional es real.

La filosofía hegeliana es la del movimiento, transita de posiciones, a contraposiciones, generando un resultado específico que implique los anteriores términos, las llamadas tesis, antítesis y síntesis: “así, todo cuanto es, todo cuanto ha sido, todo cuanto será no es sino la fenomenalización, la realización sucesiva y progresiva de gérmenes racionales, que están todos en la razón absoluta” (García Morente, 2004, p. 357).

Concluyendo pues que la conciencia filosófica desarrollada por el romanticismo filosófico es universal, siendo su cualidad sobre todo racional. La crítica a la postura racionalista en el pensamiento será operada por los pensadores que proceden, como veremos a continuación.

Idealismo romántico	Características
Johann Fichte	<p>El yo absoluto consiste en actividad, implicando que el yo es un tipo de aprehensor, de captador, necesitando algo que no es el yo para poder ejercerse</p> <p>Dualismo epistémico entre el yo y el no-yo</p>
Friedrich Schelling	<p>Postulaba la idea de la identidad de las cosas. Sustituía la ontoteología por la posición bimembre Espíritu/Naturaleza</p>
Georg Hegel	<p>El Espíritu Absoluto o <i>Geist</i> se desarrolla de forma dialéctica, aprehendida por los múltiples modos de captación</p>
<p><i>Desde 1762 hasta 1854</i></p>	

Filósofos románticos

Pensadores de la sospecha

La acuñación del título que precede se debe a Paul Ricoeur, señalando a los tres grandes pensadores alemanes de la segunda mitad del siglo XIX y primera mitad del XX como “pensadores de la sospecha”: Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud.

Estos tres pensadores iniciaron la crítica radical a los saberes para la fecha establecidos en sus respectivos campos de investigación (economía, filosofía y psicoanálisis), iniciando el camino para el establecimiento de una óptica crítica sobre la realidad, sus conceptos y demás aspectos que permiten entenderla y situarla de una forma específica.

A finales del siglo XVIII se inicia la primera Revolución Industrial, sofisticando los mecanismos de la economía de mercado de una forma que sustituyó la anterior disposición económica y ética de los trabajadores, produciendo este avance en los medios de producción un estado de cosas tal que se puede entender bajo los conceptos de explotación y enajenación. Von Hayek, en conversación con Carlos Rangel, nos dice:

“Desde la infancia todo el mundo se familiarizaba con la manera de funcionar de la economía, palpaba eso que llamamos el mercado. Fue a partir de entonces que se desarrollaron las grandes unidades de producción, en las cuales (y en esto Marx vio justo) los hombres se desvinculan de una comprensión directa de los mecanismos y por lo tanto de la ética de la economía de mercado” (Rangel, 1981, p. 3).

Para von Hayek lo que caracteriza la economía de mercado es el *quantum* casi infinito de información que permite el desarrollo técnico en el mercado, junto con estímulos e intereses que no pueden ser planificados, excediendo cualquier intento de aprehensión racional del mismo. La economía de mercado tiene como fundamento, para el economista de la Escuela Austriaca, la idea concreta de libertad, en consonancia con los valores democráticos de la modernidad.

Empero, Marx se dio cuenta de que el sistema capitalista, en tanto propulsor de la propiedad privada y la economía de mercado, enajena al hombre en el hecho de que su producción (fuerza de trabajo del hombre) anula otro tipo de despliegue existencial distinto al económico:

“Para extraer valor del consumo de una mercancía, nuestro poseedor de dinero tendría que ser tan afortunado como para descubrir *dentro* de la *esfera de la circulación*, en el mercado, una mercancía cuyo *valor de uso* poseyera la peculiar propiedad de ser *fuerza de valor*; cuyo consumo efectivo mismo, pues, fuera *objetivación de trabajo*, y por tanto *creación de valor*. Y el poseedor de dinero encuentra en el mercado esa mercancía *específica*: la *capacidad de trabajo* o *fuerza de trabajo*” (Marx, 2008, p. 203).

Viendo, asimismo, con claridad que las condiciones materiales del sujeto generan un tipo específico de subjetividad, esto es: la materialidad condiciona todo tipo de subjetividad. En sus famosas *Tesis* escribe:

“Feuerbach arranca de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No advierte que, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal. En efecto, el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo mismo. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, *v. gr.*, en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla” (Marx, 1845 p. 1-2).

Que el hombre sea un *gesellschaftliches Produkt* o producto social, con condiciones materiales concretas, es lo que plantea en esencia el marxismo, aplicando la economía política para desentrañar los aspectos que atan al hombre a la servidumbre, sea religiosa, sea económica, sea política, entre otras.

Hace uso, asimismo, del idealismo hegeliano para fundamentar el desempeño ontológico e histórico: el materialismo dialéctico y el materialismo histórico.

Von Hayek, al conferirle a la libertad el mayor valor ontológico y económico, se olvida que la realidad es sobre todo antitética, implica maquia o lucha:

“Hoy, después de dos siglos, estamos dando la pelea –la he dado yo toda mi vida– por demostrar que hay fortísimas razones para pensar que la propiedad privada, la competencia, el comercio (en una palabra, la economía de mercado) son los fundamentos de la civilización y desde luego de la evolución de la sociedad humana hacia la tolerancia, la libertad y el fin de la pobreza” (Rangel, 1981, pp. 3-4).

La realidad en su conjunto progresa en la afirmación, negación y superación de los objetos frente a otros objetos, es la retroalimentación dialéctica. Que las cosas en su esencia se encuentren con negaciones a la misma es lo planteado por el spinozismo recogido por Hegel, en la famosa máxima “*omnis determinatio negatio est*”: lo que es, la determinación de una cosa implica la posibilidad y realidad de ser negado.

“Proposición 4: Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior.

Proposición 5: Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden darse en el mismo sujeto, en la medida en que una de ellas puede destruir a la otra.

Proposición VI: Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (Spinoza, 2009, p. 208-209).

De las proposiciones anteriores, la primera señala que el ser tiende a afirmarse, a seguir siendo; de la segunda se concluye que nada tiene el poder de eliminar o reducir su propio ser, salvo una causa externa; la última expresa el llamado conato o perseverancia en el ser: todo lo que es va a luchar por seguir siendo.

Esto es lo que conecta al spinozismo con el marxismo, mediando Hegel: la realidad material progresa y se configura en la lucha de los seres por seguir existiendo, en el encuentro (*occursus*) de los objetos de la realidad, siendo todo esto, en el fondo, fuente del materialismo histórico, la llamada lucha de clases.

“La historia de toda sociedad hasta nuestros días no ha sido sino la historia de las luchas de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, nobles y siervos, maestros jurados y compañeros; en una palabra, opresores y oprimidos, en lucha constante, mantuvieron una guerra ininterrumpida, ya abierta, ya disimulada; una guerra que termina siempre, bien por una transformación revolucionaria de la sociedad, bien por la destrucción de las dos clases antagónicas” (Marx y Engels, 2000, p. 25)

Por tanto, esa pretensión de von Hayek que partiendo de la base de la economía de mercado serán anuladas las dinámicas inherentes a la ontología como lo estrictamente dialéctico fue refutada en el planteamiento marxista de la economía política, de allí que su propuesta implica una ejecución práctica radical: “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 1845, p. 2).

“La lucha del proletariado contra la burguesía, aunque en el fondo no sea una lucha nacional, reviste, sin embargo, al principio, tal forma. Huelga decir que el proletariado de cada país debe acabar antes de nada con su propia burguesía. Al enumerar a grandes rasgos las fases del desenvolvimiento proletario, hemos trazado la historia de la guerra civil más o menos latente que mina la sociedad hasta el momento en que esta guerra estalla en una revolución declarada y en la que el proletariado fundará su dominación por el derrumbamiento violento de la burguesía” (Marx y Engels, 2000, p. 46).

En el mismo orden de ideas, Nietzsche, por su parte, concuerda con Marx en la posición de que la realidad se configura como una dinámica dialéctica –revolucionaria, en su caso–, lo que él llamo voluntad de poder o *der Wille zur Macht*.

La llamada “transvaloración de todos los valores” parte en principio de la idea spinozista sobre el bien y el mal, analizando para esto la actitud de Adán al desobedecer el mandato divino de no comer del fruto del árbol del bien y del mal, según nos explica Spinoza:

“Si Dios dijo a Adán que ...no quería que comiera del árbol del conocimiento del bien y del mal, sería contradictorio que Adán pudiera comer de dicho árbol, y sería, por tanto, imposible que Adán comiera de él, puesto que aquel decreto debería llevar consigo una necesidad y una verdad eterna. Pero, como la Escritura cuenta que Dios le dio ese precepto a Adán, y que, no obstante, Adán comió del árbol, es necesario afirmar que Dios tan sólo reveló a Adán el mal que necesariamente habría de sobrevenirle si comía (de aquél); pero no le reveló que era necesario que dicho mal le sobreviniese. De ahí que Adán no entendió aquella revelación como una verdad necesaria y eterna, sino como una ley, es decir, como una orden a la que sigue cierto beneficio o perjuicio, no por una necesidad inherente a la naturaleza misma de la acción realizada, sino por la simple voluntad y el mandato absoluto de un príncipe. Por tanto, sólo respecto a Adán y por su defecto de conocimiento, revistió aquella revelación el carácter de una ley y apareció Dios como un legislador o un príncipe” (Beltrán, 2009 p. 3).

El bien y el mal no existen como una ley de la naturaleza, cuya inviolabilidad estaría conferida por provenir de un acto legislador de Dios. Para Spinoza lo moral depende de la voluntad de poder de los sujetos, de tal forma que lo bueno y lo malo son categorías axiológicas establecidas por el poderoso: “entiendo por bueno lo que sabemos con certeza que nos es útil. Por malo, en cambio, entiendo lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien” (Spinoza, 2009, 290).

Para desarrollar lo anteriormente planteado Nietzsche analiza el fenómeno relacional del acreedor y del deudor, el que da la prestación y el que recibe la contraprestación, ya que es en el objeto de intercambio en donde la dinámica de poder se evidencia, aunque su análisis es diferente al de Marx con su fetichismo de la mercancía: “la riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un ‘enorme cúmulo de mercancías’, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza” (Marx, 2008, p. 43).

“Durante un larguísimo periodo de la historia humana no se castigaba en modo alguno porque se hiciese al criminal responsable de su acto, es decir, no se suponía que sólo el culpable debe ser castigado: se hacía más bien del mismo modo en que hoy castigan los padres a sus hijos, con una furia por un daño sufrido que se abate sobre el causante del daño; pero refrenando esta furia y modificándola con la idea de que todo daño tiene su equivalente en alguna parte y puede ser realmente expiado, aunque sea infligiendo dolor a quien lo ha causado. ¿Se pregunta de dónde ha extraído su poder esta antiquísima idea, profundamente arraigada y quizás ya imposible de extirpar, la idea de una equivalencia entre perjuicio y dolor? Y a lo he revelado: en la relación contractual entre el acreedor y el deudor, que es tan antigua como los ‘sujetos de

derecho' y que por su parte arraiga en las formas fundamentales de la compra, la venta, el intercambio, el comercio" (Nietzsche, 2003, p. 104).

El conjunto de valores depende de expresiones de poder entre un acreedor y un deudor. Para Nietzsche el acreedor primordial lo asume en la figura del héroe, el cual con su fuerza y demás dotes naturales es capaz de imponer un código de conducta que solo es puesto a prueba por otro héroe potente:

"No hay que equivocarse: en el fondo de todas estas razas nobles está el depredador, la majestuosa bestia rubia que vaga buscando ávidamente el botín y la victoria; este fondo oculto necesita desahogarse de vez en cuando, el animal debe salir de nuevo, debe regresar a la tierra salvaje: el aristócrata romano, árabe, germánico, japonés, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos; en esta necesidad todos son iguales" (Nietzsche, 2004, p. 82).

Al héroe-depredador, Nietzsche contrapone el animal gregario, encapsulado en la imagen del cristianismo, haciendo una inversión del despliegue óptico y axiológico del héroe: el animal gregario necesita frenar los impulsos naturales del depredador, normándolo, diciéndole qué está bien y qué está mal, justificado en la hipóstasis que es Dios. El bien y el mal son un cúmulo de máximas éticas-morales, de pecado, en tanto que la ruptura de las mismas supone culpa. Es la inversión pues de los papeles en la relación de acreedor y deudor: el primero se convierte en el segundo y este a su vez en el primero.

"En lugar de un provecho que compense directamente por el perjuicio (es decir, en lugar de una compensación en dinero, tierras, propiedades de cualquier tipo), la equivalencia consiste en conceder al acreedor el resarcimiento de una especie de sentimiento de bienestar, el bienestar de tener derecho a ejercer sin escrúpulos el poder propio sobre alguien impotente, la voluptuosidad '*defaire le malpour le plaisir de le faire*', el goce de la violencia: goce que se aprecia tanto más cuanto más bajo y hundido se sitúa el acreedor en el orden social, y que fácilmente puede parecerle un bocado sumamente exquisito, el sabor anticipado de un rango superior. Al 'castigar' al deudor, el acreedor participa de un derecho señorial: finalmente también él alcanza por una vez el enaltecedor sentimiento de tener derecho a despreciar y maltratar a un ser como a un 'inferior'; o al menos (en caso de que el poder punitivo propiamente dicho, la ejecución del castigo, haya pasado ya a manos de la 'autoridad') el derecho de verlo despreciado y maltratado. La compensación consiste, pues, en una concesión y un derecho a la crueldad" (Nietzsche, 2004, p. 105).

Continuando, a Nietzsche se le conoce por la acuñación del "Dios está muerto, nosotros lo hemos matado", gravísima máxima si se tiene en cuenta que el mundo, para ese momento, está atravesando por una cuantía de ideas que lo revolucionaron; el mundo es puesto en

sospecha investigativa. Empero, la idea de la muerte de Dios es tomada de Hegel, en uno de sus aforismos:

“La divinidad es adorada en la *obra de arte*, tanto en la simple como en la excelente. El estremecimiento de la divinidad, la anulación de lo singular penetra en la asamblea. Pero pronto ella toma aliento, echa una ojeada a las criaturas vivientes, se despierta al sentimiento de la vida. Ellos se reconocen como vida, concuerdan los unos con los otros, se toman de las manos, se sienten, comienzan a moverse, comienzan a *danzar*. El regocijo cambia en la armonía, en la pluralidad de las imágenes y de los pensamientos. Mediante el ritmo, la medida concurre para frenar lo subjetivo, lo casual. Los individuos devienen componentes de la unidad objetiva. Ésta última, golpea los tímpanos, como Cibele, la gran madre de los dioses, o, en todo caso, procede con fuerza silenciosa e inconsciente. Y así la divinidad goza de sí misma y el hombre se identifica con ella. Aquél gozo es traspasado en el *comer de la divinidad*, pero ello expresa profundamente el dolor infinito, el completo colapso de la intimidad. Dios se da al sacrificio, se da a la destrucción. *Dios ha muerto*; la más alta desesperación de la completitud del ser abandonada por Dios” (Hegel, 1803-1806, p. 32).

La muerte de Dios en Nietzsche coincide con la necesidad de crear un nuevo tipo de hombre que haya superado la situación de culpa, la moral gregaria, que apunte a ideas metafísicas sostenidas en el valor, la fuerza, la potencia, lo que concibe como *Übermensch*: superhombre.

Es en este ambiente intelectual en donde Freud empieza los análisis para sondear sobre la posibilidad de un nuevo saber, el saber de la psique.

A lo largo de la historia de la filosofía, habiéndolo nosotros constatado por medio de lo que precede, la investigación sobre lo que sea el alma fue de una constante importancia, cuya posición empírica-científica-positiva la tenemos con Aristóteles.

Freud revolucionó de forma inusitada el estudio del alma con su postulación del inconsciente. El estudio del comportamiento no puede reducirse a un elenco conceptual, como afirma la ética con su lista de virtudes y vicios, es decir, no es enteramente racional, en la medida en que existen fenómenos de orden psíquico que escapan de la sistematización racional.

El *cogito ergo sum* cartesiano, fundador de la modernidad, es sustituido por Freud, el cual postula que el ser no se da por el pensar, sino que hay un estrato subyacente a la conciencia, del cual adquirimos la energía vital, regulando con sus normas específicas las conductas posteriores, internas y externas. Al ser, pues, le subyace el inconsciente.

“Pasando ahora a los hallazgos positivos del psicoanálisis: Pudiéramos decir que en general un acto psíquico pasa por dos fases con relación a su estado entre las cuales se

halla intercalada una especie de examen (censura). En la primera fase el acto psíquico es inconsciente y pertenece al sistema Inc. (inconsciente). Si al ser examinado por la censura es rechazado, le será negado el paso a la segunda fase; lo calificaremos de 'reprimido' y tendrá que permanecer inconsciente. Pero si sale triunfante del examen, pasará a la segunda fase y a pertenecer al segundo sistema, o sea al que hemos convenido en llamar sistema Cc. (consciente). Sin embargo, su relación con la conciencia no quedará fijamente determinada por su pertenencia al sistema Cc. No es todavía consciente, pero sí capaz de conciencia. Quiere esto decir que bajo determinadas condiciones puede llegar a ser, sin que a ello se oponga resistencia especial alguna, objeto de la conciencia. Atendiendo a esta capacidad de conciencia, damos también al sistema Cc. el nombre de 'preconsciente'. Si más adelante resulta que también el acceso de lo preconsciente a la conciencia se halla determinado por una cierta censura, diferenciaremos más precisamente entre sí los sistemas Prec. y Cc. Mas, por lo pronto, nos bastará retener que el sistema Prec. comparte las cualidades del sistema Cc. y que la severa censura ejerce sus funciones en el paso desde el Inc. al Prec. (o Cc.)" (Freud, 1915, p. 7).

El desarrollo de la psicogénesis nos lo muestra de manera patente: el niño pasa por una serie de transformaciones conductuales, en la medida en que va descubriendo el mundo, junto con los procesos de desarrollo de sus registros perceptuales: tacto, olfato, gusto, visión y audición. Existe una energía, llamada pulsión, que lo hace actuar, buscar y aperebirse de lo objetivo. Asimismo, también el niño es un tipo de lienzo en blanco, que necesita ser impreso en virtud de los códigos maternos y paternos, la llamada teoría del desarrollo psicosexual.

El niño demanda y responde con partes de su cuerpo, con la boca, el ano, el tacto, correspondiendo respectivamente a su alimentación con las mamas de su madre, con las heces y con su aprendizaje en el caminar; son las llamadas zonas erógenas, las cuales tienen una serie de notas que moldearán el carácter posterior del niño, sus conductas adultas.

Etapa del desarrollo psicosexual	Período de evolución	Rasgos generales
<i>Oral</i>	Desde el nacimiento hasta - 1 año	Succión del pecho o mamadera por parte del bebé. Su no satisfacción desarrolla hábitos como: onicofagia, morder lápices, consumo de alcohol, tabaquismo, entre otros.
<i>Anal</i>	Desde 1 año hasta 3 años	Relacionado con el control del esfínter. Su no satisfacción puede ocasionar la compulsión por la limpieza.
<i>Fálica</i>	Desde 3 años hasta 6 años	Relacionado con la manipulación de los genitales. Surgen fantasías sexuales con el padre del sexo contrario, el complejo de Edipo y de Electra. Evitando la sanción son adoptadas características del padre del mismo sexo, apareciendo la instancia psíquica del superyó.
<i>Latencia</i>	Desde 6 años hasta 11 años	Desaparecen los impulsos hacia lo sexual. El superyó se desarrolla aún más, apareciendo los valores sociales.
<i>Genital</i>	Durante la adolescencia	Surgen cambios biológicos de la pubertad, reapareciendo los impulsos sexuales. Luego de la adolescencia es integrada la sexualidad hacia lo adulto maduro

Desarrollo psicosexual en Freud

Al enfrentarse con la figura del padre, el niño transita por una etapa, llamada complejo de Edipo: es la posibilidad de la contradicción con el padre y la posibilidad de admirarlo –o de enamorarse, en el caso de las niñas–, tomado este nombre por la obra sofoclea de Edipo Rey:

“Matador de mi padre no habría sido entonces ni esposo de la que me dio el ser. Ahora me odian los dioses, soy hijo de impíos, engendré una prole que es mi consanguínea. ¡Si hay un mal que supere a otro en gravedad, a Edipo tocóle!” (*Edipo Rey*, 1357-1366).

La etapa edipal configura el mundo normativo, de regulación, ya que el padre y la figura paterna hacen nacer la estructura regulativa, la posibilidad de los límites, la esfera del deber, lo llamado por Freud superyó: la aprobación o desaprobación, el castigo o la recompensa. Un fragmento de un texto escrito por Kafka a su padre nos servirá para ilustrar la propuesta freudiana:

“Querido padre: me preguntaste una vez por qué afirmaba yo que te tengo miedo. Como de costumbre, no supe qué contestar, en parte, justamente por el miedo que te tengo, y en parte porque en los fundamentos de ese miedo entran demasiados detalles como para que pueda mantenerlos reunidos en el curso de una conversación. Y, aunque intente ahora contestarte por escrito, mi respuesta será, no obstante, muy incomprensible, porque también al escribir el miedo y sus consecuencias me inhiben ante ti, y porque la magnitud del tema excede mi memoria y mi entendimiento” (Kafka, 2006, p. 5).

Al decir Kafka que su relación con su padre excedía su entendimiento, admite *in media res* la operatividad del inconsciente:

“Todos estos actos conscientes resultarán faltos de sentido y coherencia si mantenemos la teoría de que la totalidad de nuestros actos psíquicos ha de sernos dada a conocer por nuestra conciencia y, en cambio, quedarán ordenados dentro de un conjunto coherente e inteligible si interpolamos entre ellos los actos inconscientes que hemos inferido” (Freud, 1915, p. 3).

Para concluir, el tipo de conciencia desarrollado por los pensadores de la sospecha es crítica, universalista, particular e individual, asentada en los materiales empíricos. Precisamente, al ser una crítica de la conciencia moderna, cuyo fundamento es el cartesianismo, lo que se busca son ejemplos concretos, casuísticos, que logren romper la continuidad de sentido del universalismo racional moderno, empresa que logran con pleno éxito, el cual se extenderá a lo largo y ancho del siglo XX.

Pensadores de la sospecha	Características
Karl Marx	Materialismo dialéctico y materialismo histórico. La realidad social está constituida por la contradicción, fuente de la lucha de clases
Friedrich Nietzsche	La voluntad de poder (<i>der Wille zur Macht</i>) condiciona la realidad humana. Lo que existe es el <i>quantum</i> de poder o de potencia. El hombre transita hacia el <i>Übermensch</i>
Sigmund Freud	El inconsciente condiciona las conductas del sujeto, desarrollado en tres estratos: ello, yo y superyó
<i>Desde 1818 hasta 1939</i>	

Pensadores sospechosos

Siglo XX filosófico

Del vastísimo conjunto de la filosofía de la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX surgieron las grandes críticas recogidas por los sistemas de pensamiento inmediatamente posteriores al hegelianismo como canon de saber filosófico extenso y profundo. Esto es: el pensamiento investigativo aplicado en las múltiples ciencias, artes y expresiones culturales genéricas miró con expectativa crítica, de frente, al sistema idealista romántico, para sustentarse en él o refutarlo, pero siempre como punto de referencia, bajo el resplandor de su luz.

Marx, Nietzsche y Freud acometieron el proyecto de la sospecha ora a favor del hegelianismo (constreñido a condiciones hermenéuticas concretas, como en el caso de Marx), ora en contra (con Nietzsche y su arremetida a la razón moderna, culmen de la cual es Hegel), ora al margen (con Freud, para quien el Absoluto o el Espíritu-*Geist* no era todo lo que se podía decir del hombre en el mundo).

Asimismo, inmediatamente y de manera frontal, contra el hegelianismo surgió la corriente de pensamiento llamada positivismo, que postulaba que solamente se puede afirmar la certeza de aquellas cosas que tuviesen un material de comprobación en la experiencia. El saber debía fundamentarse en los materiales sensibles, fácticos, positivos. Este tipo de conciencia era, pues, empírica.

“La filosofía, apartándose de la ciencia, y la ciencia, desviándose, apartándose también de la filosofía. Y ¿qué resultó de todo esto? Que a mediados del siglo XIX, esa ruptura, ese abismo entre la ciencia y la filosofía era tan grande, que trajo consigo un espíritu de hostilidad, de recelo y de amargo apartamiento con respecto a la filosofía. Sobrevino el espíritu que llamaríamos positivista” (García Morente, 2004, p. 358).

También, como contrapartida al positivismo, la confianza ciega en la producción sustentada en las ciencias naturales, en las vías de la segunda Revolución Industrial, generó una perspectiva crítica hacia la técnica, o los productos de la técnica, su lógica y justificación.

En los umbrales del siglo XX las críticas a la industria, con los ecos cercanos del marxismo, experimentando la guerra del hombre contra la técnica (concretamente la Primera Guerra Mundial), se exacerbaban a tal punto que las filosofías del nuevo siglo apuntaron a la investigación crítica del fenómeno de la técnica en la vida humana.

El autor vanguardia de este nuevo empuje filosófico frente al positivismo y al incipiente científicismo fue el existencialista Martin Heidegger.

“Con la pregunta conductora por el sentido del ser, la investigación se encuentra ante la cuestión fundamental de toda filosofía. La forma de tratar esta pregunta es la fenomenológica. Lo que no quiere decir que este tratado se adscriba a un ‘punto de

vista' ni a una 'corriente' filosófica, ya que la fenomenología no es ninguna de estas cosas, ni podrá serlo jamás, mientras se comprenda a sí misma. La expresión 'fenomenología' significa primariamente una concepción metodológica. No caracteriza el qué de los objetos de la investigación filosófica, sino el cómo de ésta. Cuanto más genuinamente opere una concepción metodológica y cuanto más ampliamente determine el cauce fundamental de una ciencia, tanto más originariamente estará arraigada en la confrontación con las cosas mismas, y más se alejará de lo que llamamos una manipulación técnica, como las que abundan también en las disciplinas teóricas" (Heidegger, s/f, p. 37).

La filosofía, contrariamente a lo que creía y postulaba el positivismo, no debe encararse como una técnica del pensamiento, ni como un saber de orden logístico, administrativo. La filosofía se apoya en la ciencia de los fenómenos: "los 'φαινόμενα', 'fenómenos', son entonces la totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con τὰ ὄντα (los entes)" (Heidegger, s/f, p. 38). Los fenómenos, lo que se muestra a la luz, es lo que entiende por *Da-sein* (ahí-ser o ser-ahí):

"El Dasein es un ente que en su ser se comporta comprensoramente respecto de este ser. Con ello queda indicado el concepto formal de existencia. El Dasein existe. El Dasein es, además, el ente que soy cada vez yo mismo. Al Dasein existente le pertenece el ser-cada-vez mío como condición de posibilidad de la propiedad e impropiiedad. El Dasein existe siempre en uno de estos modos o en la indiferencia modal de ellos" (Heidegger, s/f, p. 62).

"El Dasein es un ente, pero no uno como los demás, pues 'en su ser le va su ser'. Como la comprensión del ser es una determinación ontológica del Dasein, éste aparece no sólo como óntico, sino como ontológico. El Dasein (el 'ser-ahí', la 'Existencia', la 'realidad humana', 'el estar') es preeminente sobre todos los demás entes porque en el curso de su comprensión, en cuanto comprensión ontológica, se abre la realidad del ser. En vez de partirse de una idea cualquiera del ser y aplicarla automáticamente al Dasein, hay que partir de una analítica existencial por medio de la cual se prepara el terreno para la comprensión del ser en general" (Ferrater Mora, 1964, p. 821).

Este ser-ahí o Dasein está enteramente soslayado por la temporalidad, que permite situarlo en un aquí y un ahora, en tanto "la cotidianidad se revela como modo de la temporeidad" (Heidegger, s/f, p. 232):

"Ahora bien, el fundamento ontológico originario de la existencialidad del Dasein es la temporeidad. Sólo desde ella resulta existencialmente comprensible la totalidad estructural articulada del ser del Dasein en tanto que cuidado. La interpretación del sentido del ser del Dasein no puede detenerse en esta averiguación. El análisis

tempóreo-existencial de este ente necesita de la comprobación concreta” (Heidegger, s/f, p. 232).

“La analítica existencial del Dasein se efectúa en el sentido o dirección de la temporalidad en la que, a la postre, va a constituirse. La estructura fundamental es el ‘ser-en-el-mundo’ (*in-der-Welt-sein*) –el ‘estar-en-el-mundo’–. No es el hallarse de una cosa en otra, sino (y de ahí los guiones) una realidad total: el estar-en-el-mundo es un modo de ser” (Ferrater Mora, 1964, p. 821).

Con lo anterior se perfila que la filosofía existencialista de Heidegger apunta al cuidado del ser, penetrado, implotado y marchito por el desarrollo filosófico y científico de la técnica, situando al hombre frente al acero y el barro (expresión de lo cual es la guerra).

Por otra parte, la lógica de la técnica obedece a una definición de su esencia bajo la óptica del progreso, idea fundamental del capitalismo como sistema económico, develado en sus mecanismos por Marx.

El pensador que recoge los postulados fundamentales del marxismo y los reactualiza es Walter Benjamin. Para él, los elementos de la cultura, su desarrollo, se subsumen al desarrollo técnico del tiempo, de tal forma que una expresión cultural reitera de cierta forma la lógica técnica sistémica. Analizando, asimismo, el significado de las obras de arte, a lo que dice:

“Se puede resumir estos rasgos en el concepto de aura, y decir: lo que se marchita de la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica es su aura. Es un proceso sintomático; su importancia apunta más allá del ámbito del arte. La técnica de reproducción se puede formular en general, separa a lo reproducido del ámbito de la tradición. Al multiplicar sus reproducciones, pone, en lugar de su aparición única, su aparición masiva. Y al permitir que la reproducción se aproxime al receptor en una situación singular actualiza lo reproducido” (Benjamin, 2003, pp. 44-45)

Para Benjamin las obras de arte lograban perpetuar una visión aurática, lejana, que las unía a su fundamento religioso o numérico, basadas en el hecho de que como obras, eran únicas en su tipo, y que por lo mismo, el acceso a las mismas era limitado, concentrado pues en muy pocas manos: “¿qué es propiamente el aura? Un entretejido muy especial de espacio y tiempo: apareamiento único de una lejanía, por más cerca que pueda estar” (Benjamin, 2003, p. 47).

Con los avances en la fotografía y el cine, como arte de masas, la obra de arte obedeció a la reproducibilidad, a la capacidad de ser copiada y masificada, eliminándose lo aurático en ellas, su lejanía, de-sacralizando sus significados, para ponerlas al gozo del nuevo tiempo, siendo expresión de los deseos de la masa, los deseos de libertad de los siglos XIX y XX. La

diferencia entre ambas perspectivas históricas, políticas y sociales del arte las denominó valor de culto y valor de exhibición:

“El valor ritual prácticamente exige que la obra de arte sea mantenida en lo oculto [...].

Con la emancipación que saca a los diferentes procedimientos del arte fuera del seno del ritual, aumentan para sus productos las oportunidades de ser exhibidos [...].

Así como en los tiempos prehistóricos la obra de arte fue ante todo un instrumento de la magia en virtud del peso absoluto que recaía en su valor ritual –un instrumento que sólo más tarde fue reconocido en cierta medida como obra de arte–, así ahora, cuando el peso absoluto recae en su valor de exhibición, la obra de arte se ha convertido en una creación dotada de funciones completamente nuevas, entre las cuales destaca la que nos es conocida: la función artística” (Benjamin, 2003, pp. 53-54).

Así, la transformación del estado de cosas que efectuó el sistema capitalista vendría no solamente por vía revolucionaria, sino por la vía ideológica, que genera perspectivas conductuales, inconscientes, accediendo a ellas mediante las obras de la técnica, y en el caso de Benjamin, como vimos, las obras artísticas en la época de su reproductibilidad tecnificada.

La transformación de los ámbitos conductuales operado por la técnica es un asunto que también soslaya a la política, en la medida en que el actor de cine (ejecutante del arte reproducible) y el político concuerdan en sus desempeños, llamándolos Benjamin desempeños calificables:

“También en política es notoria la transformación debida a la técnica de reproducción que puede constatare aquí en el modo de la exhibición. La crisis de las democracias puede entenderse como una crisis de las condiciones de exhibición del hombre político.

[...] Los parlamentos se vacían junto con los teatros. La radio y el cine no sólo transforman la función del intérprete profesional [actor], sino igualmente la función de aquel que, como lo hace el hombre político, se interpreta a sí mismo ante estos medios. El sentido de esta transformación es el mismo en el intérprete del cine que en el político, más allá de la diferencia de sus tareas especiales: persigue la exhibición de determinados desempeños que ahora son comprobables e incluso asumibles, bajo ciertas condiciones sociales, como aquellos que el deporte promovió antes bajo ciertas condiciones naturales” (Benjamin, 2003, pp. 106-107).

Si el desarrollo técnico incide en la política de la forma anteriormente expresada, la investigación entonces tendrá que enfocarse en la esencia de la política, empresa que ejercerá con toda su fuerza reflexiva el jurista alemán Carl Schmitt.

A lo largo de las ideas políticas mencionadas en el presente trabajo, hemos constatado el desarrollo de las ideas, aplicadas a la política, como en el caso de Spinoza con su idea de Estado, y la crítica de Marx al sistema capitalista, frente a posiciones liberales y neoliberales que hacen del Estado y de lo político una corporación, una sociedad en sentido económico.

Los antiguos griegos entendían que el hombre es un animal político o *zoon politikon* “ζῷον πολιτικόν”, que su esencia se concreta en sociedad, situándolo al mismo tiempo como *koinonia* “κοινωνία” o asociación. Empero esta asociación, que se basa sobre todo en el intercambio y/o en el comercio, pasa a un estrato superior de ordenación, la llamada esfera política, basándose en las transferencias del poder. De la *koinonia* “κοινωνία” o asociación se pasa a la *politeia* “πολιτεία” o comunidad política.

Así es como inicia la perspectiva crítica e investigativa de Carl Schmitt. Para él lo político no es un asunto de la *Gesellschaft* sino del *Staat*: no es una asociación en sentido económico sino en sentido político, principalmente estatal –puesto que “el concepto del Estado presupone el concepto de lo político” (Schmitt, 1927, p. 39)–: “el liberalismo del último siglo transformó y desnaturalizó todas las nociones estatales y políticas de una forma singular y sistemática” (Schmitt, 1927, p. 59).

“El pensamiento liberal, de modo extremadamente sistemático, elude o ignora al Estado y la política y se mueve en una típica y siempre recurrente polaridad de dos esferas heterogéneas, concretamente, entre la ética y la economía. La desconfianza frente al Estado y la política se explica fácilmente a partir de los principios de un sistema para el cual, el individuo debe permanecer *terminus a quo* y *terminus ad quem*”, (Schmitt, 1927, pp. 60-61).

Lo que determina la esencia de lo político es la separación que se ejerce con la ética y la economía, concordando con el agustinismo político –empero secularizado– que su fuente primitiva es la teología. Para Schmitt, la *ratio* política es la posibilidad de la muerte, concentrada en la distinción de amigo y enemigo.

“La distinción política específica, a la que pueden remitirse las acciones y motivos políticos, es la distinción entre *amigo* y *enemigo*. Al ámbito de lo político le corresponde los opuestos relativamente autónomos de otras áreas: la del bien y del mal en lo moral, la de belleza y fealdad en lo estético, etc. Es autónoma, es decir, que no se derivan ni se remiten a alguna de estas u otras oposiciones. La contraposición entre el bien y el mal no puede ser identificada sin más, con la de belleza y fealdad o con lo beneficioso y perjudicial, ni ser reducida inmediatamente a ellas, mucho menos la oposición entre amigo y enemigo debe confundirse o mezclarse con una de esas contraposiciones [...].

El liberalismo transformó al enemigo desde el punto de vista económico en un competidor y desde el punto de vista ético en un adversario de la discusión [...]. Pero el enemigo es otra cosa [...]. No se trata de ficciones o normatividades, sino de la realidad óptica y de la posibilidad real de esta distinción [la de amigo y enemigo] [...].

El enemigo no es el competir o el adversario en general. El enemigo tampoco es el adversario privado al que se detesta. El enemigo es solamente un grupo de hombres que *luchan* eventualmente, es decir, de acuerdo a una posibilidad real frente a otros” (Schmitt, 1927, pp. 33-35).

Lo que demarca la esencia de lo político es la lucha, la posibilidad de la guerra, detentada en el *ius belli* del Estado, que se conforma de una unidad política, cuya decisión implica la posibilidad de la distinción amigo y enemigo.

Hay que mencionar, asimismo, que Schmitt entiende la soberanía en el sentido bodiniano: “soberano es quien toma las decisiones en el Estado de excepción”. La soberanía es pues, el monopolio del mando, unipersonal. Empero, el soberano está inscrito en una unidad de amigos, endógena a un Estado: “el Estado es el concepto de orden omnímodamente dominante de la unidad política” (Schmitt, 1941).

El Estado y la política no se entienden exclusivamente, a la manera moderna, con la distribución horizontal del poder, con el equilibrio entre poderes, dado por Montesquieu: “*pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir*”, ni tampoco como voluntades generales encapsuladas en el Estado, ora como lo social, ora como lo político, en el sentido rousseauiano-hobbesiano. Lo que nos muestra Schmitt es que la política y lo político es un asunto de concentración del poder, apoyado en la técnica que es el Estado, a la manera de Luis XIV: “*L'État, c'est moi*”.

Continuando, si para Heidegger la fenomenología era el punto de apoyo usado por la filosofía para develar las características de la realidad frente al imperio de la técnica, renacerá en este siglo un método filosófico interesante por cuanto contrasta con el abordaje fenomenológico: la hermenéutica, de la mano de Gadamer.

“Desde el romanticismo ya no cabe pensar como si los conceptos de la interpretación acudiesen a la comprensión, atraídos según las necesidades desde un reservorio lingüístico en el que se encontrarían ya dispuestos, en el caso de que la comprensión no sea inmediata. *Por el contrario, el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación*” (Gadamer, 1999, p. 467).

Es de notar que desde la tradición logicista en la filosofía el lenguaje es visto como un instrumento del pensamiento, nacido para expandir los materiales del entendimiento, tal

como los perfiló el llullismo. A decir de Frege (1984), los componentes de lo lingüístico se constriñen en:

«[...] A un signo (nombre, unión de palabras, signo escrito), además de lo designado, que podría llamarse la referencia del signo, va unido lo que yo quisiera denominar el sentido del signo, en el cual se halla contenido el modo de darse. [...] Con “signo” y “nombre” he entendido cualquier designación que represente un nombre propio, cuya referencia sea, pues, un objeto determinado (tomada esta palabra en su extensión más amplia)» (p. 53).

La dimensión lingüística en la filosofía asume, como vimos, el peso constitutivo de ser sostén del establecimiento de entidades, como con la semiótica de Charles S. Peirce: “consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tenga el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de estos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto” (Peirce, 1988); o, de manera más sucinta: “nuestra idea de algo es nuestra idea de sus efectos sensibles” (Peirce, 1988).

Lo precedente era algo que se apuntaba sin lugar a dudas en la filosofía platónica, específicamente en el diálogo *Cratilo*:

“Sócrates: si es posible conocer las cosas por sus nombres, y posible conocerlas por sí mismas, ¿cuál es el mejor y más claro de estos conocimientos? ¿Deberá estudiarse primero la imagen en sí misma; y examinar si es semejante, para pasar después a la verdad de aquello de que es imagen? ¿O deberá estudiarse primeramente la verdad misma, y después su imagen, para asegurarse si es tal como debe de ser?

[...] Qué método debe seguirse para aprender o descubrir la naturaleza de los seres, es una cuestión que quizá es superior a mis alcances y a los tuyos. Lo importante es reconocer que no es en los nombres, sino en las cosas mismas, donde es preciso buscar y estudiar las cosas.

[...] Una cosa, que estuviera siempre en movimiento, no podría ser conocida por nadie. Mientras que se aproximaba para conocerla, se haría otra y de otra naturaleza; de suerte que no podría saberse lo que es y como es. No hay inteligencia que pueda conocer el objeto que conoce, si este objeto no tiene una manera de ser determinada.

[...] Tampoco puede decirse que sea posible conocimiento alguno, mi querido Cratilo, si todas las cosas mudan sin cesar; si nada subsiste y permanece. Porque si lo que llamamos conocimiento, no cesa de ser conocimiento, entonces el conocimiento subsiste, y hay conocimiento; pero si la forma misma del conocimiento llega a mudar, entonces una forma reemplaza a otra, y no hay conocimiento; y si esta sucesión de formas no se detiene nunca, no habrá jamás conocimiento. Desde este acto no habrá,

ni persona que conozca, ni cosa que sea conocida. Si, por el contrario, lo que conoce existe; si lo que es conocido existe; si lo bello existe; si el bien existe; si todos estos seres existen; no veo qué relación puedan tener todos los objetos, que acabamos de nombrar, con el flujo y el movimiento. ¿Estos objetos son, en efecto, de esta naturaleza, o son de otra, es decir, como quieren los partidarios de Heráclito y muchos otros?” (Platón, 1871, pp. 469-472).

Con la posición de Gadamer el lenguaje y la interpretación o hermenéutica asumen un papel cardinal en tanto “casa que es habitada por el ser”: todo lo que es se involucra indisolublemente con el lenguaje. Con lo anterior concordaba Heidegger, para el cual “la hermenéutica [era entendida] como una autoexplicación (*Selbsterklärung*) de la comprensión de la ‘Vida’” (Ferrater Mora, 1964, p. 838).

Podríamos preguntarnos pues, si en efecto la posición gadameriana no concuerda con la tradicional técnica de Sócrates, el concepto como lo eminentemente técnico: “la apropiación de la tradición literaria supera incluso a la experiencia que se vincula con la aventura del viajar y sumergirse en mundos lingüísticos extraños” (Gadamer, 1999, p. 469).

La filosofía en Gadamer se nos ofrece como la posibilidad del diálogo entre la tradición filosófica y el tiempo presente del dialogante, no como un monólogo, sino como la realización de formas de pensar siempre nuevas, siempre ricas. La creación de una propia filosofía en su contexto histórico dialogando con las filosofías del pasado y las posibles filosofías futuras, las ulteriores.

Posteriormente surgieron sistemas de pensamiento anclados en sistemas críticos de los sistemas críticos, ya no con pretensiones universalistas sino más bien atendiendo a fenómenos particulares que de algún modo ayudaban en la comprensión del ser. Entre ellos está Foucault, y los planteamientos sobre la microfísica del poder, Deleuze con los postulados sobre la imposibilidad del Edipo, lo que llamo Anti-Edipo y el saber rizomático. También están Arendt, cuya investigación se centró sobre todo en lo político y la forma de visibilidad e invisibilidad del poder, así como la expresión totalitaria del mismo; con el psicoanálisis de Lacan vemos que el estudio del inconsciente se remite a tres registros llamados *Lo Imaginario*, *Lo Simbólico* y *Lo Real*, cada uno de los cuales genera estructuraciones de comportamiento, con la novedad de que el lacanismo asume el inconsciente con “estructura de lenguaje”.

El siglo XX sin lugar a dudas fue un siglo en el que el estudio del lenguaje tuvo un papel preponderante en las distintas corrientes y aplicaciones filosóficas. También fue un siglo de desilusión de los proyectos cuya raíz está en alguno de los filósofos que abordamos, como con Marx y la Unión Soviética, su nacimiento y caída; pero también fue un siglo de exacerbación de sistemas económicos y políticos, la mayoría de las veces posteriores a la

Segunda Guerra Mundial, como con la sofisticación del capitalismo y regímenes políticos revolucionarios, como en Cuba. Concluimos este apartado mencionando que el tipo de conciencia desarrollado en el siglo XX es empírica, racional y particular, en posición crítica con el universalismo de la racionalidad moderna, permitiendo transitar de este modo a lo que se conocerá –cuyo desarrollo sigue en curso– como postmodernismo.

Pensadores del siglo XX	Características
Martin Heidegger	Postulación del Ser como la relación que guarda con su estar ahí en el tiempo, <i>Dasein in Zeit</i>
Walter Benjamin	La realidad social, política y cultural obedece a cambios en la materialidad técnica. Se transita de lo ritualístico o aurático hacia la exhibición masificada
Carl Schmitt	Se devela la esencia de lo político, frente a la modernidad liberal. Es la distinción amigo-enemigo (<i>Freund und Feind</i>). Se diferencian, asimismo, el <i>Gesellschaft</i> del <i>Staat</i> , la comunidad en sentido económico frente a la comunidad política
Hans-Georg Gadamer	El papel central de la filosofía es el lenguaje, cuyo peso lo sostiene la capacidad de interpretar, la hermenéutica

Glosario de términos

- **Filosofía** “*φιλοσοφία*”: “es la ciencia de todas las cosas por sus últimas causas, según la luz natural de la razón”. “*Scientia omnium rerum per ultimas causas, naturali rationis lumine comparata*”.

- **Ontología**: saber filosófico que busca el estudio del Ser en tanto que Ser.

- **Metafísica**: denominada también filosofía primera, busca el estudio de lo que es, lo que excede la física. Sus objetos son principalmente el Alma, el Mundo y Dios; pertenecen a la concepción wolffeana ontoteológica.

- **Axiología**: estudio de los contenidos filosóficos que no son seres o entes, dependiendo del resultado de la percepción del sujeto. Los valores no son, valen. Ejemplos de los cuales son las categorías: *económicas*: útil, inútil, costo, beneficio; *estéticas*: bello, feo, sublime, ridículo; *religiosas*: sagrado, profano; *éticas-morales*: bueno, malo; *psicológicas*: placer, dolor; *lógicas*: verdadero, falso, válido, inválido; *políticas*: amigo, enemigo; *jurídicas*: mérito, castigo, legal, ilegal.

- **Ética**: rama de la filosofía que se encarga de la investigación del comportamiento, aplicándose a las virtudes y los vicios.

- **Arjé o principio** “*ἀρχή*”: en la filosofía griega, nombre con que se indicaba la actividad o búsqueda de lo que existía, aquello que regía el cosmos, el fundamento.

- **Physis “φύσις”**: vocablo que designa la palabra naturaleza. Lo natural en la concepción griega indicaba un sentido cósmico.
- **Logos “λόγος”**: indica “razón”, “palabra”, “inteligencia”.
- **Ápeiron “ἄπειρον”**: lo indeterminado.
- **Nous “νοῦς”**: inteligencia o mente. Usado en el sentido de ordenación del cosmos, un principio ordenador inteligente.
- **Átomo “ὁμοιομέρεια”**: partícula indivisible, expresión de un ente idéntico, igual, frente a otros átomos.
- **Noesis**: principio de pensamiento, sujeto del pensar. Equivale a subjetividad.
- **Noema**: contenido del pensar, objeto de captación. Es el resultado de la aplicación de la subjetividad a un contenido, lo objetivo.
- **Tetraktys**: figura matemática y ritualista de la secta pitagórica, se compone de puntos, cuya distribución genera un triángulo. Parte de la mónada, pasa por la díada y la tríada, terminando en el cuaternario.
- **Ontoteología**: parte de la ontología trimembre que estudia qué es el Alma, el Mundo y Dios, como los seres que concentra la totalidad de los contenidos psíquicos, físicos y metafísicos, respectivamente. Su idea central es la de totalidad.
- **Estética “αἰσθητική”**: estudio de los materiales organolépticos de la percepción o intuición sensible. Su palabra fue acuñada por el filósofo Alexander Baumgarten.

- **Objeto formal *quo***: “por el cual”. Es el medio utilizado para desarrollar el ejercicio del pensamiento, sean instrumentos, metodologías, y en el caso de la filosofía, es la *naturali rationis*.
- **Objeto formal *quod***: “el cual”. Es la perspectiva que se asume en el abordaje del conocimiento, es la manera en que se sitúa el objeto material.
- **Daimon “δαίμων”**: demonio o genio particular. Es la manera como Sócrates denominó a su conciencia, como un genio que lo auxiliaba en el discernimiento de lo bueno y lo malo, en el uso de conceptos.
- **Topos uranos “ὑπερουράνιον τόπον”**: en la filosofía platónica, era el lugar en donde residían las esencias puras, ideas o eidos.
- **Ethos “ἦθος” o carácter**: término que indica la disposición anímica o conductual para el ejercicio de lo ético. Es la precondition de la ética.
- **Doxa “δόξα”**: opinión, se contrapone a la episteme.
- **Eikasia “εἰκασία”**: la parcela de las imágenes.
- **Pistis “πίστις”**: la parcela de las cosas.

- **Episteme “ἐπιστήμη”**: ciencia o conocimiento, se contrapone a la doxa.
- **Dianoia “διάνοια”**: la parcela de las ideas matemáticas o conocimiento deductivo y discursivo en general.
- **Noesis –platónica– “νόησις”**: la parcela de las ideas puras.
- **Sustancia segunda “δευτέρα οὐσία”**: concepto de las cosas.
- **Sustancia primera “ἄτομος οὐσία”**: cosas concretas.
- **Hyle “ὕλη”**: materia.
- **Morphē “μορφή”**: forma.
- **Zoon logon “ζῷον λόγον”**: animal racional.
- **Zoon politikon “ζῷον πολιτικόν”**: animal político.
- **Mesotes “μεσότης”**: término medio.
- **Areté “ἀρετή”**: virtud.
- **Entelequia “ἐντελέχεια”**: actividad que perfecciona la forma de una sustancia primera, relacionada con la causa final o telos.

- **Dynamis** “δύναμις”: potencia.
- **Energieia** “ἐνέργεια”: acto.
- **Cinismo** “κυνων”: perteneciente o relativo al perro.
- **Nomos** “νόμος”: ley.
- **Ataraxia** “ἀταραξία”: imperturbabilidad del ánimo.
- **Epoje** “ἐποχή”: suspensión del juicio.
- **Trivium o artes de la elocuencia**: retórica, dialéctica, gramática.
- **Quadrivium o ciencias matemáticas**: música, geometría, astronomía, aritmética.
- **Apodíctico**: refiriéndose a un tipo de juicio, necesariamente cierto. Su categoría es la necesidad.
- **Asertórico**: refiriéndose a un tipo de juicio, trata sobre lo real. Su categoría es la de la realidad.
- **A priori**: antes de la experiencia. No necesita de un contenido fáctico.

- ***A posteriori***: posterior a la experiencia.
- ***Natura Naturans***: en la filosofía de Spinoza, Dios o Naturaleza, sea la Substancia, bajo la idea de la creación y demás atributos (eternidad, infinitud, necesidad, etc.).
- ***Natura Naturata***: en la filosofía de Spinoza, Dios o Naturaleza, vista bajo el punto de vista de lo creado, relacionado con los objetos efectuados siendo la Substancia su causa.
- **Causa material**: se pregunta por el material sobre el que se hace la cosa, de qué está hecho.
- **Causa formal**: se pregunta por la esencia de la cosa, su forma, de qué está hecha la cosa.
- **Causa eficiente**: se pregunta sobre los instrumentos con los que se hizo la cosa.
- **Causa final**: se pregunta para qué está hecha la cosa. Se denomina asimismo la teleología.
- **Método**: en filosofía, procedimientos usados con anterioridad al pensar reflexivo. El método pertenece a la esfera del pre-juicio, del pre-juzgar. Es el camino usado para conseguir llegar al fin de la reflexión, a su final.

- **Dualismo:** posición filosófica según la cual las parcelas de saber o de la realidad se dividen en dos o se desdoblan, adquiriendo una de ellas la información de la segunda, que es por lo general más verdadera o constante.
- **Monismo:** concepción de la realidad según la cual la realidad se reduce a un principio único, que le da su sentido, forma y finalidad. El cristianismo, verbigracia, es monista.
- **Pluralismo:** concepción de la realidad según la cual la realidad no es reducible a un principio único o unívoco, sino a una multiplicidad de causas o fundamentos que expresan la multivocidad de lo real: La Substancia en Spinoza es pluralismo.
- **Trascendente:** referido a la filosofía que postula un más allá en el campo ontológico, la posibilidad de otro mundo.
- **Inmanente:** referido a la filosofía para la que todo el conocimiento y la realidad proceden del mundo presente, actual.
- **Fenomenología:** estudio filosófico que se encarga de aquello que “aparece” o “se muestra”.
- **Giro copernicano:** en la filosofía de Kant, inversión de la direccionalidad en el “fenómeno epistémico”, ya no de un objeto a un sujeto sino de un sujeto a un objeto. Adquiere ese nombre por el cambio cosmológico operado por Copérnico, del geocentrismo al heliocentrismo.
- **Mónada:** ser indivisible, fundamental, necesario, unívoco y primario. En sentido pitagórico equivale al número 1, en sentido leibniziano a fundamento ontológico de su sistema monista.

- **Cogito ergo sum:** en la filosofía de Descartes, intuición que permite demostrar la existencia de las cosas partiendo de la idea del pensamiento *in fieri*. El pensar como sostén del ser.
- **Atributos:** en la filosofía de Spinoza, son como ejes de coordenadas que permiten situar los fenómenos que se explican a través de ellos, como puntos en un sistema de coordenadas. Para el hombre solo dos son cognoscibles: el atributo del Pensamiento y el atributo de la Extensión. Son, asimismo, propiedades de la Substancia, Dios *sive* Naturaleza.
- **Modos:** en la filosofía de Spinoza, objetos que se inscriben como en los ejes de coordenadas que son los atributos. Si son del Pensamiento se denominan ideas, si son de la Extensión se denominan cuerpos.
- **Categorías:** conceptos o clases de conceptos que agrupan los fenómenos en un elenco sistemático de rasgos para su posible clasificación. El primero en acuñar el concepto es Aristóteles.
- **Koinonia “κοινωνία”:** asociación.

Trabajos citados

- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Beltrán, M. (2009). Spinoza y el árbol de la ciencia del bien y del mal. *Revista Filosófica de Coimbra*(36), 297-314.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México D. F. : Itaca.
- Blanco, C. (s.f.). ¿Qué es una explicación científica?
- Blanco, C. (2005). Leibniz y la teoría de la relación. *Thémata. Revista de filosofía*(34), 249-258.
- Bueno, G. (1953). Poetizar. *Arbor*, 379-388.
- Cappelletti, Á. (1980). *Ciencia jónica y pitagórica*. Caracas: Equinoccio.
- Descartes, R. (2010). *Discurso del método*. Madrid: Colección Austral-Espasa Calpe.
- Desconocido. (s.f.). Código de Hammurabi. *Revista de Ciencias Sociales*, 331-356.
- Ferrater Mora, J. (1964). *Diccionario de filosofía. Tomo 1 A-K*. Buenos Aires: Montecasino.
- Frege, G. (1984). *Estudios sobre semántica*. Barcelona: Orbis.
- Freud, S. (1915). *Lo inconsciente*. www.philosophia.cl.
- Gadamer, H.-G. (1999). *Verdad y método. I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- García Morente, M. (2004). *Lecciones preliminares de filosofía*. Buenos Aires: Losada.
- Hegel. (1803-1806). *Los aforismos de Jena (Aphorismen aus Hegels Wastebook)*. (J. R. Herrera, Trad.) Jena.
- Hegel. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (s.f.). *Ser y tiempo*. (J. E. Rivera, Trad.) <http://www.philosophia.cl>.
- Hölderlin. (1995). *Poesía completa*. Barcelona: Ediciones 29.
- Kafka, F. (2006). *Carta al padre*. LibrosEnRed.
- Kant, I. (2003). *Lógica*. Biblioteca Virtual Universal.

- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón pura*. (P. Ribas, Trad.) Taurus.
- Laercio, D. (2007). *Vida de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Llull, R. (2006). *Ars brevis. The abridged version of Ars Generalis Ultima*. (Y. Dambergs, Trad.) Quebec: <http://lullianarts.net>.
- Marx, K. (1845). *Tesis sobre Feuerbach*. Bruselas.
- Marx, K. (2008). *El capital. Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- Marx, K., & Engels, F. (2000). *Manifiesto comunista*. elaleph.com.
- Moro, T. (1971). *Utopía*. Madrid: Zero.
- Nietzsche, F. (2003). *La genealogía de la moral*. Madrid: Tecnos.
- Parménides, Zenón, Meliso, & Heráclito. (1983). *Fragmentos*. Barcelona: Orbis.
- Peirce, C. S. (1988). Cómo esclarecer nuestras ideas. En C. S. Peirce, *Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)* (págs. 200-223). Barcelona: Crítica.
- Peña, V. (1971-72). La ontología materialista de Espinosa. 367-394.
- Platón. (1871). Cratilo. En Platón, *Obras completas, tomo 4*. Madrid: Patricio de Azcárate.
- Platón. (1872). *Obras completas tomo 6*. Madrid: Patricio de Azcárate.
- Platón. (1988). *Diálogos IV República*. Madrid: Gredos.
- Platón. (s.f.). *Fedón*. Libro Digital.
- Rangel, C. (17 de Mayo de 1981). Capitalismo y socialismo: entrevista a Friedrich August von Hayek. *El Nacional*.
- San Agustín de Hipona. (2010). *Confesiones*. Madrid: Gredos.
- Santo Tomás de Aquino. (2001). *Suma de teología I. Parte I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Schmitt, C. (1927). El concepto de lo político. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*.
- Schmitt, C. (1941). Staat als ein konkreter, an eine geschichte Epoche gebundener Begriff (El Estado como concepto concreto vinculado a una época histórica).
- Sófocles. (2011). *Tragedias*. Barcelona: Austral.

Spinoza, B. (2000). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Ediciones elaleph.com.

Spinoza, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Tecnos.

Tucídides. (1963). *Historia de la guerra del Peloponeso. Volumen I*. Barcelona: Editorial Iberia.

Biografía de la autora principal:



Josefina Arimatea García Cruz

Dra. en Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Posdoctorado Internacional en Sistemas Diacrónicos y Sincrónicos por la Universidad Santo Tomas en la República de Colombia, Postdoctorado Internacional en Investigación Cualitativa por la Universidad de Guadalajara en México, Catedrática de las Escuelas de Postgrado de las universidades:

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad Cesar Vallejo

Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle

Universidad Femenina del Sagrado Corazón

Universidad Nacional Hermilio Valdizán en Huánuco

Universidad Alas Peruanas

La autora tiene el grado de Magíster con mención en Administración de la Educación Universitaria otorgado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, entre otros:

- Licenciada Lengua y Literatura - Universidad Nacional Federico Villarreal
- Licenciada en Educación - Universidad Peruana Cayetano Heredia
- Segunda Especialidad en Problemas del Aprendizaje por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos
- Segunda Especialidad en Educación Primaria por la Universidad Nacional Federico Villarreal.

Además, es investigadora calificada por el Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica (CONCYTEC), órgano rector del Sistema Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica (SINACYT), registrada con el código [P0066845](#). Sus obras científicas e investigaciones se encuentran registradas en el Repositorio Nacional Digital de Ciencia, Tecnología e Innovación, denominado [ALICIA](#) (Acceso Libre a la Información Científica), verificable a través del Open Researcher and Contributor ID (ORCID): <https://orcid.org/0000-0001-5363-198X>

Depósito Legal N°: 202303654

ISBN: 978-612-49271-8-8



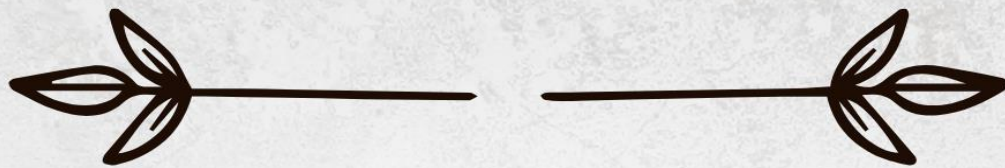
Editorial Mar Caribe

www.editorialmarcaribe.es

Jr. Leoncio Prado, 1355. Magdalena del Mar, Lima-Perú

RUC: 15605646601

Contacto: +51932557744 / +51932604538 / contacto@editorialmarcaribe.es



LA FILOSOFÍA COMO HISTORIA DE LAS IDEAS Y DEL DESARROLLO DE LA CONCIENCIA

Libro de Investigación