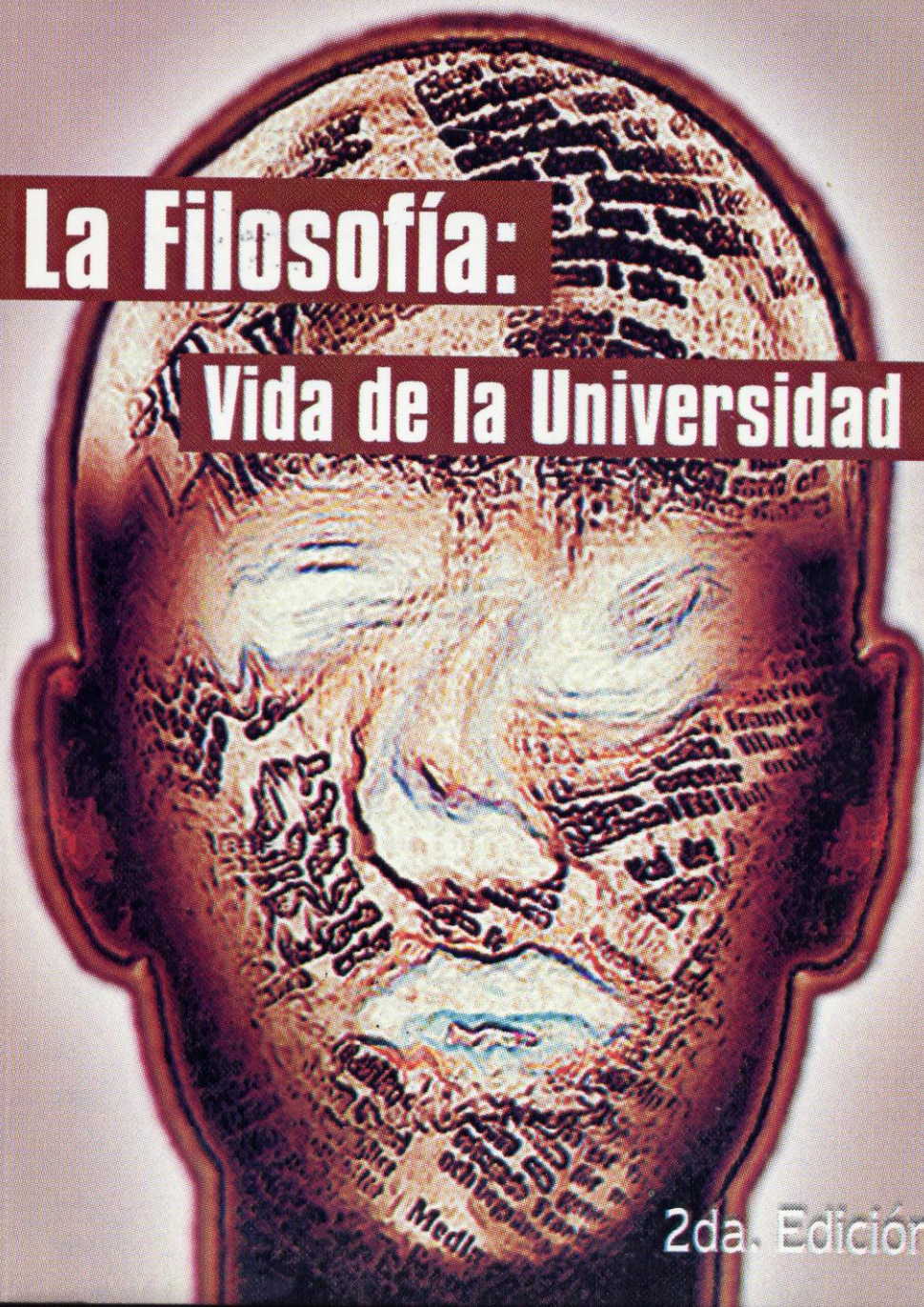


Ramón R. Abarca Fernández

La Filosofía:

Vida de la Universidad



2da. Edición

La Filosofía: Vida de la Universidad

Ramón R. Abarca Fernández

2da. Edición

Arequipa - 2002

CONTENIDOS GENERALES Y ESPECÍFICOS

0. Introducción.
1. Filosofía como Concepción.
 - 1.1. Origen.
 - 1.2. La filosofía y su significación.
 - 1.3. Disciplinas filosóficas.
2. Conocimiento y sentimiento humano.
 - 2.1. Conocimiento y objeto de los sentidos.
 - 2.2. Memoria imaginativa e inventiva.
 - 2.3. Facultad del sentimiento.
 - 2.4. Sensibilidad y Espíritu humano.
 - 2.4.1. Subjetividad.
 - 2.4.2. Universalidad.
 - 2.4.3. Totalidad.
 - 2.4.4. Capacidad del Lenguaje.
3. Conocimiento intelectual y Universidad.
 - 3.1. Percepción y apercepción.
 - 3.2. Operaciones para la apercepción.
 - 3.2.1. Definición.
 - 3.2.2. División.
 - 3.3. El entendimiento.
4. Corrientes que creen explicar el conocimiento.
 - 4.1. Empirismo y racionalismo.
 - 4.2. La Ilustración y Kant.
 - 4.3. El idealismo y el Materialismo dialéctico.
 - 4.4. La fenomenología y algunas precisiones.
5. Estructura y proceso del conocimiento.
 - 5.1. Cómo explica Kant el conocimiento.
 - 5.2. Cómo explica Tomás de Aquino el conocimiento.
 - 5.3. El proceso del conocimiento.
 - 5.3.1. El método y el concepto.
 - 5.3.2. Instrumentos científicos.
 - 5.3.2.1. Ley.
 - 5.3.2.2. Teoría.
 - 5.3.3. Tipos de razonamiento.
 - 5.3.3.1. Razonamiento deductivo.
 - 5.3.3.2. Razonamiento Inductivo (¿?)
6. Objeto de la filosofía.
 - 6.1. El Ser o realidad en conjunto.
 - 6.1.1. Esencia.
 - 6.1.2. Existencia.
 - 6.2. Problema de los universales.
7. Problemas de la filosofía.
 - 7.1. Problema antropológico.
 - 7.2. El problema de Dios.
 - 7.3. El problema ético.

- 7.4. El problema del conocimiento y los valores.
 - 8. Dimensiones y horizontes filosóficos.
 - 8.1. Dimensión de la vida humana.
 - 8.2. Dimensión cultural, antropológica y axiológica.
 - 8.3. Epistemológica.
 - 8.4. Criticidad y temporalidad.
 - 8.5. Realidad y praxis.
 - 8.6. Autenticidad.
 - 9. El hombre y la filosofía.
 - 9.1. Visión filosófica del hombre: tendencias ? .
 - 9.2. El hombre y su libertad.
 - 9.3. La filosofía en el tiempo.
 - 9.4. Objeto de las principales corrientes filosóficas.
 - 9.5. El futuro de la filosofía.
 - 10. Pensamiento filosófico actual.
 - 10.1. Orientaciones fenomenológicas y existencialistas.
 - 10.1.1. El método fenomenológico.
 - 10.1.2. El existencialismo.
 - 10.1.3. Hermenéutica.
 - 10.2. Filosofía analítica.
 - 10.2.1. El positivismo.
 - 10.2.2. Wittgenstein I.
 - 10.2.3. El neopositivismo del Círculo de Viena.
 - 10.2.3.1. El criterio de sentido.
 - 10.2.3.2. Círculo de Viena: filosofía analítica.
 - 10.2.4. El racionalismo crítico.
 - 10.2.5. Wittgenstein II.
 - 10.3. Neomarxismo y los filósofos nuevos.
 - 10.4. Posturas particulares.
 - 10.4.1. Reconstrucción dialógica.
 - 10.4.2. Pragmática universal.
 - 10.4.3. Hermenéutica trascendental.
 - 10.4.4. Crítica lingüística universal.
- BIBLIOGRAFÍA.

INTRODUCCIÓN

Nuestro cometido es exponer algunos de los problemas más importantes de la filosofía en la vida universitaria: ¿Qué es lo que hace que una institución sea o no universitaria? ¿Es la ley o un decreto quien la convierte en tal? ¿Cuáles son los elementos que distinguen a una institución universitaria de aquellas entidades que cumplen funciones parecidas o semejantes? Y, ¿Por qué son semejantes o parecidas tales funciones, si se realizan en unas aulas con profesores y estudiantes?.

Estas y otras tantas cuestiones que se irán perfilando paso a paso son las que motivan este trabajo. Por ello, la exposición tiende a concebirse en forma sistematizada y proporcionar una perspectiva global de la temática principal de la filosofía que podemos sintetizarla como definición de filosofía, realidad, universidad, conocimiento, hombre, ética y Dios. En torno a estos conceptos básicos se agrupan las otras consideraciones filosóficas.

El texto pretende orientar el descubrimiento de la filosofía en la vida universitaria y presentarse como material útil para encausar la discusión filosófica a fin de ahondar en temas concretos o reunir conexiones transversales.

El trabajo incluye algunas citas de filósofos que permiten la apertura de la discusión y clarificación de ideas con el intento de completar la reflexión filosófica. Ciertamente que no es un trabajo acabado, ni la última palabra, pero sí busca lograr un nivel de reflexión sobre los grandes problemas filosóficos de la vida.

La pregunta: ¿qué es la filosofía? y ¿qué la universidad?, analizadas críticamente, nos revelan una serie de caracteres que distinguen a la filosofía de las demás formas de conocimiento y especialmente de las ciencias naturales y que encausan una mejor visión del profesional en formación.

Si nos preguntamos ¿qué es la física, qué es la historia, o qué la matemática?, notaremos que no son la física ni la historia ni la matemática las que responderán a la pregunta para qué sirve la filosofía o qué es la filosofía y menos qué es la universidad?.

Determinar lo que la filosofía es, resulta una tarea que compete a la misma filosofía, y consecuentemente a la universidad. Las ciencias son incapaces de determinar lo que ellas son. Estudian ciertos objetos determinados, pero ellas no pueden decirnos qué son y cuáles son sus límites. En cambio, la filosofía, además de estudiar un conjunto determinado de objetos, puede, sin extralimitarse en sus funciones, decirnos en qué consiste y cuáles son sus límites.

Si interrogamos a un grupo de químicos sobre lo que es la química, obtendremos (salvo pequeñas variantes) una respuesta uniforme. Pero, si preguntamos a un grupo de filósofos: ¿Qué es la filosofía?, difícilmente se nos darán dos respuestas semejantes. Y, no sólo no se pondrán de acuerdo los filósofos sobre lo que es o lo que debe ser la filosofía, sino que también disputarán sobre lo que la filosofía ha sido. Y es que responder a tal interrogante implica la respuesta a un sinnúmero de problemas, porque en esta disciplina - y he aquí otro acto peculiar de la filosofía - los problemas se implican unos a otros sin poder determinar cuál es anterior a cuál, y ello a veces alimenta el que algunos "llamados" académicos anulen el papel y la perspectiva de la filosofía en el claustro universitario.

La filosofía no tolera supuestos; ésta es su característica esencial. Tiene la independencia más absoluta; ella misma se fija su contenido, sus límites, sus problemas y sus posibilidades; por eso la vida propiamente universitaria es tal. La actitud primordial de todo filósofo es: renunciar a cualquier prejuicio, ser capaz de analizar los cimientos sobre los cuales se asientan todas nuestras creencias, y no contento con ello, tratar de ver si hay algo bajo esos cimientos.

La Filosofía no puede ser definida, y ello motiva que se pierda el sentido de universidad. Definir es reducir una realidad determinada a conceptos. Y la filosofía se resiste a ser reducida a conceptos; porque la filosofía no es el mero conocimiento racional de algo. Es más bien una actitud espiritual, una manera de ser, una actitud frente al mundo. Por lo que, más que de filosofía debemos hablar de filosofar. El filósofo es tal en tanto filosofa y no en tanto "sabe" filosofía; la filosofía se "vive".

La filosofía no se enseña, pero la filosofía sí se aprende. Aprender filosofía no es aprender lo que dijo Fulano o Mengano, por más ilustre que sea. Aprender filosofía es aprender a filosofar; es aprender a estar frente al mundo en actitud resuelta y valiente, a interrogarle, a tratar de descubrir sus secretos sin conformarse con las soluciones que ofrecen la ciencia y la religión. En suma, es hacer universidad. No es que la filosofía sea contraria a la ciencia o a la religión, sino que está en plano distinto. La ciencia y la religión tienen límites impuestos desde fuera; la filosofía no tiene límites, porque los que se impone a sí misma son siempre provisorios.

Por ello Fichte afirmó que "la filosofía que se escoge depende del hombre que se es". El ser filósofo implica una manera de ser hombre. Y tener tal o cual posición frente a un problema filosófico determinado quiere decir ser hombre de tal o cual manera.

La ciencia recorta, (de la realidad única e indivisible), un aspecto determinado de la misma para someterlo a estudio, y al hacer esto recorta el papel de la universidad; su primer momento es parcelarla y luego cerrar los ojos a todos los otros aspectos que no le interesan. En la filosofía sucede lo contrario, conserva la integridad de la realidad, pues la estudia en su totalidad y no en determinados aspectos.

1. FILOSOFÍA COMO CONCEPCIÓN

Al finalizar el estudio de la unidad, el lector estará en posibilidad de:

1. Indicar, proponer y apreciar cómo se origina la filosofía
2. Estructurar, jerarquizar e ilustrar las disciplinas filosóficas

1.1. ORIGEN

Hace aproximadamente dos mil setecientos años que la filosofía encontró sus inicios; pero antes de ella existió una forma de pensar pre-filosófica: el pensamiento mítico, o sobre los mitos. Las orientaciones míticas pretendían explicar el origen del mundo (cosmogonía) y a los dioses (teogonías). Inicialmente la filosofía estuvo mezclada con la mitología y con la cosmogonía; lo cual ha llevado a preguntarse si la filosofía griega carece de antecedentes o no.

Lo peculiar de las mitologías era su carácter imaginario, intuitivo, irracional. El mito era la seudosolución (una solución falsa), anterior a la filosofía y, a los grandes enigmas filosóficos que planteaba el universo (del latín *unus versus*). El pueblo recibía irreflexiva y crédulamente las enseñanzas míticas en forma irreflexiva y crédula. Los primeros filósofos vieron el nacimiento de la filosofía como el paso del mito al logos (λογος) que en griego significa: razón, palabra, ciencia, es decir, el paso de un saber irracional a un saber lógico, de un saber impuesto a un saber que daba razones y demostraciones. Según Karl Popper (1902-), nuestro saber a través de la ciencia nunca es de carácter absoluto, es un saber conjetural, crítico, un retículo de hipótesis, una trama de suposiciones; lo que nos hace ver que los mismos enunciados empíricos en sí mismos no son verificables.

La historia del pensamiento griego (el primer gran pensamiento filosófico, universitario) puede entenderse como el proceso de la progresiva racionalización de la concepción sentimental-religiosa del mundo implícita en los mitos.

Aristóteles (384-322 a.C.) contrapuso la filosofía al mito; pues, en el mito, todavía no se da el logos, es decir, no se dan razones de lo que se afirma. El concepto de logos será un concepto muy importante en toda la cultura griega y universitaria.

De todas maneras, hemos de afirmar que una cosa es el origen histórico de la filosofía y otra muy distinta el origen intemporal, es decir, aquellas condiciones que en toda época hacen surgir la preocupación filosófica.

El origen de la filosofía es múltiple: el asombro, la duda y la conmoción del hombre. Asombro, porque ya Platón (427-347 a.C.) afirmaba: que nuestros ojos nos "hacen ser partícipes del espectáculo de las estrellas, del sol y de la bóveda celeste". Y Aristóteles sostenía: "la admiración es lo que impulsa a los hombres a filosofar". El filosofar es como un despertar de la vinculación a las necesidades de la vida; y, este despertar tiene lugar cuando se mira desinteresadamente las cosas, el cielo y el mundo.

Pero, una vez que he satisfecho mi asombro y admiración con el conocimiento de lo que existe, pronto se anuncia la duda; pues las percepciones sensibles están condicionadas por nuestros propios órganos sensoriales que son engañosos, o, en todo caso, no concordantes con lo que existe fuera de mí independientemente de que sea percibido o exista en sí.

Y sobre el tercer aspecto o conmoción del hombre, el estoico Epicteto (siglo I de nuestra era) decía: "el origen de la filosofía es el percatarse de la propia debilidad e impotencia". ¿Cómo salir de la impotencia? La respuesta de Epicuro fue: considerando todo lo que no está en mi poder como indiferente para mí en su necesidad, y, por el contrario, poniendo en claro y en libertad por medio del pensamiento lo que reside en mí, a saber, la forma y el contenido de mis representaciones.

La fundamental actitud filosófica tiene su raíz en:

1º el estado de turbación producido por la ausencia de comunicación,

2º en el afán de una comunicación auténtica, y

3º en la posibilidad de una lucha amorosa que vincule en sus profundidades el yo con el yo.

El origen de la filosofía está realmente en la admiración, en la duda, en la experiencia de las situaciones límite; pero, (encerrado todo esto en sí), en la voluntad de la comunicación propiamente tal. Así se muestra desde un principio, ya en el hecho de que toda filosofía impulsa a la comunicación que, se expresa, o quisiera ser oída, ya en el hecho de que su esencia es la co-participación misma y ésta es insoluble al ser verbal. Únicamente en la comunicación se alcanza el fin de la filosofía; pues, en tal fin que está fundado (en último término) el sentido de todos los fines: el interiorizarse del ser, la claridad del amor, la plenitud del reposo.

La idea de φύσις o naturaleza, la idea de ἀρχή o principio, la idea fundamental de consistencia, (que llevará al concepto de ὄν o ente), luego los conceptos de εἶδος o idea, y finalmente los de οὐσία o sustancia y de esencia (το τι εἶναι) se van sucediendo o coexisten en los comienzos de la filosofía. Todo esto induce a Julián Marías a definir la filosofía "como la visión responsable".

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; por consiguiente, la filosofía sólo pudo surgir entre los griegos. Pues la visión (νοῦς) y la razón (λόγος) son los instrumentos que permiten al hombre griego iniciar esa audaz y peligrosa operación. La primera consecuencia será: el descubrimiento de ciertas estructuras de lo real y las respuestas logradas a las preguntas con las que se enfrenta la filosofía. ¿Qué es?, ¿Qué es "de verdad" o "en el fondo"?, ¿Qué es todo esto?.

Otros señalan que hay influencias "orientales", por ejemplo, egipcias. Finalmente, algunos, finalmente, indican que en la China y especialmente en la India hubo especulaciones que (sin restricciones) merecen el nombre de filosóficas.

Cualquiera que sea la posición que se adopte, debemos reconocer que los sentidos que ha tenido el término "filosofía" alcanzaron su madurez sólo en Grecia. Por tal motivo, nos atenemos primordialmente a la tradición occidental que se inicia en la cultura griega.

Si bien el diseño de estudios planteado por Platón en el libro VII de la República no fue aplicado en ningún Estado, no podemos olvidar que la filosofía fue el cordón umbilical entre la Universidad medieval (centro de estudios facultativos) y las escuelas públicas abiertas en Pérgamo, Alejandría, Antioquía y Atenas, entre otros. Pero el único ejemplo que presenta alguna afinidad con las universidades medievales es la Escuela superior cristiana de Constantinopla, en la que el célebre retórico griego Libanio (314-391) enseñó retórica a san Juan Crisóstomo (347-407) y Temistio (315-390); en el 425 fue transformada por Teodosio II (401-450) en escuela de Estado, con 31 profesores griegos y latinos (20 gramáticos, ocho retóricos, un filósofo y dos juristas).

1.2. LA FILOSOFÍA Y SU SIGNIFICACIÓN

Acertadamente se ha señalado que mientras preguntar: "¿qué es la física?" no es formular una pregunta perteneciente a la ciencia, sino previa a ella; en cambio, preguntar: "¿qué es la filosofía?" es formular una pregunta eminentemente filosófica. Además, observamos que durante largo tiempo la filosofía fue concebida como la teoría del pensamiento y la ciencia del pensar. Sin embargo, su rasgo básico fue y es: la especulación. El término filosofía es una voz doble, compuesta de dos voces de origen griego (φιλεῖν: amar, aspirar, y σοφία: sabiduría).

El vocablo filosofía significa "amor a la filosofía" o, más exactamente, "aspiración a la obtención de la sabiduría". Antes de emplearse el sustantivo "filosofía" se usó el verbo "filosofar" y el nombre "filósofo".

Heráclito de Efeso fue el primero en utilizar la palabra "filosofar", aunque en la forma de verbo, al decir: "conviene que los hombres filosofen, es decir, que sepan de muchas cosas". Y de conformidad con la

tradición, fue Pitágoras quien dio a la palabra su significado conceptual, al llamarse a sí mismo "filósofo". Pero, no sólo se discute la autenticidad de la afirmación, sino y principalmente, si en el contexto "filósofo" significa lo mismo para Sócrates y Aristóteles.

Según Platón y Aristóteles la filosofía nace de la admiración y la extrañeza; pero, mientras para el primero es el saber que, al extrañarse de las contradicciones de las apariencias, llega a la visión de lo que verdaderamente es, las ideas; para el segundo, la función de la filosofía es la investigación de las causas y principios de las cosas.

En opinión de Aristóteles, el filósofo posee "la totalidad del saber en la medida de lo posible sin tener la conciencia de cada objeto en particular". La filosofía conoce por conocer; es la más elevada y a la vez la más inútil de todas las ciencias, porque se esfuerza por conocer lo cognoscible por excelencia, es decir, los principios y causas y, en última instancia, el principio de los principios, la causa última o Dios.

Dentro del contexto histórico, la filosofía ha tenido muchos sentidos, según las inclinaciones particulares de los filósofos. La filosofía es llamada por Aristóteles teología, en cuanto metafísica o filosofía primera; es la ciencia del ente en cuanto ente, la ciencia de aquello que puede llamarse con toda propiedad la Verdad. Algunas de las acepciones más generalizadas son las siguientes: "la filosofía es la ciencia de las cosas humanas y divinas", "la filosofía es el estudio del ser en tanto que ser", "la filosofía es el esfuerzo reflexivo por alcanzar la felicidad", "la filosofía es el saber de todo saber, la ciencia de todas las ciencias, la ciencia universal", "la filosofía es aquella concentración mediante la cual el hombre llega a ser él mismo, al hacerse partícipe de la realidad", etc.

Tales nociones son apropiadas más para la concepción tenida por los antiguos griegos, los filósofos renacentistas y los de la época moderna, no así para que la acepción tenida durante la Edad Media. En la Edad Media, la filosofía estuvo subordinada a la teología (que según los escolásticos era la "ciencia de Dios") y se orientó fundamentalmente hacia la reflexión sobre las cosas de la naturaleza y de la vida humana, confundiendo con lo que posteriormente serían las ciencias naturales. En nuestra época, la filosofía pierde parcelas de conocimiento a medida que las ciencias van tomando cuerpo y se han desarrollando en numerosas especialidades. Pero aún así, siempre queda - y probablemente quedará - un margen para especular y razonar sobre el sentido de la vida y del universo; y, sobre ese margen, el pensamiento filosófico seguirá vigente.

La filosofía es la ciencia que no se deja encasillar en ningún sector parcial de lo cognoscible, sino que cuestiona todo y lo analiza en todo aquello que importa al hombre en cuanto hombre.

La filosofía empezó preguntándose: ¿Qué existe?, ante las muchas clases de entes: las cosas del mundo, las formas de lo inanimado y de lo viviente, muchas cosas, sin término, que van y vienen. Pero ¿qué es el ser propiamente tal, es decir, el ser que lo contiene todo, que está en la base de todo, del cual brota todo lo que existe?

La respuesta fue múltiple, para Tales de Milito (entre el siglo VII y el VI a.C.) el agua, para otros el aire, para Heráclito (siglo V a.C.) el fuego, para Anaximandro (610-546 a.C.) lo indeterminado, para Anaxímenes (siglo VI a.C.) el aire, para Leucipo (siglo V a.C. que según Diógenes Laercio es el "primero que admitió los átomos como principios de las cosas") y Demócrito (354-283 a.C.) la materia, los átomos, o bien, para otros la vida es el primer ser, del cual, todo lo que carece de vida, representa sólo una degradación.

Hace milenios de años, los filósofos de China, la India y Occidente dijeron algo que es igual en todas partes y a través de todos los tiempos, aunque comunicado de muchas maneras. El hombre puede superar la separación del sujeto y el objeto en una plena identificación de estos dos términos, con separación de toda objetividad y extinción del yo. En ella se abre el verdadero ser y al despertar queda la conciencia de algo, de una significación muy profunda e inagotable.

Por aquel entonces se consideraba como filósofos a sabios, sofistas, historiadores, físicos y fisiólogos; las diferencias entre ellos obedecían al contenido de las cosas que estudiaban: los historiadores estudiaban hechos (y no sólo hechos "históricos"); los físicos y fisiólogos estudiaban el elemento o elementos últimos de que se suponía estaba compuesta la Naturaleza.

La concepción de la filosofía como una búsqueda de la sabiduría por ella misma, concluye en una explicación del mundo que utiliza un método racional-especulativo, coincida o no con la mitología. Desde entonces, el término "filosofía" frecuentemente ha servido como expresión de ese permanente "buscar la filosofía".

Entre los filósofos posteriores se dan diferentes interpretaciones; así, por ejemplo:

Para Francisco Bacon (1561-1626), la filosofía es el conocimiento de las cosas por sus principios inmutables y no por sus fenómenos transitorios; es la ciencia de las formas o esencias y comprende en su seno la investigación de la Naturaleza y de sus diversas causas.

René Descartes (1596-1650) concibe la filosofía como el saber que averigua los principios de todas las ciencias y, en cuanto filosofía primera o metafísica, se ocupa de la dilucidación de las verdades últimas y, en particular, de Dios. A partir de él, la filosofía se va haciendo cada vez más pronunciadamente crítica.

Otros como John Locke (1632-1704), Jorge Berkeley (1685-1753) y David Hume (1711-1776) consideran a la filosofía como crítica de las ideas abstractas y como reflexión crítica sobre la experiencia.

Para Emmanuel Kant (1724-1804) la filosofía es un conocimiento racional por principios, pero ello exige una previa delimitación de las posibilidades de la razón y, por lo tanto, una crítica a la misma como prolegómeno al sistema de la filosofía trascendental.

Para los filósofos idealistas alemanes, la filosofía es el sistema del saber absoluto, desde Johann Fichte (1762-1814) que la concibe como la ciencia de la construcción y deducción de la realidad que nace del Yo puro como libertad, hasta Jorge Hegel (1770-1831), que la define como la consideración pensante de las cosas y que la identifica con el Espíritu absoluto que en el estado manifiesta su completo autodesarrollo.

Para Arthur Schopenhauer (1788-1860) la filosofía es la ciencia del principio de razón como fundamento de todos los demás saberes, y como la autorreflexión de la voluntad.

Para el positivismo es un compendio general de los resultados de la ciencia y el filósofo es "un especialista en generalidades"; pues sustenta la "filosofía del hecho", la filosofía científica con su método de investigación, que no se cuida de los inútiles razonamientos sobre la naturaleza del ser y las primeras razones; es indagadora analítica no tanto de las causas como de las "condiciones" y de la génesis de los fenómenos, para determinar las leyes, entendidas como condiciones constantes de su acontecer.

Para Edmund Husserl (1859-1938) la filosofía es, en sí misma, una ciencia rigurosa que lleva a la fenomenología como disciplina filosófica fundamental.

Para Ludwig Wittgenstein (1889-1951) y muchos positivistas lógicos, la filosofía no es un saber con contenido, sino un conjunto de actos; no es conocimiento, sino una actividad. La filosofía sería una "aclaración" y sobre todo una "aclaración del lenguaje" para el descubrimiento de pseudo problemas.

Para Bergson (1859-1941), la filosofía tiene un contenido: el que se da a la intuición una vez rasgado el velo de la mecanización que la espacialización del tiempo impone a la realidad: la filosofía utilizaría como instrumento la ciencia, pero se aproximaría más bien al arte.

La misión de la filosofía no consiste en solucionar problemas sino en tratar de despejar falsas obsesiones: en el fondo, la filosofía es una purificación intelectual.

Lo importante es que la reflexión, sobre las diferentes actitudes ante el problema de la filosofía, ha permitido que se vaya cobrando una creciente conciencia del problema mismo. Esta conciencia se ha manifestado especialmente en las investigaciones de Wilhelm Dilthey (1833-1911) quien se ha esforzado por dilucidar lo que ha llamado "filosofía de la filosofía"; merced a esto y otros intentos se ha llegado a erigir, aunque todavía imperfectamente, una verdadera teoría filosófica de la filosofía, teoría que tiene su justificación en el hecho de que la filosofía nunca es, por principio, una totalidad acabada sino una totalidad posible.

Hoy, debemos advertir que lo que se ha perdido es: el sentido filosófico, mientras la filosofía propia, (con

todas sus posibilidades), está ahí; la mayor parte de los quienes se ocupan de la filosofía dedican sus esfuerzos a proclamar su extinción, a declarar que es algo pasado, que no tiene sentido sus problemas, que a lo sumo puede ocuparse de algunas cuestiones muy limitadas, marginales, y que no responden a lo que, desde sus comienzos, ha sido asunto de la filosofía. Es decir, renuncian a los problemas, a las preguntas que la filosofía debe hacerse, independientemente de que puedan o no tener respuesta.

Algunos cultivadores actuales de la filosofía actuales declaran que no pueden tenerla. Y es que, especialmente esto último se da, porque se ha perdido la visión de "universidad"; consciente o inconscientemente nos hemos olvidado o queremos hacerlo. Pareciera que hoy el vocablo "universidad" es sólo un término hueco, carente de significado, porque en sus aulas se va perdiendo el sentido de la vida, al imponerse lo puramente mecánico o cuántico debido a condiciones utilitarias.

Queremos olvidarnos o ya lo hemos hecho de que "universidad" procede de dos vocablos latinos "unus" = uno y "versus" = hacia, es decir, hacia la unidad. Según J.D. García Bacca "la universidad es, pues, una institución de unidad" (Universidad y Universalidad" en La Universidad en el siglo XX, Lima, 1951).

Es cierto que la universidad nació en la Edad Media, pero sus antecedentes bien pueden ser las famosas instituciones griegas como la Academia Platónica griega o la academia platónica llamada Careggiana surgida en Montecchio 1462, el liceo de Aristóteles, la escuela de Pitágoras, la Stoa de Zenón, que reunían "a quienes buscaban la verdad y a quienes la enseñaban", según nos recuerda Raúl Estuardo Cornejo (Revista de la Universidad Nacional san Luis Gonzaga de Ica, N° 2, 1963).

Igualmente Karl Jaspers (1883-1969) trae a la mente que "el sentido originario de la universitas, como comunidad de docentes y alumnos es tan importante como el sentido de la unidad de todas las ciencias". Pero, hoy, en muchas de nuestras universidades, sólo encontramos islas o islotes infranqueables que se denominan "científicas".

Por tal motivo, encontramos que es muy elocuente el pensamiento de Antonio Rosmini (1797-1855) cuando afirma que para restaurar la sociedad, es menester primero restaurar la filosofía, y consecuentemente, añadimos, restaurar la universidad para servir mejor a la sociedad.

1.3. DISCIPLINAS FILOSÓFICAS

Aproximar una división de la filosofía es complicado, dado que es un saber que se presenta a sí mismo como orgánico y unitario. De todos modos algunos filósofos han intentado la división, entre ellos Aristóteles y Bacon. La división de la filosofía en diferentes disciplinas no es propia de todos los sistemas. Es difícil, por ejemplo, exponer la filosofía de Platón o de San Agustín como si estuviera constituida por diversas partes.

En cambio, la división es clara en Aristóteles o Hegel; la división y el hecho de que se la encuentre con nitidez dependen, en gran parte, dependen del filósofo en cuestión. De hecho sólo en Aristóteles aparecieron las divisiones que fueron tan influyentes en el curso de la filosofía occidental. Su sistema filosófico es el marco de una enciclopedia del saber de su tiempo; desde él se constituyen como disciplinas la lógica, la ética, la estética (poética), la psicología (doctrina del alma), la filosofía política y la filosofía de la Naturaleza, dominadas todas ellas por la filosofía primera (metafísica).

Según Tomás de Aquino (1225-1274) la filosofía se divide en las siguientes áreas:

- A. A. Las referidas al orden del ente, que la razón encuentra delante de sí, es decir, abarca todo lo concerniente al saber:
 - La gnoseología o teoría del conocimiento que estudia la razón en cuanto descubridora del ser; el término gnoseología no fue utilizado por él.
 - La metafísica general que estudia el ente en cuanto tal, se refiera ya a su estructura interna (ciencia del ser u ontología) ya a su origen primero (ciencia de Dios o teología natural).
 - La metafísica especial referida a los círculos fundamentales de lo creado, dilucidando la naturaleza: Filosofía natural o cosmología y del espíritu, que se nos presenta sólo como alma

humana (filosofía del alma o psicología).

B. B. Las referidas al orden del obrar propiamente como tal, en cuanto es más que saber:

- La lógica, que estudia la rectitud del pensar;
- La ética, que trata de la actividad práctica;
- La filosofía de la religión, que estudia la bondad de la acción interior perfeccionadora del hombre total;
- La filosofía de la cultura.

Se puede decir que hasta fines del siglo XIX, y en particular para los propósitos de la enseñanza, se consideraron como disciplinas filosóficas la lógica, la ética, la gnoseología, epistemología, la ontología, la metafísica, con frecuencia la sociología, la psicología y 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., así como la historia de la filosofía.

Pronto se independizaron varias áreas científicas. Y muchos sostienen, que, por diversas razones, se debería haber eliminado la psicología, la sociología, la metafísica, la lógica, etc. De hecho, las dos primeras se han constituido como disciplinas especiales.

2. CONOCIMIENTO Y SENTIMIENTO HUMANO

Una vez concluido el estudio de la unidad se estará en posibilidad de:

1. Sintetizar, jerarquizar y localizar el objeto de los sentidos.
2. Revisar, esquematizar y establecer el actuar de la imaginación y de la inventiva
3. Reconocer, delimitar y ejecutar la facultad del sentimiento y la sensibilidad del espíritu.
4. Integrar, organizar y constatar cuanto refiere la subjetividad, totalidad y capacidad del lenguaje.

Cuando (al amparo de con una falsa modestia) alguien niega que el conocimiento humano tenga una disposición hacia lo ilimitado y sin fronteras en el sentido teórico-cognoscitivo de la palabra, y cuando ese tal niega la realidad, ya no está en condiciones de justificar lo que afirma sobre la limitación de su conocimiento.

Entonces, cuando se habla sobre del significado de una expresión lingüística, ello se emplea el metalenguaje; así, cuando se formula la pregunta: "¿ qué es hombre?", uno no se refiere a la palabra sino a la cosa; no se habla sobre la palabra en cuestión, sino, por medio de la palabra; no se la explica, sino que se la emplea.

Por tanto, parece evidente que una afirmación universal, y por ello, una ley científica natural en la forma: "Si a x le corresponde el predicado P, quiere decir que a todas las x les corresponde asimismo Q", o bien (escrito con signos lógicos) " $\forall x(P(x) \rightarrow Q(x))$ ", podría rebatirse con un sólo ejemplo en contrario o (como ahora se dice) podría falsearse. Así la afirmación "todos los cisnes son blancos" se demostró falsa cuando se descubrió con el primer cisne negro que se descubrió en Australia.

Con frecuencia, los temas de la teoría del conocimiento hoy aparecen hoy, con frecuencia, bajo la forma de filosofía del lenguaje. Esa aplicación al lenguaje es típica de toda la filosofía actual; pues la filosofía arranca de una forma precientífica y cotidiana de experiencia ya que el mundo está siempre abierto a nuestro conocimiento y actuación. La experiencia es vivenciada a través del lenguaje en el cual diferenciamos el cotidiano o natural estar en el mundo expresado cotidianamente y los diferentes lenguajes especializados de las ciencias.

Por ello Hans George Gadamer (1900-) subraya: "Todo conocimiento mundano del hombre se transmite lingüísticamente. Una primera orientación mundana se realiza en el aprendizaje de la lengua. Pero no es eso sólo eso. La capacidad lingüística de nuestro "estar en el mundo" articula en definitiva todo el campo de la experiencia" (Hermeneutik, 1960)

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) con mucha razón hablaba del "juego lingüístico", y W. Stegmüller (1979) manifestaba que: "un 'juego lingüístico' consiste en el caso normal de una secuencia de manifestaciones lingüísticas, en la que entran además una determinada situación externa y las más de las veces también otras acciones"; y Max Müller afirmó que el lenguaje es el producto de una "facultad creadora, que da a cada impresión, cuando penetra por vez primera en el cerebro, una expresión fonética" (Lectures).

Otros autores indican que el discurso humano es siempre, y ante todo, una alocución a uno o varios compañeros que, dado el caso, responden, y, entonces, con lo que en el intercambio de discurso y contradiscurso surge un diálogo, una conversación. Así, pues, las frases, verdaderas o falsas, no están como quien dice en el vacío, sino que se afirman o se discuten (Kamelah-Lorenzen).

Entonces, el conocimiento es un dato primitivo de la realidad, y como tal, indefinible. Originariamente significa el hecho maravilloso de que un ente, el espíritu, no sólo existe entre otros entes, sino que, por así decirlo así, es: transparente para sí mismo, "consciente de sí mismo", está "dentro de sí", y a la vez se dilata y rebasa su propio ámbito, reflejando en sí lo "otro", lo que no es él, y "deviniendo, en cierta manera, todas las cosas", como sustenta Aristóteles.

Con frecuencia utilizamos la palabra conocimiento (y también cognición del vocablo latino "cognitio"):

- 1) En sentido muy amplio, para designar cualquier acto vital en el que el ser intelectual o sensitivo, como sujeto cognoscente, de algún modo se da cuenta de un objeto.
- 2) En sentido más estricto, para señalar que se entiende por conocimiento sólo el juicio verdadero y cierto, es decir, la perfección del conocimiento en la acepción.

En cuanto "acto vital", el conocimiento es, en cuanto "acto vital", una perfección ontológica inmanente en el sujeto, y, sin embargo, en cuanto "darse cuenta" de un "otro", por encima de los límites del sujeto, lleva hacia los objetos; pues, denota un devenir uno (llamado intencional, en oposición al real ser uno) con el objeto.

2.1. CONOCIMIENTO Y OBJETO DE LOS SENTIDOS

Desde el punto de vista óptico, el conocimiento sensorial es todo conocimiento en cuya efectuación intervienen directamente órganos corporales (órganos de los sentidos externos y el cerebro); definido desde el objeto, es la aprehensión de meros fenómenos en oposición al ser y esencia de las cosas.; en realidad, ambas definiciones coinciden, porque el conocimiento vinculado a lo orgánico permanece siempre relativo e, inversamente, el conocimiento no orgánico, intelectual, se refiere necesariamente al ente en cuanto tal.

Debemos distinguir un conocimiento sensorial externo y otro interno, según sea producido por un excitante que afecte a los órganos exteriores (ojos, oídos, etc.) o suscitado por causas psíquicas o excitaciones del órgano central (cerebro) sin influjo actual sobre aquellos.

En el conocimiento sensorial exterior, los órganos de los sentidos sólo recogen un número muy limitado de influencias entre las innumerables que continuamente llegan en tropel desde el mundo corpóreo; la excitación (conducida a los centros cerebrales a través de los nervios) lleva a la determinación de la potencia sensitiva y, mediante la producción de una imagen sensorial, a la consumación del conocimiento mismo (a las sensaciones de la luz, sonido, presión, temperatura, gusto, olfato y dolor, a la percepción de la posición espacial y del movimiento del propio cuerpo por el sentido estático y sinestésico, a las sensaciones orgánicas difusas, como hambre, sed, fatiga).

Los sentidos internos no sólo producen meras representaciones (en oposición a las sensaciones causadas por los estímulos externos), sean imágenes de la memoria o representaciones de la fantasía libremente formadas, sino que también tienen su insustituible importancia para la formación de las imágenes de la percepción. La escolástica clásica, siguiendo a Aristóteles, distingue cuatro o cinco sentidos internos: la percepción o sentido común, la fantasía, la fuerza imaginativa o estimativa, fuerza de juicio, la memoria.

En la vida animal, el significado del conocimiento sensorial se agota en cuanto incita a modos de obrar esenciales para la vida. En el hombre, en cambio, el conocimiento sensorial (como instrumento de la inteligencia) alcanza su mayor relieve porque: 1º proporciona la mayor parte de material para la formación de los conceptos intelectuales, y, 2º porque aún el pensamiento más abstracto, por naturaleza siempre debe conservar la relación con imágenes sensibles.

Se habla de conocimiento espiritual en oposición a conocimiento sensible (aunque existen gentes que, cuando oyen hablar de espíritu, sólo pueden pensar en fantasmas o en bebidas espirituosas) porque la filosofía no puede renunciar a hablar del espíritu. Con todo, debemos reconocer que el conocimiento humano empieza con la experiencia, aunque no por ello deriva todo él no deriva de la experiencia. Además, Por ello el conocimiento de los animales se limita a la sensibilidad, mientras que en el hombre se da otra clase de conocimiento. Así se distingue el hombre como ser sensible-racional (animal rationale) del animal que es un puro ser sensible. Se habla de conocimiento espiritual en oposición a conocimiento sensible; aunque existen gentes que, cuando oyen hablar de espíritu, sólo pueden pensar en fantasmas o en bebidas espirituosas, la filosofía no puede renunciar a hablar del espíritu.

De ahí que, las ciencias empíricas (en tanto investigan sus respectivas parcelas y muestran unas conexiones descriptivas y motivacionales), se caracterizan por ser:

- a. Empíricas, pues su objeto es una parcela del mundo experimental. Las conexiones descriptivas y

causales que exponen, pueden confirmarse dentro de la parcela en cuestión y no la superan. Al mostrar sus conexiones causales, las ciencias empíricas explican siempre lo empírico por otra cosa empírica.

b. Temáticamente reducidas, porque su tema u objeto se delimita o reduce a un determinado punto de vista u aspecto, mientras que no consideran otros aspectos.

c. Metódicamente abstractas, pues su tema sólo es objeto de investigación en la forma en que el método lo permite; lo que escapa a la intervención de un determinado método, no es tema; por lo que se prescinde o abstrae del mismo.

El objeto del conocimiento sensorial humano son las cualidades sensoriales (colores, sonidos, etc.) propias de cada sentido (las denominadas secundarias), pero en su ordenación espacio-temporal, (las "cualidades sensibles primarias": tamaño, forma, movimiento, etc.).

El objeto inmediato de los cinco sentidos es ponernos en comunicación con el mundo corpóreo; pero no se limita a esto su utilidad, puesto que, excitado nuestro espíritu por las impresiones sensibles, adquiere el conocimiento de cosas incorpóreas. Por lo que, para usar bien los sentidos es necesario aplicar las siguientes reglas:

- 1) El órgano del sentido debe estar sano.
- 2) Es preciso atender a la relación entre el órgano del sentido y los objetos.
- 3) Cada sentido debe ceñirse a su objeto propio: la vista a los colores, el olfato a los olores, etc.; pues un sentido no puede dar testimonio de objetos que no le pertenecen.
- 4) Los sentidos deben auxiliarse unos a otros, y su testimonio acorde es tanto más fidedigno, cuanto es mayor el número de los que empleamos para un mismo objeto.
- 5) No vale el testimonio de los sentidos cuando están en contradicción entre sí; el fallo debe inclinarse hacia aquel que juzga de su objeto más propio y con menos perturbación en el medio.
- 6) No debe admitirse el testimonio de los sentidos cuando está en contradicción con las leyes de la naturaleza.
- 7) No debe admitirse el testimonio de nuestros sentidos cuando está en contradicción con el de los demás.
- 8) Debe sospecharse del testimonio de los sentidos cuando se opone al curso regular de las cosas.
- 9) El testimonio de los sentidos debe limitarse a las relaciones de los objetos con nuestra sensibilidad, sin extenderse a la íntima naturaleza de las cosas.
- 10) Los sentidos deben emplearse sin ninguna prevención.
- 11) Para perfeccionar los sentidos es necesario educarlos, con mucho ejercicio, y bien dirigido.

Entonces, dando una ojeada a la clásica doctrina del conocimiento sensorial, podemos distinguir entre sensibilidad externa e interna.

La externa comprende los cinco sentidos corporales (vista, oído, olfato, gusto y tacto), que naturalmente se pueden diferenciar entre sí. Pero, de lo que tratamos es de una acción exterior escogida de una manera típica por el ser sensible; pues resulta fascinante todo cuanto físicos, fisiólogos, químicos y también sicólogos y sociólogos pueden decir de tales conexiones empíricas. Por mucho que el filósofo admire a gente inteligente y aplicada, sabe una cosa con certeza: que ninguna de tales ciencias empíricas podrá jamás explicar qué es propiamente el conocimiento.

G. Prauss (1974) estudiando a Kant afirmaba: "Por muy lejos que una ciencia empírica, y en especial la física y la

fisiología, puedan seguir a esa afección empírica y explicarla exactamente dentro de la estrecha conexión de acción, resistencia y efecto, en la misma medida nada aportará a la explicación del proceso en sí como efecto último de tal acción. Y exactamente en la misma medida pueden postergarse sus resultados, por importantes que puedan ser bajo otro aspecto, con vistas a la explicación de ese proceso" (Kant und das Problem der Dinge an sich).

El conocimiento no es una cosa experimentable entre otras cosas experimentables. De ninguna manera el conocimiento surge de la suma de unas conexiones físico--empíricas. El conocimiento no es algo empírico ni puede explicarse desde tales conexiones. El conocimiento es una condición no empírica de lo empírico.

Entre acción (física) y efecto (sensible) existe una diferencia de principio que no puede explicarse por una conexión efectiva físico-empírica; por eso, a los seres irracionales y al hombre los llamamos "animales" o seres sensibles porque presentan la sensibilidad como una determinación.

La teoría clásica del conocimiento contraponen los sentidos exteriores a los sentidos internos o sensibilidad interna, advirtiendo que aquí se trata de sentidos, que en virtud de la sensibilidad corresponden tanto al hombre como al animal. Se trata de la interioridad sensible del ser sensible, cuyo carácter no es espiritual, aunque las expresiones con que esa sensibilidad interna se describe a menudo se aplican de forma equivalente a lo espiritual. Tales sentidos internos son:

- 1) El sentido común: que es considerado como la raíz de la sensibilidad; percibe los actos de la sensibilidad externa, los distingue y coordina. Con ello se establece una cierta conciencia y reflexibilidad sensible, que hace posible, por ejemplo, que veamos ladrar a un perro.
- 2) La fantasía: es la que capta la imagen de lo observado, es decir, de cuanto le pone al frente los sentidos externos.
- 3) La fuerza imaginativa o estimativa: que está en condiciones de asumir y conservar lo percibido. Se habla por de ello como de un tesoro de formas recibidas a través de la sensibilidad y que, en ausencia de las cosas, se pueden actualizar y representar.
- 4) La fuerza de juicio: posibilita que el ser sensible estime y valore lo percibido como provechoso o nocivo; tal es el caso de la oveja que ve al ver venir al lobo, y huye. Por tanto, de la fuerza de juicio deriva la posibilidad de una deducción sensible ("aprendizaje").
- 5) La memoria: se trata aquí de que el ser sensible puede conservar las estimaciones judicativas realizadas y, si fuere necesario, actualizarlas.

Suponíase que las posibilidades de los sentidos internos estaban fijadas en los animales por medio de los instintos más que en el hombre. A este respecto nos contentaremos con trazar un breve compendio de la teoría clásica. A partir aproximadamente del siglo XVII, aproximadamente, en las modernas ciencias particulares se fue imponiendo la tendencia de sustituir este planteamiento filosófico del sentido por unas teorías empíricas. La teoría de las asociaciones, fundada por John Locke (1632-1704) y David Hume (1711-1776), constituye uno de los primeros ejemplos. La moderna psicología empírica se ha apropiado de la temática logrando una notable caracterización diferencial en sus teorías de la memoria y aprendizaje.

De todos modos, filosóficamente se nos ofrece aquí una referencia importante: en principio, las teorías empíricas no pueden afirmar nada acerca de la naturaleza no empírica del conocimiento, o de la trascendencia. La sensibilidad (externa e interna) como tal ya contiene una relación trascendental no empírica, que escapa a la teoría empírica, pues no se puede concebir como una relación efectiva físico-empírica.

2.2. MEMORIA IMAGINATIVA E INVENTIVA

Algunos autores reconocen que la imaginación es una facultad o, en general, una actividad mental distinta de la representación y de la memoria, aunque ligada de alguna manera a las dos: a la primera, porque la imaginación suele combinar elementos que previamente han sido fueron previamente representaciones sensibles; a la segunda, porque no podría imaginarse nada sin recordar tales representaciones, o las combinaciones establecidas entre ellas. Esto nos lleva a precisar que la memoria está constituida por: 1) la

conservación y persistencia; 2) la posibilidad de recuerdo.

En rigor, la imaginación es una representación, en el sentido etimológico del vocablo, es decir, una nueva presentación de imágenes; y según Tomás de Aquino representar "significa contener la similitud de la cosa". Tal representación es necesaria con el fin de facilitar diversos modos de ordenación de las "presentaciones"; pues sin las representaciones que hacen posible la imaginación, no sería posible el conocimiento. Según Tomás de Aquino, la imaginación como la sensibilidad está limitada a escoger la semejanza de las cosas, no la esencia.

Entonces la perfección de la memoria imaginativa consiste en que las sensaciones pasadas se nos representan pronta y fielmente. Aquí la belleza no entra para nada; pues la imaginación debe retratar, y la perfección del retratista está en copiar exactamente el original.

La memoria imaginativa es perfectible como todas las facultades humanas; su mejor auxiliar es el orden; regla fundada en un principio ideológico, a saber, que las impresiones se reproducen en nuestro espíritu según el modo con que las hemos recibido, o según el arte con que las hemos coordinado, por medio de la reflexión.

Es necesario acostumbrarnos a ordenar las cosas en la memoria como en un libro de registro; de esta suerte se simplifica lo más complicado, y sin dificultad se retiene lo que de otro modo se olvidaría fácilmente. No todos disponen del tiempo y paciencia necesarios para aprender la mnemónica, cuya utilidad, (para el común de los hombres), es harto problemática; pero todos pueden emplear esos medios de orden que no exigen ningún estudio científico y que se adquieren fácilmente con un poco de cuidado y reflexión.

Para recordar con facilidad y exactitud, conviene ligar los objetos en la memoria con alguna relación: esta puede ser de espacio o lugar, de tiempo, de causalidad, de semejanza, según las cosas que se quiera retener.

A veces la imaginación nos presenta cosas existentes sólo en nuestra cabeza como sucedidas en la realidad; así algunos frecuentemente toman como hechos reales lo que acaban de soñar. Entonces, para evitar las ilusiones de la imaginación, debe recordarse las siguientes reglas:

- 1) El testimonio de la imaginación es poco seguro en un enfermo.
- 2) El testimonio de la imaginación, para ser fidedigno, debe ser claro y constante.
- 3) La imaginación no merece fe, cuando está en oposición con las leyes de la naturaleza.
- 4) Es preciso desconfiar del testimonio de la imaginación, cuando se opone al curso de las cosas.
- 5) El testimonio de la imaginación no merece crédito, cuando se opone al de los demás hombres.
- 6) En caso de duda, para juzgar con acierto el testimonio de la imaginación, debemos consultar a la razón, los sentidos, las leyes de la naturaleza, el curso regular de las cosas, el testimonio de los demás hombres, empleando estos medios con arreglo a las circunstancias del objeto que la imaginación nos representa.

No pocos autores modernos han reconocido que la imaginación es una facultad o una actividad mental distinta de la representación y de la memoria, aunque de alguna manera ligada a las dos: a la primera, porque la imaginación suele combinar elementos que han sido previamente representaciones sensibles; a la segunda, porque sin recordar tales representaciones, o las combinaciones establecidas entre ellas, no podría imaginarse nada.

Según David Hume (1711-1776) "todas las ideas simples pueden ser separadas mediante la imaginación, y pueden ser de nuevo unidas en la forma que le plazca" (Tratado). Entiende que no podría explicarse la operación de la imaginación si ésta no estuviese "guiada por ciertos principios universales, los cuales la hacen, en cierta medida, uniforme consigo misma en todos los momentos y lugares". En otras palabras, la imaginación sería una facultad que opera de un modo regular, a modo de una "suave fuerza". Esta regularidad daría origen a la

creencia. Así, el conocimiento no dependería de que "se pueda imaginar lo que se quiera", pero la posibilidad de "imaginar lo que se quiera" refrendada por la costumbre de imaginar "lo que suele imaginar" haría posible el conocimiento.

Emmanuel Kant (1724-1804) vio en la imaginación "la facultad de las intuiciones incluso sin la presencia del objeto" y la distinguió en *productiva*, que es "el poder de la representación originaria del objeto (exhibitio originaria) y precede a la experiencia", y *reproductora* (exhibitio derivativa) la cual "lleva al espíritu una intuición empírica tenida precedentemente". Consideró que la imaginación hace posible unificar la diversidad de lo dado en la intuición; pues por medio de la imaginación se produce una "síntesis" que aún no da origen al conocimiento, pero sin la cual el conocimiento no es posible. Si se considera las premisas de la deducción trascendental de las categorías, advertimos que la diversidad de lo dado se unifica mediante tres síntesis:

- La de la aprehensión en la intuición;
- La de la reproducción en la imaginación (ligada a la aprehensión en la intuición) hace posible que las apariencias vuelvan a presentarse siguiendo modelos reconocibles;
- La del reconocimiento en el concepto.

Según Kant, el conocimiento no depende de que "se pueda imaginar lo que se quiera", pero la posibilidad de "imaginar lo que se quiera" refrendada por la costumbre de imaginar "lo que se suele imaginar" hace posible el conocimiento.

La imaginación es aquí una actividad "espontánea", la cual no combina libremente representaciones para darles la forma que quiera, sino que las combina según ciertos modelos y Kant las aplica siempre a intuiciones. Por eso la imaginación como "facultad de una síntesis a priori" se llama "imaginación productiva" y no sólo reproductiva.

Algunos filósofos postkantianos dieron rienda suelta a la imaginación. Por ejemplo Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) estimó que el Yo "pone" al no-Yo por medio de la actividad imaginativa. Por supuesto, no se trata de una "pura fantasía", sino de la consecuencia de haber destacado hasta el máximo el carácter espontáneo del Yo en cuanto "facultad de poner". Tampoco se trata de un "poner por imaginación" algo que luego es declarado real; el "poner", el "imaginar" y el "ser real" son para Fichte la misma cosa.

En educación, debemos recordar la crítica que hace Michel Eyquem Montaigne (1533-1592) a quienes, en su tiempo, concebían la educación como el arte de amueblar el cerebro y rellenar la memoria, mostrando cierto desprecio por la facultad del entendimiento.

Así, la inventiva de la imaginación viene a ser la facultad de combinar varias impresiones sensibles, independientemente del modo con que las hayamos recibido; y, consecuentemente, la regla fundamental para dirigir bien la facultad inventiva es: La combinación debe ser la que corresponde al fin a que se destina el producto de la imaginación.

El fin principal de las artes útiles es la utilidad; el de las bellas, es la belleza. A estos fines debe subordinarse la inventiva de la imaginación. Es bueno reunir las dos cosas cuando sea posible; pero nunca debe perderse de vista el fin respectivo.

La inventiva de la imaginación puede ser dirigida por dos principios, la ciencia o el gusto; entendiéndose por ciencia el conocimiento de las leyes de la naturaleza; y por gusto, aquella impresión indefinible que nos torna agradables o ingratos los objetos. Por ello, en toda obra debe distinguirse aquella parte que corresponde a la ciencia de aquella que toca al gusto; en lo primero, es preciso atenerse estrictamente a las leyes de la naturaleza; en lo segundo se debe atender a las inspiraciones de la sensibilidad, con todo, templadas y dirigidas por los consejos de una sana razón. Para lo primero sirven la geometría, la mecánica, y todas las ciencias naturales; para lo segundo aprovecha el estudio de los buenos modelos y el ejercicio de cuanto puede dar cultura y delicadeza a la fantasía y al corazón.

La preferencia por lo científico o lo bello debe resolverse atendiendo a la profesión de cada uno. El ingeniero ha de cuidar principalmente de la ciencia; el pintor de la belleza. Pero la belleza bien entendida no está en

contradicción con las reglas científicas. Jamás será bella una estatua de mármol construida de tal modo que según las reglas de la mecánica no pueda sostenerse en pié, o en otra actitud que le haya querido dar el escultor.

En todas las materias (pero especialmente en las relativas a la imaginación) debe observarse la regla: nadie debe escoger una profesión para la cual no tiene disposiciones naturales; pues la experiencia enseña que hay hombres muy predispuestos para las construcciones mecánicas, así como hay otros incompetentes para entenderlas.

Los extremos, tanto en competencia como en incompetencia, son raros; y entre los extremos hay una inmensa escala, en la cual, los ingenios se hallan distribuidos; no es posible medir los grados de ella con exactitud geométrica; pero una prudente observación puede hacer notar en los casos respectivos, si hay o no disposiciones felices, o cuando menos regulares, para la profesión que se pretende escoger.

En nuestro siglo se ha realizado varios esfuerzos para dilucidar la naturaleza de la imaginación a base de la descripción fenomenológica. Se ha destacado Jean-Paul Sartre (1905-1980) en "La Imaginación". Según él la imagen no es algo "intermedio" entre el objeto y la conciencia. Tampoco es algo que desborda el mundo de los objetos; por el contrario, este mundo desborda las imágenes, en la infinitud de sus posibles "presentaciones", las imágenes. Sartre liga el mundo de la imaginación al mundo del pensamiento y, además, considera que la imaginación está relacionada con la acción (o con la serie de "posibles acciones").

En rigor y en su sentido etimológico, la imaginación es, en rigor, una representación, es decir, una nueva representación de imágenes. Esta representación es indispensable para poder facilitar los diversos modos de orientación de las "representaciones"; sin las representaciones que hacen posible la imaginación, no sería posible el conocimiento.

Algunos han intentado concebir el conocimiento como imitación: La teoría más antigua y simple de la imagen es la que propugnaron los antiguos atomistas. Todas las tentativas posteriores no son más que afinaciones de la teoría atomista. Los atomistas pensaban que constantemente grupos invisibles de átomos de las cosas se desprendían de las cosas constantemente grupos invisibles de átomos, y que tales átomos llegaban al alma a través de los órganos sensoriales. Estos grupos de átomos tendrían el carácter de imágenes.

Otros, con cierta frecuencia, aplicaron la idea de la acuñación o impresión. Así, para Juan Locke (1632-1704) la inteligencia es algo pasivo y vacío por completo (empty cabinet, sheet of blank paper, waxed tablet), en la que se imprime o reproduce algo "desde fuera". Vladimir Lenin (1870-1924) pensó que la realidad objetiva queda "copiada, fotografiada y reproducida" en nosotros.

En definitiva, la referencia a la acuñación (tomada de la acuñación de la moneda) y a la fotografía muestra que tales teorías de la imagen siempre entienden el conocimiento siempre como una relación físico-empírica. Consideran que llega "de fuera" una acción empírica llega "de fuera" y que, sobre la base de una resistencia "interna", también empírica, logra un efecto empírico, que se integra como imagen (copia, acuñación, fotografía). Y debido a semejante modelo empírico, sabemos por qué el problema del conocimiento siempre ha fracasado. Por lo que, a los defensores de la teoría de la imagen, fácilmente se les podría poner un brete preguntándoles: ¿de hecho, cómo se ve esa imagen (copia, fotografía, acuñación)?, Ya que la visión como tal evidentemente no es ni la imagen ni la imitación.

Edmund Husserl (1859-1938) ha expresado con gran agudeza esa inviabilidad (aporía) de la teoría de la imagen: "la imagen como una pieza real sería en la percepción psicológico-real a su vez algo real (empírico), algo real que para otra cosa funcionaría como una imagen" (Ideas). La idea husserliana podemos ilustrarla con un ejemplo: cuando contemplo la catedral de Arequipa, ¿qué es lo que veo: una imagen o imitación o la catedral misma?. Si el teórico de la imagen cree que lo que yo veo es realmente una imagen de la catedral, ¿no debería también decir que esa imagen de la catedral se forma en mí de tal modo que cuando la veo lo que hago realmente es hacer la imitación de una imitación de la misma y así sucesivamente?.

2.3. FACULTAD DEL SENTIMIENTO

El sentimiento es el estado afectivo que, como reflejo emocional, acompaña a los fenómenos del conocimiento y la apetencia. Pues, al igual que en el conocer el alma se representa intencionalmente los

objetos y en la tendencia trata de alcanzar bienes sensibles o espirituales con una afirmación activa, así, como tal, el sentimiento no es propiamente intencional, sino que constituye un estado subjetivo, un ser movido por el alma en sí misma.

En la agitación sentimental aguda e intensa se habla de emoción; y cuando el estado afectivo persiste de manera uniforme recibe el nombre de estado anímico.

El sentimiento es principio autónomo y fuente de emociones según la filosofía antigua; en la escolástica medieval el sentimiento se halla subordinado a la facultad apetitiva; en la filosofía moderna aparece en relación con la subjetividad humana cartesiana, y desde Johan Nikolaus Tetens (1736-1807) la psicología moderna prefiere con razón la división trimembre de las formas de vivencia: conocimiento, tendencia, sentimiento.

Algunas teorías del sentimiento excesivamente simplistas, surgidas en el siglo XIX, pretendían ver en aquel sólo una clase de impresiones sensoriales, o una propiedad de las mismas, o un oscuro conocimiento de la utilidad o nocividad de los objetos del conocer, y llegaban hasta equiparar el sentimiento con la forma de expresarlo ("no lloramos porque estamos tristes, sino que estamos tristes porque lloramos o mientras lloramos") (teorías sensualistas, intelectualistas y fisiológicas del sentimiento). Tal actitud no hacía justicia a la peculiaridad vivencial de los fenómenos afectivos. De ahí que Antonio Rosmini (1797-1855) introduzca la expresión "sentimiento fundamental" para indicar el sentimiento como conciencia que el sujeto tiene del propio yo en la conjunción entre el alma y el cuerpo.

Por otra parte, el sentimiento está íntimamente fundido en el conjunto de la vida consciente, la envuelve y sostiene como una atmósfera, y aparece como un reflejo del funcionamiento psíquico (y a veces fisiológico) total.

En parte, los sentimientos son producidos por la peculiaridad de los objetos de conocimiento, siendo inteligibles desde ellos; y en parte son sentimientos elementales acoplados con simple paralelismo a determinados procesos fisiológicos (por ejemplo el estado acentuadamente placentero originado por una agradable temperatura).

Se discute si los sentimientos valórales espirituales difieren de los sentimientos sensitivos, estrechamente vinculados a la vida apetitivo-sensitiva, sólo por la diversa dirección del objeto (el jesuita Johannes Lindworsky, 1875-1939), o si también se diferencian ontológicamente de ellos, por su modo espiritual de ser, como el conocer y el querer de orden espiritual se distinguen de la percepción y del apetito sensoriales (el jesuita Josef Fröbes 1866-1947).

La estructura de la vida sentimental no puede concebirse de manera "atomística", como si los sentimientos y estados de ánimo estuvieran compuestos por pocos "elementos", a modo de un mosaico. Ciertamente que el placer y el disgusto se encuentran como "matiz" último en todo sentimiento, pero no son, por decirlo así, elementos químicos de las emociones y estados de ánimo.

Entre las vivencias afectivas más fundamentales se cuenta la angustia (como reflejo emocional de un riesgo total o parcial del ser y del obrar) y el sentimiento de alegría correspondiente a la seguridad del ser y a su libre funcionamiento.

Frecuentemente se conglomeran sentimientos y estados de ánimo de diversas clases, y aún opuestos, para formar complejos sentimentales. Igualmente la peculiaridad e intensidad de un sentimiento puede (en el cambio repentino, y el contraste sentimental) co-determinar la naturaleza e intensidad del sentimiento subsiguiente.

Es difícil destacar, vigorosamente, la importancia del sentimiento en el conjunto de la vida anímica tanto moral como patológica (por ejemplo en la psicosis maniaco-depresiva). Como fuerza de primer orden, igual influye en el conocimiento y el juicio que en la orientación teleológica, la peculiaridad formal, la energía, y la debilidad del querer.

El problema del llamado sentimiento intencional se suscita, aquí como un estado emocional ciertamente subjetivo, pero que es, a la vez, es vivencia dirigida hacia un objeto, y el problema de la llamada certeza

sentimental.

Los sentimientos de seguridad (evidencia) que pueden unirse a una intelección profunda y lúcida, son capaces de adelantarse a un conocimiento (real o supuesto) que no hace sino iniciarse y que carece todavía de un claro fundamento. Entonces, se hablará inexactamente, de presentimientos sentimentales, intelección afectiva, certeza sentimental, etc.

En tal caso, el sentimiento es como un garante de la exactitud de la hipótesis o suposición; sin embargo, en sentido propio, el sentimiento no "presiente, ni supone, ni sospecha": es el entendimiento.

Así, la pobreza afectiva constituye una deplorable merma de la riqueza psíquica; una vida sentimental exagerada y sin contención puede inundar toda el alma de perniciosísima manera (arrebatos pasionales, degeneración histérica del carácter, etc.). Por eso se considera, como una de las más importantes tareas de la educación, la de formar para conseguir el dominio indirecto de una vida afectiva auténtica y orientada hacia los valores.

2.4. SENSIBILIDAD Y ESPÍRITU HUMANO

Según el sentido común, la sensibilidad es la facultad de sentir, pero a veces puede significar también el conjunto de los estados afectivos de un individuo. En lenguaje filosófico, el término sensibilidad se utiliza para indicar la capacidad de recibir las impresiones del exterior a través de los sentidos.

Nuestro entendimiento adquiere la ciencia por medio de imágenes sensibles. La ciencia es un esfuerzo combinado de los sentidos y de la inteligencia. Los sentidos recogen los datos y, después, la inteligencia distingue el ser, o la esencia de todo aquello que es no esencial o es meramente accidental. Por ejemplo, el ser mongol o caucásico, blanco o negro no es propio de la esencia del hombre, pero es esencial en él el ser inteligente y libre. Es así como el entendimiento adquiere ciencia.

El proceso se secuencia así: 1) sensaciones; 2) de todas las sensaciones, una memoria; 3) todas las memorias juntas forman una experiencia; 4) de muchas experiencias, la inteligencia forma un principio universal (ya sea un concepto o un juicio); 5) de este principio universal, la mente procede a extraer conclusiones. Tal es el método científico o proceso científico: inducción y abstracción del ítem 1) al 4) inducción y abstracción; 5) deducción o razonamiento el ítem 5).

El conocimiento intelectual procede de los sentidos. Siempre empezamos por nuestros sentidos; pero, en las cosas percibidas por los sentidos, la inteligencia *conoce muchas* cosas que los sentidos no pueden percibir. Por ejemplo, el movimiento y la regularidad del movimiento que la inteligencia puede, incluso, medir matemáticamente. Naturalmente, el movimiento es percibido a través de ellos, pero el *concepto* de y la *medida* del movimiento son puramente *inteligibles*. Los sentidos aprehenden las cosas en sus *accidentes* externos: color, gusto, movimiento, tamaño, peso, olor, etc.. Pero la inteligencia penetra en *lo que las cosas son*, no sólo en la esencia de la substancia, sino también en la de los accidentes.

La inteligencia alcanza la esencia, la cual es puramente inteligible; y es capaz de abstraer esta esencia de las condiciones materiales individuales de la cosa. Puede alcanzar el concepto de ola de calor: una abstracción a partir de las oleadas de calor que han sido experimentadas. O si tomemos el concepto de mamífero: la inteligencia lo forma como tal concepto partiendo de la experiencia sensible de muchos perros, gatos, elefantes, etc., individuales, recogiendo en él todo lo que es esencial en tales animales y común a ellos.

La inteligencia capta la esencia y la considera en sí misma como distinta de las condiciones de individualización que son *incidentales*, no esenciales. Y lo "incidental" es todo aquello que no pertenece a la esencia de la cosa, que ciertamente es también *accidental*; pero hay ciertos accidentes que pertenecen a la esencia de la cosa. Cada cosa incidental es un accidente, pero no todo accidente es incidental. "Esencial" no equivale a "substancial". Algo puede ser accidental para la substancia, como el *pensar* es accidental para la substancia del hombre (existe en él), pero esencial para el ente mismo, pues el pensamiento no es incidental para su esencia.

Según M. B. Cossío (1858-1935) el intelecto es sólo un aspecto del espíritu humano; sin su referencia a la unidad personal pierde todo valor y eficacia

. No se trata de negar la razón, sino de reincorporarla a su ser integral. La razón no se confunde con el intelecto: comprende todas las esferas de la vida sentimental activa y puede también elevarse a la dignidad de lo racional.

A través de aquellos accidentes externos, la inteligencia penetra para hacerse con lo que es esencial en la cosa. De tal modo que los accidentes, contrariamente a lo que algunas falsas filosofías han proclamado, *no ocultan* la substancia sino que la *revelan* (la dan a conocer). A través de los accidentes es como llegamos a conocer la substancia y la esencia. Por ello, las Estas filosofías, para las cuales los accidentes "ocultan" la substancia, no han comprendido, por ello, rectamente qué es la substancia. Algunas de ellas desprecian el conocimiento de los accidentes y cayendo en un conceptualismo racionalista al desconocer que olvidan toda verificación sensorial; mientras que otras niegan la existencia de la substancia diciendo que todo lo que podemos *ver* son accidentes y que no hay nada más allá de éstos.

En este contexto, estudiamos cuatro aspectos por los que se justifica la distinción entre sensibilidad y espíritu.

2.4.1. SUBJETIVIDAD

El conocimiento espiritual es subjetivo, pues está ligado al yo y es autoconsciente. Todo lo que conoce siempre está en sí mismo; y por tanto, reflexionando puede volver sobre sí mismo.

Con mucha sabiduría san Agustín se preguntaba: "¿Qué está tan cerca del espíritu como él mismo?" Según Johann Fichte (1762-1814) la esencia del espíritu consiste en que "no tiene para sí otro predicado que sí mismo". Y según Emmanuel Kant (1724-1804), nosotros somos "conscientes a priori de la constante identidad de nosotros mismos en la visión de todas las representaciones, que pertenecen al conocimiento interno..."

Un conocimiento espiritual esencialmente está referido a un yo idéntico. Tal yo es la unidad idéntica a sí misma en el fluir de nuestros conocimientos o representaciones. Dicho yo sintetiza ese fluir y le presta cohesión y coherencia. No aflora en la corriente de la vivencia empírica, sino que es un ahora permanente en la fluencia (Edmund Husserl (1859-1938). Por ello, al hombre le es posible recordar el pasado y hacer presente el futuro mediante la esperanza. Lo primario y decisivo es la acción, que, por ser humana, tiene siempre un carácter intelectual, y que lleva consigo una solución de los problemas.

Por tener presentes el pasado y el futuro de ese modo, decimos que el hombre hace su historia. Pues "cuando se ha establecido el punto cero, dice Gerhard. Schwarz, se puede determinar exactamente el cambio de distancia respecto del punto cero, si se define cada lugar mediante cuatro coordenadas. Lo cual quiere decir que se mide el cambio de lugar dentro del sistema de coordenadas en un tiempo determinado. Ahora bien, el tiempo debe estar asimismo en relación con el punto cero o el espacio absoluto y definirse como algo absoluto, pues de lo contrario no es posible medir movimiento alguno. La definición de absoluto se da en analogía con la del espacio. Si se establece un determinado punto como punto cero - es decir, como inmóvil - es necesario establecer además para la definición del tiempo un determinado punto como móvil. Se hace indispensable definir como absoluto un movimiento y comparar en relación con él todos los demás. Cualquier medida, tanto de una longitud como de un movimiento, viene a ser esa definición de absoluto, pues la propia medida no puede medirse. Dado sin embargo que las diferentes medidas se relativizan mutuamente, lo cual resulta nada práctico en extremo, pronto se pasó a definir uniformemente el espacio-tiempo absoluto como un movimiento absoluto. El desarrollo del modelo hizo necesario en ocasiones una nueva definición de ese espacio-tiempo absoluto, porque las viejas definiciones a menudo sólo se acomodaban a los nuevos formalismos de manera muy confusa y contradictoria. Con cada nueva definición del espacio-tiempo absoluto cambiaban naturalmente las "concepciones de espacio tiempo" de quienes no lograban comprender el carácter constructivo del modelo aristotélico-newtoniano. En ocasiones algunos científicos no entienden el sentido del respectivo y nuevo desarrollo, pues no comprenden el modelo como tal, sino que sólo pueden moverse dentro de sus formalismos determinados por un tejer y destejer" (Raum und Zeit, 1972).

Un puro conocedor sensible, como el que tiene el animal, no es un conocimiento autoconsciente y sintetizado en torno al yo. La vaca no es consciente de la identidad de sí misma en el fluir de su vivencia, sino que en cierto modo entra en esa fluencia y "fluye y pasa con ella". Vive en la inmediatez de sus percepciones actuales y momentáneas, sin unirla en la conexión de sentido de una vida. No hace presentes ni el pasado ni el futuro. No sabe que es una vaca, y por ello tampoco es un problema para sí misma.

El hombre vive entre cosas reales y, a la vez, irreales, imaginarias, proyectadas, futuras; es decir, su vida se encuentra con la realidad de las cosas, aparte de lo que por sí mismas son.

2.4.2. UNIVERSALIDAD

El conocimiento espiritual tiene carácter de conceptualidad abstracta. Conocemos algo como algo; por ejemplo, eso que está ahí como mesa, y por "mesa" entendemos todo lo que en un determinado aspecto es como eso que está ahí. Un conocimiento conceptual puede prescindir del aquí y ahora sensibles de los fenómenos o manifestaciones (¡abstracción!) y hay que entenderlo como ejemplar de lo general y común.

Pero, ¿qué es un concepto?. El concepto es la forma más sencilla del pensar, en oposición al juicio y al raciocinio, que son productos del pensamiento compuesto por conceptos. El concepto no es un fenómeno en sí; es una abstracción, un pensamiento. El concepto obedece a un doble movimiento: primero, representa una actividad práctica, sensible, el contacto con el mundo en forma de seres singulares (tal objeto, tal animal), y, segundo, poco a poco se eleva apartando los aspectos singulares y contingentes de este contenido para llegar, por la abstracción universal, al concepto de hombre, de animal, etc.. La formación de un concepto, considera Henri Lefebvre (1901-), significa que se ha penetrado, hasta más allá de lo inmediato sensible, de la experiencia, del fenómeno, en un grado superior de objetividad. El concepto es más o menos extenso, más o menos comprensivo. El concepto de perro incluye un cierto número de animales: perdiguero, caniche, pequinés; según sus características comunes: vertebrado, mamífero, etc., sin preocuparse de sus cualidades particulares: pelo corto, pelo largo, etc.

Entonces, el conocimiento conceptual es universal, supera y trasciende lo individual, en tanto que capta de una forma general y común lo que es. Según Kant, la inteligencia es la facultad cognoscitiva no sensible que, como capacidad de conceptos y juicios, es condición para que podamos pensar lo sensible y aparente. El conocimiento conceptual supera lo que aparece aquí y ahora y lo sitúa en una conexión. Esa conexión va más allá de las manifestaciones cambiantes, hechas visibles por la sensibilidad, y mediante el concepto, aferra aquello que es más o menos independiente de tales cambios.

En oposición a la percepción sensible, esa singularidad del conocimiento conceptual, en oposición a la percepción sensible, por primera vez fue captada por primera vez en la Antigüedad con motivo de lo matemático (pitagóricos), que explica de manera abstracta (como todo lo formal) la independencia de lo conceptual respecto de lo visible; más aún, contrapone la "eternidad" de lo conceptual a la transitoriedad de lo visible.

Pese a la enorme complejidad de su sensibilidad (externa e interna), el animal no alcanza el plano del conocimiento y pensamiento conceptuales; su conocer permanece completamente ligado por completo a las manifestaciones fenoménicas, sin que pueda superarlas en el sentido de la conceptualidad.

2.4.3. TOTALIDAD

La subjetividad y universalidad o conceptualidad del conocimiento espiritual comportan un tercer aspecto: la "totalidad". Un todo completo en sus partes y perfecto en su orden, fue el concepto aristotélico de totalidad, en cuanto distinto del todo cuyas partes pueden cambiar su disposición sin modificar el conjunto. A esa totalidad apunta el conocimiento espiritual. Por ello, el filósofo árabe Avicena (980-1037) llamó al ente el primer conocido de nuestro conocimiento.

Conocemos todo lo que conocemos como ente, es decir, en el horizonte del conjunto total. Según Kant, nuestro conocimiento está determinado, a priori, por tres ideas de totalidad, que él denomina ideas regulativas porque subordinan nuestro conocimiento a la totalidad. Son las ideas: de mundo, como totalidad de la experiencia externa; de alma, como punto de referencia a la totalidad de la experiencia interna; y la idea de Dios, como punto de relación de la totalidad de lo experimentable.

En la reflexión trascendental Kant pretende demostrar que el sujeto cognoscente posee conocimientos apriorísticos; es decir, que no proceden de la experiencia, pero que posibilitan la experiencia como condiciones de la misma. En la actitud trascendental recoge la distinción aristotélica de materia y forma y le da un nuevo sentido filosófico desde el yo. Y así distingue:

- a. El material básico, o sea, "el material bruto de unas impresiones sensibles", la multiplicidad de la visión sensible, indicando con ello la masa amorfa del material de las sensaciones, que precede a toda experiencia
- b. Los conocimientos apriorísticos, que poseemos antes de cualquier experiencia y que como formas apriorísticas conforman y configuran esa multiplicidad de la visión sensible.

Para Martín Heidegger (1889-1976) el hombre (la existencia) está siempre abierto al mundo en general.

El siguiente texto de Martín Buber (1878-1965) expresa esa idea, a la vez que precisa la diferencia frente al animal: "La... imagen ambiental del animal no es más que la dinámica de las presencias, que mediante el recuerdo corporal están de tal manera ligadas entre sí, que exigen las funciones vitales que han de realizarse. Depende y está ligado a los instintos vitales del animal. Sólo el hombre pone en lugar de tales conglomerados inestables - cuya serie se acomoda al tiempo vital del organismo individual - una unidad como algo representable o pensable por él. Da un salto vigoroso por encima de lo que viene dado, sobrevuela el horizonte y las estrellas que allí se perciben y entonces capta un todo. Con él, con su ser hombre, existe un mundo. El encuentro del ser natural con el ser vivo produce montones más o menos cambiantes de datos sensibles mutables, los cuales constituyen el ámbito vital del animal; pero sólo desde el encuentro de aquel con el hombre surge lo nuevo y permanente, lo que abarca y abraza el campo de modo infinito. El animal se encuentra en el campo de sus percepciones como el fruto dentro de la cáscara; el hombre está en el mundo, o puede estar en el mundo, como un huésped en un edificio extraordinario, que se amplía incesantemente con nuevas construcciones, y cuyo término no puede nunca saber, aunque lo conoce como se conoce la casa en la que vive; y ello porque es capaz de apropiarse la totalidad del edificio como tal. Pero el que él lo sea se debe a que es el ser por cuya existencia el ente está separado de él y es conocido en sí.

Sólo el campo separado, el que escapa a la presencia desnuda, el evadido a medias del tirón de las exigencias y necesidades, el distanciado y con ello situado por encima de sí mismo, es algo más y distinto de un campo. Sólo cuando frente a un ente existe una conexión ontológica autónoma, una realidad frontal independiente, sólo entonces existe el mundo" (Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre Religión y Filosofía, 1970).

2.4.4. CAPACIDAD DEL LENGUAJE

Lo anterior desemboca en el carácter lingüístico, en la hablabilidad, en el conocimiento espiritual. Los griegos designaban al hombre como $\sigma\alpha\upsilon\nu, \lambda\omicron\gamma\omicron\nu, \epsilon\kappa\tau\upsilon\nu$, como el animal que tiene la palabra, donde $\lambda\omicron\gamma$ o s = palabra, puede significar espíritu.

De hecho, el conocimiento y el lenguaje no pueden separarse. "La razón es lenguaje" (Johann Georg Hamann, 1730-1788). Y Robert Reininger (1869-1955) manifiesta: "De donde se sigue que cualquier tipo de conocimiento racional está ligado al lenguaje. La existencia de una lengua no es sólo medio, sino también supuesto para la posibilidad del conocimiento: es su medio, porque el propio conocer sólo puede moverse en el elemento del lenguaje; y es su supuesto, porque está referido a él, como a su objeto, lo que se presenta en forma de afirmaciones" (Metaphysik der Wirklichkeit, 1970).

Por ello, en el lenguaje puede estudiarse lo que es el conocimiento espiritual. La subjetividad (como antes indicamos) del conocer se advierte en el hecho de que en el lenguaje hablamos por encima del lenguaje; y también ahí se ve el carácter trascendental del propio lenguaje.

La abstracción conceptual del conocer se realiza en la plenitud del significado de hablar. La totalidad y mundaneado de nuestro conocimiento tiene carácter lingüístico: nuestro "estar en el mundo" se cumple siempre en un lenguaje determinado. Al mismo tiempo se manifiesta en la lengua la peculiar relación comunitaria e histórica de nuestro conocer, es decir, su índole cultural. La lengua hace posible "un ámbito de comunidad espiritual en la educación y la tradición" (E. Heintel).

Por tanto, es imposible llamar lenguaje (en el mismo sentido y desvinculado del tiempo y de la reflexión) al habla del hombre y a las formas de expresión que se dan en el curso vital de los animales. Sin duda que se puede designar a ambas formas de lenguaje como una comunicación biológicamente importante. Pero, de hacerlo así, habría que pensar siempre en que con ello se elimina la diferencia entre sensibilidad y espíritu, así como el genuino sentido del conocimiento espiritual configurado por la lengua. Entre el mal llamado "lenguaje animal" y el lenguaje humano la diferencia es de principio, y no sólo de grado. Pues incluso

externamente existe una diferencia decisiva entre uno y otro modo de comunicación, y que el hombre "ya como animal" tiene un lenguaje (Johann Gottfried Herder, 1744-1803) según se indica en el siguiente texto:

"Las manifestaciones de los animales no son signos que puedan representarse, sino sonidos expresivos que, en el marco del contacto social, han de actuar como señales de llamada y que en determinados contextos están en condiciones de aportar unos servicios de comprensión. Frente a ello el lenguaje de los hombres es de índole reflexiva e instintiva mediante unas creaciones intelectual-rationales, de las que no se puede disponer como una posesión instintiva y hereditaria, sino que han de transmitirse tradicionalmente".

La distinción entre hombre y animal podemos sucintarla así:

HOMBRE	ANIMAL
SUBJETIVIDAD (autoconciencia, "estar en sí", trascender)	INMEDIATEZ (se absorbe en la dinámica de las presencias)
UNIVERSALIDAD (conceptualizada abstracta, generalidad)	SINGULARIDAD (lo sensible aquí y ahora)
TOTALIDAD (horizonte del ser, mundo, visión de conjunto)	CAMPO (espacio vital establecido según la especie)
HABLABILIDAD (lenguaje como obra de cultura por educación y tradición)	"LENGUAJE ANIMAL" (posesión instintiva y hereditaria)

3. EL CONOCIMIENTO INTELECTIVO Y UNIVERSIDAD

Realizado el análisis de la unidad se estará en competencia de:

1. Delimitar, calificar y elaborar una concepción correcta de la percepción y apercepción.
2. Revisar, determinar e ilustrar las operaciones para una buena apercepción
3. Estructurar, valorar y diseñar cuanto caracterice la peculiaridad del entendimiento.

El conocimiento intelectual, propio del hombre, es la facultad de pensar, o sea, la facultad de percibir de modo no sensible el ser y las relaciones. Como tal, difiere esencialmente de la denominada, (con expresión confusa), inteligencia animal aun en sus más elevados efectos instintivos. Para Benito Spinoza (1632-1677) hay tres grados de conocimientos:

1. 1) la opinión y la imaginación, que es el conocimiento empírico en el cual incluye las ideas universales (árbol, hombre, animal);
2. 2) el conocimiento racional, denominado "*ratio*", es decir razón, que es el conocimiento propio de la ciencia; éste conocimiento no sólo capta ideas con claridad y distinción, sino también sus nexos necesarios;
3. 3) el conocimiento intuitivo o ciencia intuitiva que consiste en la visión de las cosas en su proceder desde Dios.

¿Cómo sabemos nosotros que cuanto conocemos? Por el pensamiento. Es éste el momento de interesarnos por él, el principal instrumento de la filosofía y de la vida. ¿Qué es el pensamiento? Es el ejercicio de la conciencia interior en su encuentro con la totalidad de lo real. Entonces, el conocer tiene lugar cuando un sujeto aprehende un objeto; y por eso Nicolás de Cusa (1400-1460) distingue cuatro grados de conocer: 1) el de los sentidos que proporcionan imágenes confusas e incoherentes; 2) el de la razón que las diversifica y ordena; 3) el del intelecto o razón especulativa, que las unifica; 4) el de la contemplación intuitiva, que al llevar el alma a la presencia de Dios, alcanza el conocimiento de la unidad de los contrarios.

Entonces, ¿Por dónde comienza empieza la filosofía? ¿Qué es lo que supone? Si sólo podemos aprender a filosofar dialogando con los filósofos, encontraremos las respuestas en la tradición de la filosofía. Pues todos nosotros hemos filosofado alguna vez. Lo hacíamos ya de niños y debemos hacerlo en la universidad. La filosofía no es en el fondo nada nuevo. Empieza con unas preguntas que se plantean cuando el mundo, (que nos es familiar y cotidiano), de repente pierde su carácter de evidencia y se nos convierte en un problema: ¿Por qué existen tantas cosas? ¿Qué sentido tiene el universo? ¿Por qué yo soy yo y no cualquier otro? ¿Qué es justicia?. Y tantas otras interrogantes que nuestra mente quiere y exigentemente desea resolver.

En este contexto, el conocimiento es un dato primitivo de la realidad, y como tal, indefinible. Originariamente significa el hecho maravilloso de que un ente, el espíritu, no sólo existe entre otros entes, sino que es transparente para sí mismo, "consciente de sí mismo", está "dentro de sí", y a la vez se dilata y rebasa su propio ámbito, reflejando en sí lo "otro", lo que no es él, y "deviniendo, en cierta manera todas las cosas", como considera Aristóteles. En cuanto acto vital, el conocimiento es una perfección ontológica inmanente en el sujeto, y, sin embargo, en cuanto "darse cuenta" de un "otro", lleva hacia objetos, por encima de los límites del sujeto, hacia objetos; denota un devenir uno (llamado intencional, en oposición al real ser uno) con el objeto.

De conformidad con su esencia, todo conocimiento (tanto respecto a su ser-acto como a su carácter intencional de representación) tiene primeramente sus raíces en el ser, desligado de la materia, del sujeto cognoscente.

La experiencia total es captada como experiencia y como total por lo que hemos de llamarla intuición (mirada inmediata). Esta intuición es la que inaugura el pensamiento. En ese momento, absolutamente primordial,

están preconcebidos todos los saberes futuros y posibles, como la encina entra en la bellota, como la espiga de trigo en el grano. A menudo esta intuición es inconsciente. Lo es ante todo, porque el primer encuentro con la realidad se remonta a una edad muy lejana de nuestra infancia, mucho antes del uso de razón y hasta del uso del lenguaje.

Lo es también debido a su totalidad, que perturba ampliamente la visión distinta. Lo es, porque en el ejercicio de nuestra conciencia corporal, es donde se realiza la experiencia total. Nuestra conciencia corporal no es interior; por tanto, una oscuridad precedente del vínculo sensible con la cosa presente y con nuestro cuerpo rodea a la experiencia realista, espiritual, que es como el núcleo recóndito de la luz.

En definitiva, son dos encuentros en uno. Dos intuiciones: la intuición sensible que lo aporta todo, pero que es totalmente ciega, y la intuición espiritual que capta todo, pero a través de lo singular sentido como aislado. Las dos intuiciones se fecundan y se entremezclan hasta el momento en que se impone la luz, bien sea una luz buscada y deseada, bien una luz triunfante que de pronto hace que todo brille y se manifieste: la luz metafísica, el shock de lo real percibido como tal.

Conjuntamente, todo esto, conjuntamente, es ya el pensamiento humano; o mejor dicho, su aurora. Pero, como se necesita una conciencia espiritual, sólo el hombre dispone del pensamiento. ¿Por qué? Porque la bellota será alguna vez encina, pero todavía no lo es...; porque el grano habrá de ser la espiga que todavía no es. Porque pensar exige otros procesos, otros desarrollos; dado que el pensamiento es forma de todo objeto posible, pues, pensar es un acto síquico que tiene lugar en el tiempo, que es formulado por un sujeto y que aprehende un pensamiento referido a un objeto.

3.1. PERCEPCIÓN Y APERCEPCIÓN

La percepción es la aprehensión sensorial total de un conjunto de datos sensibles; se constituye en el verdadero acto primitivo del conocimiento sensorial. Fue Bernardino Telesio (1509-1588) quien introdujo el vocablo percepción al afirmar que "la sensación es la percepción de las acciones de las cosas, de los impulsos del aire y de las propias presiones y cambios, sobre todo de éstos". La percepción, considerada en oposición a la impresión sensorial pura, toma la forma de una apercepción. Por lo que la percepción podría definirse como la aprehensión directa de una situación objetiva.

La percepción (como acción y efecto de percibir o sensación interior resultante de una impresión material hecha en los sentidos) puede ser de objetos reales o posibles. Cuando se trata de objetos reales, la perfección de la percepción consiste en percibirlos tales como son en sí. En cuanto a los objetos posibles, la perfección se cifra en percibirlos tales como deben ser, según la materia de que se ocupa el pensador, y las condiciones a que se sujeta.

En la vieja psicología "atomista" la percepción fue interpretada como un producto compuesto (a modo de mosaico) de "sensaciones simples elementales" precedentemente formadas, mientras que, según los modernos puntos de vista relativos a la totalidad psicológica, la percepción es verdadero "acto primitivo" del conocimiento sensorial.

Para René Descartes (1596-1650) y para Baruch Spinoza (1632-1677), la percepción es sobre todo un acto intelectual, concepción que ha conducido muchas veces a una distinción rigurosa entre percepción y sensación aún en el caso de que se considere a la primera como aprehensión de objetos sensibles. Tal distinción se ha conservado en varias tendencias de la psicología moderna, bien que se considere que la percepción no es ya exclusivamente un acto de la inteligencia sino una aprehensión síquica total en la que intervienen sensaciones, representaciones e incluso juicios en un acto único que se puede descomponer mediante el análisis.

Al entenderse la percepción como la "aprehensión directa de una situación objetiva", que supone la supresión de actos intermediarios pero también la presentación de lo objetivo como algo por sí mismo estructurado, John Locke (1632-1704) entendió que la percepción es un acto propio del entendimiento, de tal modo que la percepción y la posesión de las ideas es una y la misma cosa (Ensayo).

Guillermo Leibniz (1646-1716) distinguía entre percepción (el "estado pasajero que comprende y representa una multiplicidad en la unidad o en la sustancia simple") y la apercepción, que equivale a la conciencia de la

primera (Monadología).

Emmanuel Kant (1724-1804) distinguía entre la apercepción empírica y la apercepción pura o trascendental; la primera es la propia del sujeto que posee un sentido interno del flujo de las apariencias; la segunda es la condición de toda conciencia, incluyendo la conciencia empírica (Crítica de la Razón Pura). La apercepción trascendental es la pura conciencia original e inalterable; no es una realidad propiamente dicha, sino aquello que hace posible la realidad en cuanto realidad para un sujeto.

Kant consideró que por medio de la unidad trascendental de la apercepción es posible la idea misma de objeto en general, la cual no había sido todavía posible a través de las intuiciones del espacio y el tiempo y de las unificaciones introducidas por los conceptos puros del entendimiento o categorías. Así resulta que la unidad trascendental de la apercepción que se manifiesta en la apercepción trascendental constituye el fundamento último del objeto en cuanto objeto de conocimiento (no en cuanto cosa en sí).

Pues la "unidad de la síntesis de acuerdo con conceptos empíricos sería completamente fortuita sino estuviese basada en el fundamento trascendental de la unidad". Esto explica el sentido de la famosa frase kantiana: "las condiciones a priori de una experiencia posible en general son al mismo tiempo las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia".

A pesar de todas estas diferencias es característico (en casi todas las tendencias modernas y contemporáneas sobre la percepción) el hecho de situarla siempre en el territorio intermedio: entre el puro pensar y el puro sentir, así como entre el sujeto y el objeto.

En la construcción de la imagen perceptiva pueden cooperar (junto con las impresiones procedentes del objeto sensible) factores subjetivos de muchas clases: complejos representativos asociados, esquemas anticipadores y distribución de la atención, que realizan una especie de selección entre las partes del todo que han de considerarse. En el hombre, estos factores y los de enfoque intelectual e interpretación de sentido que se unen a las funciones sensoriales, convierten la impresión sensorial en una apercepción.

La consecuencia de este "a priori psicológico" no es necesariamente una percepción engañosa, sino, una "patentización" de lo que en el complejo concreto tiene importancia para el sujeto. Pues en la aprehensión humana del mundo de los sentidos se combinan lo intelectual y la percepción sensorial, la que se ensancha hasta hacerse apercepción de las cosas, la cual nos presenta los objetos como sustancias existentes en sí (el término aprehensión fue introducido por la escolástica del siglo XIV para designar el acto mediante el cual se apresa o adapta como objeto un término cualquiera (concepto, proposición o cualidad sensible) en cuanto distinto del asentimiento con el cual se lo juzga).

Por eso la terminología escolástica habla de la sustancialidad de las cosas sensibles como de un "*sensibile per accidens*". Pues el objeto de los sentidos es siempre alguna cosa singular o individual, no una esencia universal, que es objeto propio de la inteligencia (S.T. 1, q. 85, 3; 1, q. 59, a. 1, 1 ad 1; 1, q. 12, a. 4; 1, q. 14, a.2; 1, q. 78, a. 4, ad 6).

Entonces, la percepción se refiere a un "existente aquí y ahora", a lo que aparece en el respectivo campo visual y en el momento vivencial presente. Sin embargo, no todo es espacial, como lo muestran las siguientes declaraciones: "eso de ahí es redondo", "este ángulo es rojo", "ahora siento dolores"; pero es al menos es temporal, como lo expresado en las frases: "me siento cansado", "tengo dolor", o como los denominados hechos de conciencia "pienso", "lo veo", "me imagino".

La palabra con que expresamos una cosa percibida se llama "término" o vocablo. Para expresar los objetos, necesitamos tener idea de los mismos; pero es de notar que la palabra no expresa la misma idea, sino la cosa representada por la idea. En la misma reflexión puedo percibir la percepción, que tiene la estructura de "yo percibo a éste ahora" o, en el mismo sentido "me parece esto", en la que ninguno de los tres elementos puede darse por sí solo, también el "yo" que aparece y la misma percepción se muestra como temporales.

Se denomina apercepción a la percepción atenta, la percepción acompañada de conciencia. Descartes escribía: "es cierto que no podemos querer otra cosa sin aperecibirla por el mismo medio que la queremos" (Las Pasiones del alma). Guillermo Leibniz (1646-1716), al establecer la distinción entre percepción y apercepción, alegaba que los cartesianos sólo han tenido en cuenta las percepciones de las que hay

conciencia, es decir, las apercepciones. Pero hay asimismo percepciones confusas y oscuras, como las propias de ciertas mónadas "en estado de aturdimiento".

En atención a cuanto manifiesta Kant, él considera que por medio de la unidad trascendental de la apercepción es posible la idea misma de objeto en general, la cual no había sido todavía posible a través de las intuiciones del espacio y el tiempo y de las unificaciones introducidas por los conceptos puros del entendimiento o categorías. Así resulta que la unidad trascendental de la apercepción que se manifiesta en la apercepción trascendental constituye el fundamento último del objeto en cuanto objeto de conocimiento (no en cuanto cosa en sí).

Pues la "unidad de la síntesis de acuerdo con conceptos empíricos sería completamente fortuita sino estuviese basada en el fundamento trascendental de la unidad". Esto explica el sentido de la famosa frase kantiana: "las condiciones a priori de una experiencia posible en general son al mismo tiempo las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia".

Otro aspecto debatido ha sido el carácter mediato o inmediato de la percepción: El realismo se inclinó a sostener la inmediatez; el idealismo tendió a afirmar que hay algo mediato. Así, hay cierta afinidad entre las teorías idealistas y las fenomenistas de la percepción; ambas están en favor de la idea de que la percepción no es algo inmediato.

Los fenomenistas sostienen que cuando alguien ve un objeto (o si se quiere, ve el objeto en cuanto apariencia), no ve propiamente el objeto. En cambio, los realistas sostienen que cuando alguien ve un objeto éste aparece sin que haya diferencia entre la apariencia y el objeto. Los idealistas sostienen que la "mediación" entre el objeto y la apariencia consiste en el "pensamiento", en la "reflexión", etc., lo que no aceptan los fenomenistas.

El análisis fenomenológico de la percepción nos muestra que en ésta hay una síntesis de índole "práctica", la que es posible porque ha percibido en el mundo la forma de las diversas relaciones entre los elementos de la percepción. Los individuos captan formas de acuerdo con sus situaciones en el mundo. La percepción no es ni una sensación considerada como enteramente individual-subjetiva, ni un acto de la inteligencia: es lo que vincula a una y a otra en la unidad de la situación. Tal planteamiento puede sucintarse en tres puntos:

- 1) La percepción es una modalidad original de la conciencia; el mundo percibido no es un mundo de objetos como el que concibe la ciencia; en lo percibido no hay solo materia sino también forma; el sujeto que percibe no "interpreta" o "descifra" un mundo supuestamente caótico; toda percepción se presenta dentro de cierto horizonte y en el mundo.
- 2) Esta concepción de la percepción no es sólo psicológica; pues al mundo percibido no se puede superponer un mundo de ideas; la certidumbre de la idea no se funda en aquella de la percepción, sino que descansa sobre ella.
- 3) El mundo percibido es el fondo siempre es el fondo presupuesto por toda racionalidad, todo valor y toda existencia.

Entendemos que la apercepción es el estado del espíritu que conoce lo que pasa en él, puesto que los objetos, para que sean percibidos, deben estar representados en nuestro interior. A esta representación la llamamos idea; entonces, el acto con el que conocemos la cosa, sin afirmar ni negar nada de ella, se denomina apercepción.

Por tanto, no debemos confundir las representaciones del entendimiento con las de la imaginación: las primeras son de un orden superior, y forman el objeto de las operaciones intelectuales; las segundas son una reproducción interior de las sensaciones; aquellas son de un orden superior, y forman el objeto de las operaciones intelectuales. Así, si recuerdo un círculo que he visto en un encerado, limitándome a reproducir en mi interior lo que antes veía con mis ojos, aquella representación interna pertenece a la imaginación; pero si el círculo se me ofrece como una figura geométrica, cuyas propiedades considero, la representación es intelectual.

Hemos dicho que la percepción puede ser de objetos reales o posibles y que la palabra con la que

expresamos una cosa percibida se llama término o vocablo; entonces, para expresar los objetos, necesitamos tener *idea* de los mismos; pero es de notar que la palabra no expresa la misma idea, sino la cosa representada por la idea. En la palabra "mar", no se significa la idea del mar, sino el mar mismo. Así decimos: "el mar está agitado", lo que no es aplicable a la idea. Pues aprender algo es empezar a dialogar y discutir con el patrimonio acumulado durante siglos en el terreno de las técnicas, las ciencias, la filosofía, el arte, etc.,... aprender a filosofar, por ejemplo, es iniciar un diálogo fecundo con los grandes pensadores de la humanidad que han explicitado, a su modo particular, gran parte de los problemas y experiencias que también actualmente confrontamos.

Consecuentemente, considerada bajo diferentes aspectos, la idea debe ser:

- Clara, la que representa con lucidez el objeto, y oscura la que carece de esta claridad;
- Distinta, la que lleva su claridad hasta hacernos discernir las varias propiedades de la cosa, confusa la que no llega a este punto;
- Completa, cuando ofrece todas las propiedades de la cosa, de lo contrario, incompleta;
- Exacta, cuando nos ofrece todas las propiedades de la cosa y con entera precisión cuanto no pertenece a la cosa, inexacta cuando le falta alguna de estas cualidades;
- Simple, la que no puede descomponerse en otra, compuesta la que se forma de varias simples;
- Abstracta, la que representa la propiedad sin inherencia al sujeto, como sabiduría, virtud, hermosura, concreta la que se representa inherente al sujeto, como sabio, virtuoso, hermoso.

3.2. Operaciones para la Apercepción

La universidad como centro de enseñanza superior, organizado en facultades, colegios, escuelas, cursos de estudio, exámenes, grados y títulos académicos, es un producto de la civilización medieval; y si bien no se enlaza con alguna tradición clásica, griega o romana, ni existe continuidad con las escuelas superiores de Bizancio, tiene la exigencia de un trabajo realmente académico, por lo que es muy importante el definir y el dividir bien.

3.2.1. Definición

Anicio Severino Boecio (480-524) distinguió 14 tipos de definiciones: 1) nocional, 2) cualitativa, 3) descriptiva, 4) verbal, 5) por diferencia, 6) por metáfora, 7) por privación del contrario, 8) por hipótesis o fantástica, 9) por comparación a un tipo, 10) por falta de plenitud en el mismo género, 11) laudatoria, 12) por analogía: "el hombre es un microcosmos", 13) relativa: "padre es quien tiene hijo", 14) causal "el día es el sol sobre la tierra" (De definitione).

Tomás Hobbes (1588-1679) considera que "la definición no puede ser otra cosa que la explicación de un nombre mediante un discurso". En otro lugar de su obra *De corpore* afirma que "es la proposición cuyo predicado es resolutorio del sujeto, donde la cosa es posible; y donde no es posible, ejemplificativo". Para Stuart Mill (1806-1873) "es una proposición declarativa del significado de una palabra".

El término definición proviene del latín definitio. Es la oración que explica, sucintamente, la naturaleza de una cosa o la significación de un término, según afirma Aristóteles. La definición consta de dos partes: el género próximo y la diferencia específica. El primero muestra lo que hay de común entre la cosa y las otras realidades. Y el segundo explica lo que no es común entre la cosa y las demás.

La definición es la explicación de una cosa. Su nombre indica su objeto: definir es señalar los límites, fines.

En sentido general, la definición es de dos formas según que se proponga explicar: el sentido de una palabra o la cosa misma, o el sentido de una palabra:: la primera se llama se llama definición de nombre (definitio nominis), definición nominal, al tener por objeto acotar el exacto significado de un vocablo; la segunda se denomina propiamente definición de la cosa (definitio rei), definición real, pues indica la esencia específica

de una cosa.

La definición nominal utiliza una palabra o una frase (definiens) como substitutiva de otra (definiendum). En este caso el concepto tiene el significado que se le ha prestado arbitrariamente. No aspira a otra verdad que la conformidad con su propia definición. No añade nada a nuestros conocimientos, pero puede contribuir a acrecentarlos en el plano metodológico. Es el caso de los símbolos algebraicos. El inconveniente de las definiciones nominales es que corren el riesgo de ser consideradas reales, después de cierto tiempo, por aquellos que las emplean.

La definición real designa el objeto por sus características esenciales y, en consecuencia, supone una verdad. Aunque establece una equivalencia entre lo definido y la definición, supera el plano del lenguaje para alcanzar el del conocimiento. Esta distinción entre los dos tipos de definiciones es importante, pues toda ciencia se apoya en teorías, y éstas en conceptos. Mientras que las teorías se refieren a conceptos, a definiciones nominales, ofrecen un interés metodológico. Por el contrario, si recurren a las definiciones reales, adquieren relevancia por su contribución a la ciencia. Las definiciones se juzgan nominales por su utilidad, y reales por su verdad.

Entre las principales clases de definición podemos enunciar:

1. La nominal: explica la significación de un término. Por ejemplo, geografía viene del griego $\gamma \epsilon \omicron \varsigma$ = tierra, y $\gamma \rho \alpha \phi \eta$ = escritura. La definición nominal puede ser:
 - a. Etimológica: cuando define la procedencia lingüística de un término. Por ejemplo, hemólisis, palabra que viene del griego $\alpha \iota \mu \alpha$ = sangre y $\lambda \upsilon \sigma \iota \varsigma$ = destrucción.
 - b. Explicativa: aclara un término menos conocido con otros términos más conocidos. Por ejemplo, "tozudo es un hombre duro de carácter".
2. Descriptiva: es la definición que expresa al objeto no por su esencia, sino por aquellas propiedades que se derivan de su esencia, las cuales lo distinguen de los demás. Por ejemplo, "el hombre es un ser risible". La definición *descriptiva* se elabora añadiendo a una determinación genérica universal las notas precisas para que el objeto se distinga suficientemente de cualquier otro de diversa especie.

La definición descriptiva puede ser extrínseca, o definición que manifiesta la esencia del objeto por sus principios extrínsecos, es decir, su causa eficiente y su causa final. Por ejemplo, "el reloj es un instrumento elaborado para marcar las horas". Puede ser también genética, o definición que explica el modo según el cual el efecto se produce por la causa eficiente. Por ejemplo, "la línea recta es una secuencia de puntos".

3. Una definición genética determina y explica el objeto indicando el modo cómo se engendra. En la definición *implícita*, lo definido se conoce haciéndolo entrar en un conjunto conocido en cuanto todo como en sus partes (exceptuando el objeto de la definición), con lo que viene a establecerse una especie de ecuación con una incógnita.
4. Real: es la definición que nos da a conocer la naturaleza de las cosas, o sea, dice lo que es el objeto. Por ejemplo, "el agua es la combinación de dos moléculas de hidrógeno y una de oxígeno".
5. La definición esencial u ontológica se formula indicando el género próximo y la diferencia específica, por ejemplo, hombre = *animal racional*, o enumerando las partes esenciales, por ejemplo, hombre = ser compuesto de cuerpo y alma racional. Como veremos, el concepto es una representación racional, que abarca los atributos esenciales de una clase de fenómenos o de objetos. Así se observa que definición y concepto son, si no sinónimos, al menos vocablos relacionados. Por esta razón ambos sufrirán las consecuencias de los diversos puntos de vista relativos a lo que se define, es decir, dependerá de la noción de realidad.

La definición exige las siguientes condiciones:

1. Debe ser convertible, es decir, entre lo definido y la definición es necesaria una equivalencia. La definición es convertible cuando lo definido conviene a todo y sólo lo definido.

2. La definición debe ser breve, es decir, evitar todos los determinantes superfluos; completa, enunciando todas las características necesarias, no sólo para distinguir el término o la cosa de otros, sino también para hacer resaltar la diferencia interna y la articulación esencial del significado.

3. La definición debe ser más clara que lo definido. Por ejemplo, "adjetivo es una palabra que califica al sustantivo".

4. Lo definido debe entrar en la definición, es decir, no puede representar circularidad. No se podría decir, por ejemplo, "adjetivo es aquello que adjetiva".

5. La definición no debe abarcar más, o menos, que lo definido. Si se amplía la definición se podría caer en el error de inventar. Si se menoscaba el contenido, la definición quedaría ambigua e incompleta.

La definición real designa el objeto por sus características esenciales y supone, en consecuencia, una verdad. Aunque establece una equivalencia entre lo definido y la definición, supera el plano del lenguaje para alcanzar el del conocimiento. Esta distinción entre los dos tipos de definiciones es importante, pues toda ciencia se apoya en teorías, y éstas en conceptos. Mientras que las teorías se refieren a conceptos, a definiciones nominales, ofrecen un interés metodológico. Por el contrario, si recurren a las definiciones reales, adquieren relevancia por su contribución a la ciencia. Las definiciones se juzgan nominales por su utilidad, y reales por su verdad.

Una definición se considera buena, cuando la definición debe explicar todo lo que hay en lo definido, nada más. Todo, porque sin esto sería incompleta, y lo definido se confundiría con cosas distintas. La definición de la circunferencia es la siguiente: una línea curva reentrante, cuyos puntos distan todos igualmente de uno que se llama centro. Esta sería imperfecta si le faltara el vocablo "*reentrante*", pues no expresaría todo lo que se contiene en la idea "circunferencia". La de triángulo rectilíneo es: una superficie cerrada por tres líneas rectas.

Finalmente, debe anotarse que la definición se encuentra dividiendo y subdividiendo un género superior hasta llegar a la especie deseada, o bien investigando en los objetos que llevan el nombre del concepto buscando aquellas notas que convienen a todos y solo los objetos así designados.

3.2.2. División

En sentido amplio, la división es la desarticulación de un todo en sus partes; pues toda división supone un todo que se divide, las partes en que es dividido y un fundamento o punto de vista desde el cual se realiza la división. La división, como división lógica, se distingue de la partición, que es la descomposición de un todo en sus partes, en cuanto es la distribución de objetos diferentes que pueden mentarse con el mismo nombre.

La división, en sentido estricto, concierne a la extensión de un concepto universal o de una clase, entendiéndose por ésta la totalidad de los objetos que realizan un concepto. De esta forma, los "vivos sensitivos" constituyen la clase de los objetos que efectúan el concepto "vivo sensitivo".

Mediante ulteriores determinantes, tales como racional, irracional, puede nombrarse ulteriores clases parciales correspondientes a conceptos inferiores. La división de ésta ha terminado, cuando la totalidad de los objetos que se encuentran bajo ellas iguala a los de la clase total.

La división, en sentido estricto, (ya de un concepto en sus notas, ya de un todo real en sus partes), debe distinguirse de la descomposición, ya de un concepto en sus notas, ya de un todo real en sus partes. En la división estricta el contenido conceptual conviene íntegramente a todos los miembros, lo cual no ocurre siempre en la descomposición.

De conformidad con el concepto de división, ésta debe reunir tres condiciones:

- 1) Ser exhaustiva: los objetos numerados, en las clases parciales, no pueden ser más ni menos que los de la clase total;
- 2) Constar de miembros que se excluyan: ningún objeto puede pertenecer a más de una clase parcial;

3) Ser ordenada: antes de terminar la división de una clase no puede cambiarse el fundamento; según que éste sea una nota esencial o accidental, se tendrá una división esencial o accidental, respectivamente.

El hombre está compuesto realmente de dos cosas distintas y separables: cuerpo y espíritu. Dividiendo al hombre en estas dos partes, la división será real; pues en el hombre hay las dos propiedades de animal y de racional; pero no hay dos sujetos, porque el que es animal es el mismo que es racional; dividiendo al hombre en animal y racional, la división será metafísica.

Si dividimos un triángulo rectilíneo en sus tres líneas, la división será real; porque estas líneas son partes distintas y separables. Si lo dividimos en dos partes: 1ª figura cerrada, 2ª tres líneas, la división será metafísica; porque, aunque estas dos propiedades sean constitutivas del triángulo, no son separables de manera que la figura cerrada se pueda separar de las tres líneas. Dividiendo el triángulo en equilátero, isósceles y escaleno, la división será lógica, pues aunque no existan ni puedan existir en ningún triángulo estas cosas juntas, hay la idea general de triángulo, aplicable a diferentes especies del mismo género.

3.3. EL ENTENDIMIENTO

Entre las corrientes psicológicas que han pretendido y pretenden explicar el origen de la inteligencia están:

1. el modelo genético inspirado en Francis Galton (1822-1911), Wilhelm Wundt (1832-1920) y Jensen, está directamente relacionado con los genes, depende del número y variedad de las redes nerviosas;
2. ambientalista, es resultado del aprendizaje, John Locke (1632-1704), John Broadus Watson (1878-1958), la inteligencia es aprendida y depende de condiciones ambientales;
3. interaccionista, es una función de la interacción del organismo y del ambiente. Esta orientación surge de la insatisfacción de los modelos anteriores. Algunos se sitúan en una perspectiva transaccional.

Otros consideran la inteligencia desde una perspectiva: 1) biológica: capacidad adaptativa del organismo; 2) psicológica con Hebb: inteligencia A → potencial innato → sistema nervioso; inteligencia B es el funcionamiento actual del cerebro. Cattell distingue inteligencia fluida: adaptación e inteligencia cristalizada: hábitos aprendidos; 3) operativa o de Edwing G. Boring (1886-1968) es la que miden los test.

A pesar de todo, debemos decir que el entendimiento humano es la facultad de pensar, o sea, la facultad de percibir de modo no sensible el ser y las relaciones. El entendimiento es la facultad de conocer. Y el conocer del entendimiento es:

1. racional, en cuanto discursivo por trabajar con conceptos, raciocinios, en forma lógica y metódica;
2. intelectual, porque el entendimiento, además, admira la belleza (comprensión), contempla la mística (conocimiento) y tiene conciencia de los actos internos. Por ello el Su objeto del entendimiento no tiene límites, no se circunscribe a las impresiones de los cuerpos como el sentido, ni a las representaciones internas de ellos como la imaginación, ni a determinadas relaciones de los objetos como el sentimiento; se extiende a todo lo que puede ser conocido, y por consiguiente, a todo lo que existe o puede existir.

El entendimiento tiene su base en la naturaleza del alma considerada como ser espiritual (espíritu, alma); sin embargo, en su peculiaridad de entendimiento humano está a la vez reducido a las condiciones particulares del espíritu del hombre, que es forma esencial configuradora de un cuerpo.

El entendimiento, como tal, acompaña al conocer espiritual en cuanto tal sin diferencia alguna, ya se encuentre realizado de manera ilimitada, como en el espíritu infinito de Dios, ya limitada, como en el espíritu existente o ligado a lo somático. El objeto característico del conocimiento espiritual y del entendimiento en general es el ente en cuanto ente. Y mientras el entendimiento del hombre está unido al cuerpo y al conocimiento sensorial, dicho objeto se le da sólo en la esencia que brilla en la cosa sensible (intelligibile in

sensibili).

La peculiaridad del entendimiento del hombre se caracteriza por los siguientes conceptos:

Primero, es espiritual y se orienta a lo espiritual y, no obstante, está ligado a las funciones sensoriales y, por tanto, a la materia. Espiritual, porque es únicamente una facultad cuyos actos no son directamente co-realizados por un principio material; por consiguiente, una facultad, rigurosamente inmaterial, que puede dirigirse a objetos espirituales y encontrar en ellos la perfección de su ser y sentido.

Sólo una facultad espiritual puede presentar en su ser propio lo simple y lo no sensible. La distinción de yo, no yo y acto y la pregunta que ello hace posible acerca del valor lógico, ético y estético de los actos y de la existencia propia, así como el perfecto "consigo" (Bei-sich) de la autoconciencia, suponen también un principio espiritual.

La unión al conocimiento sensorial es notoria: el entendimiento del hombre debe obtener de la experiencia sensible casi todos los conceptos primitivos; no posee intuición inmediata alguna de las esencias espirituales. El entendimiento mantiene también en el curso total del pensar la vinculación a las imágenes sensibles (conversio ad phantasmata de la escolástica).

Únicamente puede elevarse a lo espiritual y suprasensible por el camino de la analogía. El carácter discursivo y abstractivo de la actividad de nuestro entendimiento guarda relación con esta unión al conocimiento sensorial, de tal manera que, el término "entendimiento" en sentido estricto, denota la facultad de pensar abstractiva y discursivamente.

En segundo lugar, la índole peculiar del entendimiento del hombre se manifiesta en la oposición de receptividad y espontaneidad. Clásica es la distinción entre entendimiento agente y paciente en la doctrina de la abstracción, tal como en diversas formas fue desarrollada desde Aristóteles. La espontaneidad del espíritu se manifiesta en la dirección de la atención, en los actos de toma de posición propios del juicio y en el pensamiento creador que supone siempre la recepción de un contenido cognoscitivo.

En tercer lugar, la oposición de inmanencia y trascendencia en la actividad del entendimiento es superada por la imagen cognoscitiva intelectual, el verbum mentis, que, considerada desde el punto de vista ontológico, permanece por entero en el cognoscente y, no obstante, por su carácter de imagen, le conduce más allá de sí misma: al objeto.

De manera natural, el entendimiento queda unido al conjunto del modo de conocer sensitivo-intelectual y, a la vez, al todo de la personalidad psicológica aún con su parte irracional.

En este contexto, la atención es la aplicación de la mente a un objeto; pues el primer medio para pensar bien es atender bien. El vocablo atención es una noción relativamente reciente (siglo XVII) que refiere el acto mediante el cual el espíritu toma posesión, en forma clara y vivida, de uno de sus posibles objetos. Descartes la considera como el acto mediante el cual el espíritu toma en consideración un único objeto durante algún tiempo; y Leibniz afirma "nosotros prestamos atención a los objetos que distinguimos y que preferimos a los demás". La atención debe ser firme, pero suave. Por ello, el secreto para alcanzar una atención firme sin dureza, y flexible sin flojedad, consiste en estudiar con método, en ocuparse de los negocios con buen orden, y cumplir sus obligaciones con ánimo tranquilo y reposado.

Por otra parte, la unión con del conocimiento sensorial es notoria: el entendimiento del hombre debe obtener de la experiencia sensible casi todos los conceptos primitivos; no posee intuición inmediata alguna de las esencias espirituales (el concepto, formación del concepto, ontologismo).

Los actos del entendimiento son tres: percepción conceptual, juicio y raciocinio. La percepción es el acto con que conocemos la cosa, sin afirmar ni negar nada de ella. El juicio es el acto con que afirmamos o negamos una cosa de otra. Y el raciocinio es el acto mediante el cual inferimos una cosa de otra.

En las potencias intelectivas podemos precisar dos distinciones:

- 1) Distinción real: a) De cualquier principio intelectual creado respecto de la sustancia intelectual o alma;

b) del intelecto posible; c) del intelecto agente, que nos permite diferenciar: respecto del intelecto posible in genere, y, en cada hombre.

2) Distinción funcional: a) Del intelecto especulativo: respecto de la memoria; respecto de la razón; en cuanto a la razón superior e inferior; respecto a la inteligencia; b) del intelecto práctico: su distinción del especulativo; sus relaciones con la sindéresis; sus relaciones con la consciencia (S.T. 1, q. 79, art. del 1 al 13)

4. CORRIENTES QUE INTENTAN EXPLICAR EL CONOCIMIENTO

Al finalizar el estudio de la unidad la, se estará en posibilidad de:

1. Construir, determinar y apreciar las peculiaridades del empirismo.
2. Resumir, estructurar e ilustrar el racionalismo y la ilustración.
3. Juzgar, corregir y precisar el empirismo y el idealismo.
4. Revisar, verificar y modificar el materialismo dialéctico.
5. Valorar, diferenciar y tipificar la fenomenología determinando algunas precisiones.

En sentido amplio, la gnoseología comprende tanto las investigaciones psicológicas sobre la producción y esencia del conocimiento humano como las investigaciones críticas acerca de su validez. Incluso se le puede atribuir una metafísica del conocimiento que estudie el conocer humano en el contexto total del ente.

En sentido estricto "gnoseología" equivale a crítica del conocimiento. En este caso, es la investigación filosófica de la validez objetiva de nuestro conocimiento. Se diferencia de la lógica, porque no considera las condiciones de validez fundadas en las relaciones de los contenidos de pensamiento entre sí, sino que plantea la última y decisiva cuestión acerca de la validez "objetiva" de dichos contenidos, es decir, de su validez con respecto al objeto, si sólo se denomina "conocimiento" el pensar válido, el problema de la posibilidad del conocimiento en general.

Y si el deseo de saber del hombre cuya inteligencia no ha sido deformada se dirige naturalmente al ente, como objeto principal del conocimiento, y, por otra parte, la validez del conocimiento del ente constituye la verdad y el saber que versa sobre la verdad, la certeza, desde un principio, el problema puede plantearse en forma más determinada como cuestión acerca de la verdad y de la certeza de nuestro conocimiento.

De esta forma, la gnoseología viene a ser la investigación filosófica sobre la aptitud de nuestra razón para conocer la verdad y a la vez de los límites del conocimiento: ¿Podemos estar ciertos de la verdad de nuestro pensar? ¿Hasta qué punto se extiende esta posibilidad?

En el desarrollo histórico de la filosofía estos problemas no se han planteado desde el comienzo, sino que la inquisición filosófica, ingenuamente confiada en la fuerza de la razón, se volvió hacia el ente mismo, y sólo cuando la confusa oposición de opiniones hizo patente toda la dificultad de la empresa, se siguió la reflexión acerca de las condiciones de la verdad y de la certeza en el sujeto cognoscente.

Es cierto que investigaciones aisladas de esta naturaleza no faltan tampoco en la Antigüedad y en la Edad Media; basta con recordar: la doctrina aristotélica sobre la abstracción, que San Agustín refutó el escepticismo recurriendo a la autoconciencia, y la controversia medieval, sobre los universales.

Algunos creen que en la Edad Moderna, con René Descartes, se llega a tratar de un modo coherente la totalidad de los problemas. En los siglos XVII y XVIII estas investigaciones se hallan dominadas por la antítesis entre el racionalismo y empirismo. El criticismo de Kant intenta juntar estas opiniones antitéticas en unidad interna, pero abandonando parcialmente la concepción realista fundamental. Desde entonces, la lucha de la gnoseología está determinada, sobre todo, por la oposición entre realismo e idealismo.

El método empleado en la investigación gnoseológica frecuentemente significa frecuentemente una decisión previa en favor de una dirección determinada. Por ejemplo, si se escoge el método puramente psicológico, casi siempre, ello denota, casi siempre, que, en última instancia, la validez del conocimiento se hace depender de la normal realización de los procesos cognoscitivos, o sea psicologismo y, en consecuencia, relativismo.

En cambio, un método puramente lógico (o "trascendental") que pretende llegar a una solución con sólo

separar lo necesario de lo accidental en los contenidos de conciencia, se enlaza internamente con una concepción idealista del conocer. Si la verdad ha de poder ser aceptada en sentido realista, la gnoseología debe tratar de encontrar un caso en que la concordancia de pensar y ser sea vivida de un modo inmediato, en que, por lo tanto, el ente mismo se revele directamente.

San Agustín, mucho tiempo antes que Descartes, san Agustín vio que este caso singular se daba en nuestro conocimiento acerca del propio ser, pensar y amar (conciencia). Esta circunstancia hace indispensable para la gnoseología el "método introspectivo", es decir, el método de la observación interna.

La gnoseología es básica para todas las ciencias y también para todas las demás partes de la filosofía, porque investiga las condiciones de validez de todas ellas. No disputa a la metafísica su rango de ciencia fundamental, puesto que, por lo menos en sus sectores principales, no es otra cosa que, metafísica fundamental llevada a la esfera de la conciencia refleja.

La gnoseología suele recibir también los nombres de: teoría del conocimiento, noética (teoría del pensamiento), epistemología (teoría de la ciencia) y criteriología (teoría de los criterios, es decir, de los signos característicos de la verdad).

Casi todos los filósofos han tratado los problemas del conocimiento, pero la importancia que ha adquirido la teoría del conocimiento como "disciplina filosófica" especial es asunto relativamente reciente. Los griegos trataron problemas gnoseológicos, pero solían subordinarlos a cuestiones llamadas luego ontológicas. La pregunta: ¿Qué es el conocimiento? estuvo a menudo en estrecha relación con la pregunta: ¿Qué es la realidad?. Algo parecido sucedió en muchos filósofos medievales.

Esto no quiere decir que no trataran el problema del conocimiento con detalle. Sin embargo, es plausible observar que en la época moderna el problema del conocimiento se convierte a menudo en problema central en el pensamiento filosófico. Pero todavía no se concebía el estudio del conocimiento como capaz de dar impulso a una "disciplina filosófica especial".

En cambio, desde Kant, el problema del conocimiento comenzó a ser objeto de la "teoría del conocimiento". Es indudable que esta teoría ocupa un lugar muy destacado en el pensamiento de dicho filósofo. En vista de ello, algunos autores han llegado a la conclusión de que la teoría del conocimiento es la disciplina filosófica central. Otros han intentado mostrar que es una disciplina independiente o relativamente independiente. De todas maneras se han presentado varias corrientes con algo de fundamento.

La filosofía moderna se caracteriza por la vuelta al sujeto (filosofía del yo). Este giro fue posible de dos modos: la vuelta al sujeto como ser sensible (empirismo) y la vuelta al sujeto como ser racional (racionalismo). Incluso geográficamente puede establecerse la formación de un epicentro que, con algunas delimitaciones, ha tenido importancia hasta el presente: el empirismo se difundió, sobre todo, por los países anglosajones, mientras que el racionalismo se imponía en el continente europeo.

4.1. EMPIRISMO Y RACIONALISMO

El empirismo hace volver al sujeto a la experiencia sensible. A la vez intenta reducir la razón a la sensibilidad y demostrar que el conocimiento sensible es el único conocimiento válido. Al igual que el racionalismo, también el empirismo está fascinado por la eclosión de las ciencias de la naturaleza. Sin embargo su fascinación enlaza con el carácter experimental, empírico y sintético de las mismas, en tanto que el racionalismo admira principalmente su carácter lógico-matemático.

Tomás Hobbes (1588-1679) en carta a Guillermo Devonshire expresa: a) los méritos de Galileo; b) la necesidad de fundar una ciencia nueva del Estado al modelo galileano; c) la vaciedad e inconstancia de la filosofía griega; d) la perniciosa mezcla efectuada por la filosofía antigua y medieval entre Biblia y filosofía platónica, sobre todo aristotélica, que para Hobbes es una traición a la fe cristiana, e) la necesidad de expulsar el monstruo metafísico. Hobbes considera que los cuerpos son: a) naturales inanimados, b) naturales animados, c) artificiales.

Hobbes divide la filosofía en referencia a: 1) el cuerpo en general, 2) el hombre, 3) el ciudadano y el Estado. Afirma que el hombre supera su ser solitario mediante: 1) los instintos, que son el deseo de evitar la guerra

continua, para salvar la vida, y la necesidad de procurarse lo necesario para la subsistencia. 2) La razón se entiende aquí no como un valor en sí, sino como un instrumento apto para realizar aquellos deseos fundamentales. Afirmó que "el origen de todos (los pensamientos) es el que nosotros llamamos sentido (ya que no existe ninguna concepción de la mente humana que antes, en todo o en parte, no haya sido generada en los órganos de los sentidos). El resto procede de aquel origen". Más adelante añade: "todas las llamadas cualidades sensibles en el objeto que las causa no son más que diversos movimientos (ya que el movimiento sólo produce movimiento)".

George Berkeley (1685-1753) es el autor del "esse est percipi" (ser es ser percibido), pues según él los objetos de nuestro conocimiento son las ideas; éstas se reducen a sensaciones; las cosas son combinaciones perdurables de ideas; pero las ideas y sus combinaciones perdurables sólo están en la mente; las sensaciones son concretas e individuales, por lo que las ideas abstractas son ilusorias; la distinción entre cualidades primarias y secundarias no es más que un error peligroso; y la expresión "substancia material" es contradictoria o bien no significa nada. "Todo el orden de los cielos y todas las cosas que llenan la tierra, todos los cuerpos que forman la enorme estructura del universo no poseen ninguna subsistencia fuera de una mente, afirma, y su *esse* consiste en ser percibidos por mí de una manera actual, no existen en mi mente, ni en la de algún otro espíritu creado, no existen en absoluto, o subsisten de otro modo en la mente de un Espíritu Eterno".

Berkeley estableció el siguiente axioma: "no se utiliza ninguna palabra sin una idea". Pues, "en una cosa que no percibe no pueden existir ni nuestras ideas ni nada semejante a nuestras ideas". Él considera que todas nuestras ideas son sensaciones u operaciones de la mente sobre las sensaciones: "todas las ideas son simples o están formadas por ideas simples".

John Locke (1632-1704) en su obra "Ensayo sobre el intelecto humano" manifiesta que la experiencia puede ser de dos tipos: 1) experimentamos objetos sensibles externos; 2) experimentamos las operaciones internas de nuestro espíritu y los movimientos de nuestro ánimo. Consecuentemente, las ideas pueden ser simples y complejas.

Las simples son:

1. Ideas de sensación: a) con un solo sentido (colores, sonidos, olores, sabores, etc.); b) con diversos sentidos (espacio, figura, reposo, movimiento) (cualidades primarias);
2. Ideas de reflexión: (ideas de percepción, voluntad, de las distintas facultades de distinguir, comparar, combinar);
3. Ideas de sensación y reflexión a la vez: (ideas de potencia y existencia).

Las complejas son:

1. los modos: a) simples: i) de los objetos de sensación (espacio, duración, cantidad), ii) de los objetos de reflexión (razonar, juzgar); b) mixtos: acciones morales;
2. substancia: corpóreos, espirituales, Dios;
3. relaciones: causalidad, identidad, ideas morales.

David Hume (1716-1776) se pregunta: ¿cómo surgen los contenidos de nuestra conciencia? y se responde indicando que todos son, en último término, percepciones (perceptions) sensibles. Entiende que existe dos clases de percepciones: impresiones e ideas.

Las primeras son sensaciones sensibles vivas y actuales, que tenemos al oír, ver, sentir, amar, odiar, desear, etc.

Las segundas, es decir, las ideas, son simples y compuestas:

- Las ideas simples son las que derivan de la reflexión sobre las impresiones, y por lo mismo son copias más débiles de las mismas.

- Las ideas compuestas derivan de la conexión de ideas simples mediante la asociación. Las asociaciones se dan mecánicamente sobre la base de la semejanza, del contacto temporal espacial o bien sobre la base de la conexión entre causa y efecto (leyes asociativas).

El conjunto de los contenidos de conciencia deriva exclusivamente de las sensaciones sensibles actuales, de su imitación y de unos mecanismos asociativos. No existe una razón espiritual distinta de la sensibilidad. De lo cual, según Hume, se siguen, según Hume, dos consecuencias:

- a. Las cosas (substancias) no son más que series de percepciones en la conciencia sensible.
- b. El yo es simplemente un haz de percepciones (sensibles).

Entonces, lo que permanece es una masa de percepciones, de las que ni sabemos de dónde proceden (disolución de la sustancia) ni cuál es su sujeto (disolución del yo). Y ante el interrogante de cómo podría hablarse de "objetos" y de "sujetos", Hume responde: 1) la existencia de las cosas fuera de nosotros no es objeto de conocimiento, sino de creencia; 2) la identidad del "yo" no es objeto de conocimiento, sino objeto de creencia; nuestra creencia en la existencia independiente y continuada de los objetos es fruto de la imaginación. Juzga que la imaginación tiende a considerar tal uniformidad y coherencia como algo total y completo, suponiendo la existencia de cuerpos que constituirían su causa. Así, el atomismo físico se traslada a lo síquico. Las impresiones son átomos síquicos.

Hume es un escéptico. Considera muy pequeño el espacio posible dentro de su ciencia. Por una parte, abraza la investigación de las relaciones de las ideas entre sí (relations of ideas) en el marco de la pura actividad mental (ciencias formales); y por otra, la investigación de las relaciones de los hechos entre sí (relations of matters of fact), lo que constituye el tema de las ciencias de la naturaleza. En el fondo ya no queda sitio para la filosofía. Hume la considera inútil por cuanto el hombre desarrolla por sí mismo una especie de instinto natural, una fe habitual, que se demuestra buena en la práctica. Así, el hombre cree en la existencia de las sustancias, en el alma (yo) y en Dios. Científicamente, semejante fe no puede justificarse. Hume recomienda por ello que procedan así en la lectura de un libro:

"¿Contiene un estudio sobre magnitud y número desde el puro pensamiento (es decir, desde la geometría y la aritmética)? No. ¿Contiene una investigación sobre los hechos y la existencia apoyándose en la experiencia? No. Pues en tal caso, tíralo al fuego, porque sólo puede contener argucias y fantasmagorías" (Conclusión de Enquiry concerning human understanding).

El empirismo clásico imprimió unos impulsos decisivos sobre:

a.- El positivismo clásico de Augusto Comte (1798-1857), Ernst Laas (1837-1885) y Ernst Mach (1838-1916), para quienes todo conocimiento puede reducirse por completo a sensaciones sensibles no reconociendo "más fundamentos que los hechos positivos, es decir, la percepción exterior e interna" (E. Laas). Así reconoce sólo un empirismo, un materialismo que rechaza todo cuanto no sea sensible-material y sustenta un cientificismo considerando que la ciencia es única y exclusivamente la ciencia empírica particular; para él, el fundamento de los valores y contravalores son el placer y el dolor;

b.- El neopositivismo, cuyo propósito fundamental en definitiva es reconstruir el sistema de las ciencias con elementos vivenciales: vivencias elementales empíricas (sensibles) y sus conexiones lógico-formales. Tal es el pensar del Círculo de Viena, particularmente en Roudolf Carnap (1891-1970) para quien la metafísica es expresión de un determinado sentimiento de vida, que puede manifestarse legítimamente de forma religiosa o artística, pues los metafísicos mezclan religión y poesía con ciencia. En la *Construcción Lógica del Mundo* (1928) Carnap elegía una denominada base propiamente síquica, es decir, que la fundamentación originaria de los conceptos empíricos se da en unas vivencias síquicas elementales. Así, se va sustentando la filosofía analítica cuyos defensores han dejado de lado buena parte de las posiciones radicales del neopositivismo, mucho más porque la física se convertía en una disciplina de la psicología frente a lo cual Carlos Ramón Popper (1902-) rechaza la base síquica y aboga por un lenguaje del mundo de las cosas y de los cuerpos.

Para el racionalismo, la vuelta al sujeto es entendida como la vuelta a la razón desvirtuando la fuerza de la sensibilidad. Este movimiento arranca de la duda de René Descartes, quien a través de una crítica radical a la experiencia sensible, conduce a las últimas condiciones indudables de todo conocimiento en el sujeto.

Tales condiciones últimas, de las que depende todo conocimiento, son las ideas o principios de la razón.

El término "racionalismo" fue usado desde el siglo XVII para designar la actitud de los protestantes en el campo religioso: "Hay una nueva secta difundida entre ellos (presbiterianos e independientes) y es la de los racionalistas: lo que les dicta la razón lo tienen por bueno en el Estado y en la Iglesia, mientras no encuentren algo mejor" (Edward Hyde Clarendon '1609-1674').

La duda conduce a Descartes al indubitable *cogito ergo sum*. Desde ese "punto arquimédico" desarrolla así su reflexión:

"Yo estoy seguro de que soy una cosa pensante (res cogitans). ¿Sé también con ello lo que es necesario para tener seguridad de algo?. En este primer conocimiento no existe más que una cierta percepción clara y distinta (clara et distincta perceptio) a la que asiento. Ciertamente que eso no bastaría para proporcionarme la certeza acerca de la verdad de una cosa, pues podría suceder que algo, que yo comprendo clara y distintamente, fuese falso. Por esto parece que puedo ya establecer una regla general: es verdadero todo lo que percibo con toda claridad y distinción" (illud esse verum quod valde clare et distincte percipio) (Meditaciones).

Tal percepción clara y distinta de los primeros principios del conocimiento nada tiene que ver con la sensibilidad, sino que se realiza de un modo puramente racional. Como en la aritmética y en la geometría existe una percepción clara y distinta, una visión pura, que garantiza la verdad indudable de unos principios. Así como los principios de las matemáticas se derivan lógicamente de unos principios primeros (axiomas), así también la filosofía tiene que partir de las primeras ideas y principios y desarrollarlo todo en forma lógico-racional. Ahora bien, tales ideas y principios claros y distintos son innatos a la razón (ideae et veritates innatae). Para el racionalismo clásico estaba claro que la razón ha recibido de Dios esas sus ideas y verdades innatas.

El racionalismo puede ser entendido bajo tres aspectos: 1) el religioso

designa algunas direcciones protestantes o un punto de vista acerca de la religión similar al enunciado por Kant; 2) filosófico designa precisamente la doctrina de Kant (que lo hiciera suyo) o bien la dirección metafísica de la filosofía moderna de Descartes a Kant; 3) en sentido genérico, adoptado para designar cualquier dirección filosófica que apele a la razón, así puede incluir las filosofías más dispares.

El racionalismo se presenta: 1) como quien excluye a la voluntad, 2) como actitud psicológica ocasionada por la disposición intelectual, 3) como quien estima sólo el saber por el saber. Fue defendido por Descartes, que alcanza a ser el padre del racionalismo, por Spinoza, la Ilustración. El racionalismo disgrega la síntesis aristotélico-escolástica; separa el conocimiento sensorial e intelectual: ideas innatas; las sensaciones son ideas confusas.

4.2. LA ILUSTRACIÓN Y KANT

Tanto el empirismo como el racionalismo fundamentan lo que se llama la ilustración, que es el nombre del movimiento cultural e intelectual que pretende dominar con la razón el conjunto de problemas que atañen al hombre. La ilustración pretende: 1) criticar todo; 2) utilizar el conocimiento para organizar todo; 3) emplear el conocimiento para buscar mejora individual y social.

El giro (empirista o racionalista) hacia el sujeto somete todas las cosas a la ilustración todas las cosas: a la nueva normativa se somete la religión, los ordenamientos políticos y sociales de índole tradicional, a la nueva normativa. En el signo empírico, esa norma es la experiencia sensible, mientras que en el área del racionalismo es la demostración racional. En ambos casos la ilustración apunta a una liberación de la conciencia y a una revolución de las relaciones, y está animada por el $\pi \alpha \theta \omicron s$ de la credibilidad científica y del progreso.

El siglo o época de las luces son los nombres que recibe el período histórico circunscrito, en general, al siglo XVIII y que, como resultado de un determinado estado de espíritu, afecta a todos los aspectos de la actividad humana y de la reflexión filosófica. La ilustración extendida por Francia, Inglaterra y Alemania se caracterizó por su optimismo en el poder de la razón y en la posibilidad de reorganizar la sociedad sobre principios racionales.

Kant conceptuaba la Ilustración como "la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella... ¡Sapere aude! Ten el valor de servirte de tu propia razón: he aquí el lema de la Ilustración".

La Ilustración comprende tres aspectos diferentes y conexos: 1) La extensión de la crítica a toda creencia o conocimiento, sin excepción. 2) La realización de un conocimiento que, para abrirse a la crítica, incluya y organice los instrumentos para la propia corrección. 3) El uso efectivo, en todos los campos, del conocimiento logrado de esta manera, con la finalidad de mejorar la vida individual y asociada de los hombres.

La ilustración no niega la historia como un hecho efectivo, pero la considera desde un punto de vista crítico y estima que el pasado no es una forma necesaria en la evolución de la Humanidad, sino el conjunto de los errores explicables por el insuficiente poder de la razón. La filosofía de la ilustración persigue, en todas partes, la posibilidad de realizar semejante anhelo: en la esfera social y política, por el "despotismo ilustrado"; en la esfera científica y filosófica, por el conocimiento de la Naturaleza como medio para llegar a su dominio; en la esfera moral y religiosa, por la aclaración o ilustración de los orígenes de los dogmas y las leyes, único medio de llegar a una religión natural igual en todos los hombres, a un deísmo que no niega a Dios, pero que lo relega a la función de creador o primer motor de la existencia.

La ilustración creyó que la razón humana era capaz de poder comprender la realidad exhaustivamente, y (con arreglo a sus opiniones) se dispuso a transformar todas las esferas de la vida prescindiendo de la historia. Extrayendo lo común a todos los credos religiosos, pretendió llegar a la religión natural puramente racional que excluía cualquier revelación y vínculo sobrenatural.

La reflexión trascendental de Emmanuel Kant (1724-1804) muestra la justificación parcial del empirismo y racionalismo, y al mismo tiempo pone unos límites a la pretensión de totalidad por parte de ambos. El conocimiento sensible y el no sensible (espiritual) se condicionan mutuamente y constituyen mutuamente constituye nuestro conocimiento humano.

Contra el empirismo Kant demuestra que toda experiencia supone unas formas apriorísticas (conceptos, principios básicos e ideas), que no proceden de la experiencia, sino que son condiciones de la experiencia. Lo empírico supone lo no empírico (o apriorístico). En este punto Kant coincide con el racionalismo.

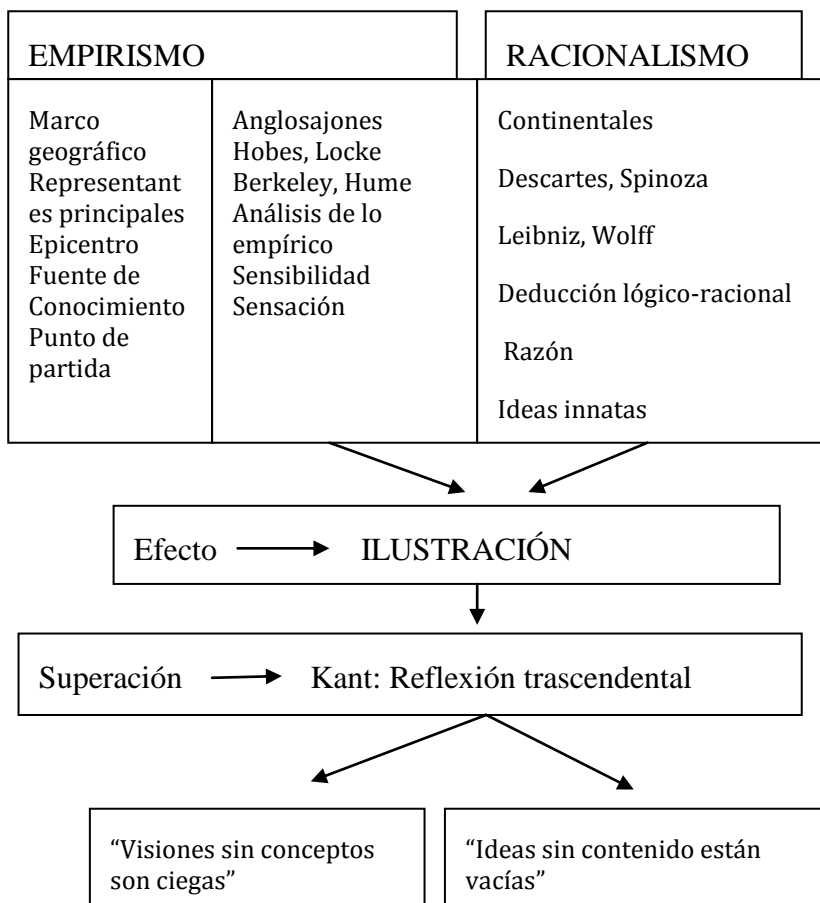
Contra el racionalismo, demuestra que existen unas formas apriorísticas esencialmente referidas a la visión y que sin la visión no puede darse conocimiento alguno. Punto en el que a su vez coincide Kant con el empirismo.

Kant establece que " nuestra naturaleza comporta el que la visión no pueda ser más que sensible; es decir, sólo contiene el modo en que somos afectados por los objetos. Por el contrario, existe la facultad de pensar el objeto de la visión sensible: la inteligencia. Ninguna de estas propiedades ha de preferirse a la otra. Sin sensibilidad no se nos daría objeto alguno, y sin inteligencia no podría pensarse. Las ideas sin contenido resultan vacías, mientras que las visiones sin conceptos son ciegas. De ahí que sea tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, incorporarles el objeto con visión) como hacer inteligibles sus visiones (es decir, incorporarlas a los conceptos). Ambas capacidades o facultades no pueden intercambiar sus funciones. La inteligencia no puede ver nada, ni la sensibilidad puede pensar ninguna cosa. Sólo cuando una y otra se unen puede surgir el conocimiento" (Crítica de la Razón Pura).

"Así pues, nuestra naturaleza comporta el que la visión no pueda ser más que sensible; es decir, sólo contiene el modo en que somos afectados por los objetos. Por el contrario, existe la facultad de pensar el objeto de la visión sensible: la inteligencia. Ninguna de estas propiedades ha de preferirse a la otra. Sin sensibilidad no se nos daría objeto alguno, y sin inteligencia no podría pensarse. Las ideas sin contenido resultan vacías, mientras que las visiones sin conceptos son ciegas. De ahí que sea tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, incorporarles el objeto con visión) como hacer inteligibles sus visiones (es decir, incorporarlas a los conceptos). Ambas capacidades o facultades no pueden intercambiar sus funciones. La inteligencia no puede ver nada, ni la sensibilidad puede pensar ninguna cosa. Sólo cuando una y otra se unen puede surgir el conocimiento" (Crítica de la Razón Pura).

Con todo ello se señala un límite al empirismo y a la ciencia empírica. Su pretensión de totalidad no puede sostenerse. Las ciencias empíricas suponen algo no empírico, sin que puedan convertirlo en objeto de su investigación. En contra del racionalismo y de su metafísica racional se demuestra que lo apriorístico sin visión cae en el vacío.

Esquema: Empirismo, racionalismo e ilustración



Con todo ello se señala un límite al empirismo y a la ciencia empírica. Su pretensión de totalidad no puede sostenerse. Las ciencias empíricas suponen algo no empírico, sin que puedan convertirlo en objeto de su

investigación. En contra del racionalismo y de su metafísica racional pretende demostrar que lo apriorístico sin visión cae en el vacío.

4.3. EL IDEALISMO Y EL MATERIALISMO DIALÉCTICO

Una vez que el mundo exterior se había impuesto a todos como una evidencia (al menos en sus comienzos) la filosofía, pudo reconocer, al menos en sus comienzos, la supremacía del objeto y orientarse hacia una interpretación materialista; pero, precisamente, la misma evidencia y la importancia de los fenómenos de la naturaleza dieron lugar al planteamiento de algunas preguntas: Para explicar lo real, ¿el hombre inventó lo sobrenatural?. En un inicio, ¿los espíritus, cuando no la religión, son al principio más fuertes que la materia que rigen y la religión nació antes o con la ciencia?. Los progresos más rápidos de la reflexión filosófica se extendieron a la esfera del sujeto conocedor: la percepción, en lo referente al mundo sensible; la lógica, en cuanto al pensamiento. El sujeto que piensa es, para él mismo, más evidente que el objeto pensado.

El término "idealismo" fue introducido a mediados del siglo XVII y al comienzo se lo aplicó a la doctrina platónica de las ideas. Leibniz afirmaba: "lo que hay de bueno en las hipótesis de Epicuro y de Platón, de los más grandes materialistas y de los más grandes idealistas, se reúne aquí (en la doctrina de la armonía preestablecida)". Tal vocablo es usado en dos significados: 1) idealismo gnoseológico, propio de las diferentes corrientes de la filosofía moderna y contemporánea; 2) idealismo romántico, que sus fundadores Fichte y Schelling lo llamaron "trascendental", "subjetivo", "absoluto". Valora el sentimiento: Sturm und Drang (Tempestad y espíritu) (1776).

Es cierto que la tendencia idealista agrupa numerosas corrientes filosóficas; pero aquí, sólo nos limitamos aquí a señalar lo que tienen en común y recordar algunos nombres de los autores más importantes. Desde la antigüedad (Platón), el idealismo reconoció la superioridad del espíritu con respecto al mundo. El irlandés y obispo anglicano Jorge Berkeley (1684-1753) se cuestionaba "¿qué representan los objetos sino objetos percibidos por nuestros sentidos? Ahora bien, ¿qué percibimos sino nuestras ideas y sensaciones? ¿No es simplemente absurdo creer que las combinaciones de ideas y sensaciones pueden existir sin ser percibidas?". (Diálogo entre Hydas y Philonous, I, p. 8). Nicolás Malebranch (1638-1715) afirmó que todas las cosas que vemos son ideas y nada más que ideas.

En este contexto, René Descartes (1596-1650) se encuentra entre el materialismo indispensable para crear la ciencia y el idealismo necesario para proteger la religión y la seguridad de los principios del pensamiento. A su vez, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) sale del apuro con una evasiva: "(nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, praeter intellectus ipse) nada hay en el entendimiento que no venga de los sentidos, a no ser el propio entendimiento". (Citado en El Diccionario de los Filósofos, p.797 tomado de Nuevos Ensayos II c. 1)

Manuel Kant (1724-1804) opina que nuestro espíritu, incapaz de salir de sí mismo, no encuentra en las cosas más que lo que ha puesto. Y después de aceptar el mundo de la experiencia - (los fenómenos) -, Kant se refugia en el idealismo más absoluto, el de las verdades eternas "numerales"; hizo del "yo pienso" el principio fundamental del conocimiento. "Yo pensante, decía Kant, soy un objeto del sentido interno y me denomino alma. Lo que es objeto del sentido externo se denomina cuerpo. Por lo tanto, la expresión "yo", como ser pensante, designa ya el objeto de la psicología que puede denominarse la doctrina racional del alma, cuando el yo del alma no quiere saber más de lo que, independientemente de la experiencia (la cual me determina más cerca y en concreto), puede ser concluido a través de este concepto del yo presente en todo pensamiento" (Crítica de la razón pura)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) se distingue por un idealismo objetivo, es decir, que atribuye un cierto valor a nuestros instrumentos de conocimiento. El mundo real es la encarnación de la "Idea", a la cual llega la mente humana mediante una "conciencia verdadera". Hegel denominó subjetivo o absoluto a su idealismo, y aclara así el principio lo aclara así: "La proposición de que lo finito es ideal constituye el idealismo. El idealismo de la filosofía consiste solamente en esto: en no reconocer lo finito como un verdadero ser. Toda filosofía es esencialmente idealismo o, por lo menos, tiene al idealismo por principio y se trata sólo de saber hasta qué punto este principio se encuentra efectivamente realizado. La filosofía es idealismo como idealismo es la religión" (La Ciencia y la Lógica).

Las etapas fenomenológicas del espíritu son: 1) el espíritu en sí, como eticidad; 2) el espíritu que llega a un extrañamiento con respecto a sí mismo; 3) el espíritu que recobra la certeza de sí.

1. El primer momento del espíritu se encuentra en primer lugar a) en la polis griega, donde se realiza "la hermosa vida ética" del pueblo griego. No obstante, el equilibrio de esta hermosa vida ética es inestable, porque sólo posee una verdad inmediata. b) Por lo tanto, pronto aparecen los conflictos dialécticos, como por ejemplo el conflicto entre ley divina y ley humana.
2. El momento de la escisión llega a su culminación en la Europa moderna, donde la conciencia, al desvanecerse la unidad que había sido característica del mundo medieval, se encamina a un autoextrañamiento, dirigiéndose de forma preponderante a la conquista del poder y de las riquezas. a) Este es el momento de la cultura, pero de una cultura fatua, que todo lo critica y todo lo disuelve de un modo frenético, acabando por autodestruirse. b) Esta contraposición se eleva a un conflicto del máximo nivel con la ilustración. c) La absoluta libertad de la ilustración está vacía, así como está vacío su igualitarismo, y el resultado de todo esto fue el terror que, una vez eliminadas todas las jerarquías sociales, y todas las diferencias, se revela contra todo y contra todos.
3. En el tercer momento, el espíritu vuelve a la conciliación consigo mismo a través de la moralidad. a) el primer momento de este retorno es el que fue expresado por la moral de tipo kantiano, que proclama el deber por el deber, pero se muestra incapaz de señalar cuál es el contenido de ese deber. b) Por lo tanto, cae en una distorsión estructural, reintroduciendo de modo subrepticio aquellos contenidos y fines que pretendía. c) De dicha situación emerge dialécticamente la figura de la escrupulosidad, que es el "simple actuar conforme al deber, que no se dedica a cumplir este o aquel deber, sino que sabe y hace aquello que es específicamente justo", ya que es conciencia efectiva del deber concreto y une en una síntesis la abstracción kantiana con la concreción histórica de la vida.

Por tanto, antes que hablar de saltos o de luchas en Hegel, debemos hablar de momentos: el momento de la tesis, el momento de la antítesis y el momento de la síntesis.

Un poco más próximo a nosotros Henri-Louis Bergson (1859-1941) afirma que el mundo es sólo un conjunto de imágenes; pues la inteligencia tiene un campo cognoscitivo propio, la materia misma, y además, sirve para hacer comunicable la intuición; sólo que no hay por qué reducir el pensamiento a una "reflexión sobre la palabra", que es meramente la forma intelectual y exterior con que se expresa. Por ello afirma que "no tenemos otra certeza inmediata que la idea, ya sea la idea del pensamiento o la idea de las cosas corporales". (Citado por Madeleine Grawitz en Métodos y Técnicas de las Ciencias Sociales, tomo I, p. 10).

León Brunschvicg (1869-1944) afirma "creo tocar y ver con rigor lo que me rodea. La casa de la que digo que está delante de mí no se presenta ante mí de un modo distinto al que lo hace en este mismo instante el lago que recuerdo haber atravesado el año pasado. No percibo directamente el mundo, ya que no puedo salir de mí sin dejar de ser yo; el mundo que se conoce está en mí". (L'idéalisme contemporain, p. 5, 1905)

El idealismo puede ser considerado en los siguientes grandes bloques:

1. Gnoseológico: El conocer significa una producción del objeto; el verdadero ser, objeto del conocimiento, aparece como mero contenido del pensar.
2. Empírico (sicológico): el objeto lo fundamenta la conciencia del individuo en cuanto tal; el ser es el contenido individual de conciencia, "esse est percipi" (Berkeley).

El concienzialismo conduce al solipsismo.

3. Trascendental: el sujeto trascendental o sujeto cuyas formas de la intuición y del pensamiento, universales y a priori frente a las sensaciones cambiantes, es quien determina el objeto. (Kant)
1. Metafísico (panteísta) de Fichte, Schelling y Hegel: elaborado de diversas maneras.
2. Lógico o neokantiano: las formas de pensamiento no son contenidos de conciencia de un real sujeto pensante, sino fundamento autosuficiente de toda validez. Nicolai Hartmann dice que el ideal lógico incurre en "subjetivismo sin sujeto".

3. Subjetivo (sicológico): convierte en norma de conciencia empírica individual. El objeto sabe del sujeto (Schelling y Hegel)

Debemos sostener que el idealismo se cierra en el yo y lleva a lo absoluto una pequeña experiencia sospechosa: la conciencia puramente subjetiva. Con todo, por la importancia concedida al pensamiento, los idealistas, por la importancia concedida al pensamiento, han contribuido más que los materialistas al progreso del conocimiento y han forjado unos instrumentos y conceptos más agudos para analizarlo.

Al Abordar el materialismo dialéctico, no podemos olvidar que la expresión "arte dialéctico" fue empleada por Parménides (siglo V a.C.); Sócrates utilizó la dialéctica para introducir a los hombres en la verdadera esencia de las cosas mediante graduales dilucidaciones de los conceptos. Platón (427-347 a.C.) desarrolló los diálogos en la exposición y contra-argumentación de sus interlocutores, extrayendo las esencias que facilitan la realización fundamental y originaria: las ideas.

Para Aristóteles (384-322 a.C.) la dialéctica es una forma no demostrativa de conocimiento: es una "apariciencia de filosofía", pero no la filosofía misma. La dialéctica es disputa y no ciencia; probabilidad y no certidumbre; "inducción" y no propiamente "demostración".

Con el neoplatonismo, la dialéctica resurge al entenderla como el modo de ascenso a realidades superiores, al mundo inteligible. Para los estoicos, era un modo "positivo" de conocimiento. En la Edad Media formó, con la gramática y la retórica, formó el Trivium de las artes liberales. El Renacimiento la rechazó por representar el mero contenido formal de la lógica aristotélica. Con todo, mantienen su fuerza aquellas palabras de Friedrich Hölderlin (1770-1843) "existimos desde un diálogo", pues la peculiaridad del hombre es el diálogo.

En Hegel, lo real es esencialmente devenir, que en la marcha ternaria de tesis, antítesis y síntesis va avanzando paso a paso, momento a momento; por eso nuestro pensamiento debe seguir el mismo curso. En esta idea se oculta el núcleo de la verdad, pero mezclada con una concepción panteísta, ya que, según Hegel, también Dios está sujeto a la dialéctica; además, no se tiene en cuenta que la dialéctica no avanza en la oposición contradictoria, sino en la contraria. Y aunque, en el umbral de la Edad Moderna, Nicolás de Cusa (1400-1464) caracteriza a Dios como "coincidentia oppositorum" (unidad de los contrarios), los defensores del panteísmo no podían entender esto.

"Dialéctica" significa en Hegel el momento negativo de toda realidad. Pues, por ser la realidad total de carácter dialéctico (en virtud de la previa identidad entre la realidad y la razón, identidad que hace del método dialéctico la propia forma en que la realidad se desenvuelve), éste carácter afecta a lo más positivo de ella; más si tenemos en cuenta la omnipresencia de los momentos de la tesis, de la antítesis, y de la síntesis en todo el pensamiento de Hegel, y el hecho de que sólo por el proceso dialéctico del ser y del pensar puede ser absorbido lo concreto por la razón.

Karl Marx (1818-1883), después de declarar en 1844 que el proletariado debía actuar y suprimir así la filosofía, luchó contra la izquierda hegeliana para oponer la acción revolucionaria a la filosofía por considerarla una ideología. Pero, en plena tarea investigadora, el año 1857 descubre la dialéctica de Hegel (después de difamarla) y aborda los problemas del conocimiento: la apropiación de un contenido por el pensamiento y lo vincula a la teoría filosófica: el materialismo dialéctico. (Apropiación para Marx es un concepto filosófico: la actividad que apoderándose de un dato concreto, de una materia, produce obras y las conoce reconociéndose en ellas).

En Marx, la dialéctica no se presenta como una sucesión de momentos especulativos (como en Hegel: 1) el momento descriptivo, 2) el momento de los "signos", con los que la razón se percata de la universalidad de las cosas, y 3) el momento del descubrimiento de las leyes de la naturaleza), sino como el resultado de una descripción "empírica" de lo real. La dialéctica marxista (elaborada más por Federico Engels '(1820-1895') que por Marx) no se refiere al proceso de la "*Idea*", sino a "la propia realidad". El uso de la dialéctica permite comprender el fenómeno de los cambios históricos (materialismo histórico) y de los cambios naturales (materialismo dialéctico), que se rigen por las "tres grandes leyes dialécticas": la ley del paso de la cantidad a la cualidad, la ley de la negación de la negación, y la ley de la coincidencia de los opuestos.

Con tales "leyes" intentan modificar las leyes lógicas formales y, afirman que los principios de contradicción, de identidad y del tercero excluido no rigen en la lógica dialéctica. Así, rechazan la lógica formal o la

consideran como lógica de nivel inferior. Y en nuestros días la lógica formal retoma una creciente importancia, generando un concepto de dialéctica que en la filosofía marxista ha quedado más oscurecido y menos usual.

El materialismo dialéctico intenta justificar teóricamente la concepción materialista de la historia. Su núcleo consiste en la absolutización de una "materia" que se mueve en el espacio y el tiempo, es decir, un devenir sin causas.

La gnoseología del materialismo dialéctico hace dos afirmaciones: la conciencia nace mediante el salto dialéctico de la materia menos organizada, y reproduce exactamente el ambiente que la rodea. Según Vladimiro Ilich Lenin (1870-1924), nuestras percepciones y, en sentido lato, también nuestros conceptos, son "reflejos" de un mundo exterior cuya realidad se da como evidente. Puesto que el ser, que se supone lleno de contradicciones, no es aprehensible por medio de la lógica y de su principio de contradicción, por una parte, y, por otra, ningún aserto con sentido puede renunciar a la lógica formal. El materialismo dialéctico intentó crear una nueva lógica "dialéctica" a fin de representar, en forma no contradictoria, el ser henchido de contradicciones.

Los bolcheviques reducen los conceptos de verdadero, bueno y bello no a la verdad objetiva, sino, a lo puramente pragmática, en forma puramente pragmática, a una ideología política arbitraria que la evolución real no confirma, y que la ex-"socialista" Unión Soviética demostró lo contrario. El materialismo dialéctico y el materialismo histórico son fundamentos teórica y prácticamente insostenibles por su inhumano sistema de opresión, según demuestran los cambios vivenciados.

La cuestión fundamental de la filosofía para Engels es la relación entre pensar y ser, o entre espíritu y naturaleza, y según se responda a esta cuestión de una o de otra manera, se dividen en dos grandes campos: Los que afirmaban la originalidad y prioridad del espíritu respecto a la naturaleza, formaban el campo idealista; los otros que consideraban la naturaleza como lo primario, constituían la escuela del materialismo.

Tal división anticientífica y dogmática la ratifica Vladimir Lenin (1870-1924) al afirmar: "los realistas y demás congéneres, incluidos los positivistas, o machistas, etc., forman todos una mísera papilla, el despreciable partido del término medio en filosofía, que confunden en toda cuestión las direcciones materialista e idealista. Las tentativas de salir de estas dos direcciones fundamentales en filosofía no son más que charlatanería conciliadora". (Materialismo y Empiriocriticismo, p. 355-56)

Para el materialismo dialéctico, la distinción entre la sensación consciente y un proceso fisiológico no es absoluta, sino sólo relativa; afirman que una materia organizada con especial delicadeza es capaz de conciencia; porque "la materia orgánica, dice Lenin, es un fenómeno posterior, fruto de un desarrollo muy prolongado. Por tanto, no había materia dotada de sensibilidad, no había complejos de sensaciones, ni Yo alguno, supuestamente unido de un modo indisoluble al medio, según la doctrina de Avenarius. La materia es lo primario; el pensamiento, la conciencia, la sensación son producto de un desarrollo muy alto. Tal es la teoría materialista del conocimiento, adoptada espontáneamente por las Ciencias Naturales". (o.c. p. 72)

Engels afirma que "la materia sin movimiento es tan impensable como el movimiento sin la materia. El movimiento es, por tanto, tan increable y tan indestructible como la materia misma... . El movimiento no puede, pues, crearse, sino sólo transformarse y transportarse". (Anti-dühring p. 47). Atribuye sensación también a las plantas al establecer que "la vida es el modo de existencia de los cuerpos albuminoideos, y ese modo de existencia consiste esencialmente en la constante autorrenovación de los elementos químicos de esos cuerpos". (o.c. p. 70). Todo ello fue superado por los avances de Schrödinger.

Lenin sólo concede "conciencia" al hombre, en el entendido de que para él "la conciencia es el producto supremo de la materia organizada de un modo especial" (Materialismo... p.51).

Las citas presentadas, y otras tantas, claramente muestran contradicciones formales, al margen de las inexactitudes en las definiciones; pues las palabras "sensación" y "conciencia" no se emplean siempre en el sentido propio de la definición. Es más, el problema del pensar es planteado desde una perspectiva histórico genético y desde la perspectiva de su aparición en la conciencia del hombre. Para ellos tiene más importancia el primer problema que el segundo; pues sus defensores consideran como evidente la

procedencia del hombre del reino animal.

El pensar está esencialmente vinculado al cerebro humano; así, la cuestión de la aparición de la conciencia humana, espiritual, casi coincide con la cuestión del origen del cerebro humano, del cerebro de los predecesores simiescos del hombre. Pero, lastimosamente, para ellos, Engels dejó inconcluso su trabajo titulado: Participación del trabajo en la transformación del mono en hombre.

Según ellos, el trabajo social y el lenguaje dieron el impulso más esencial y bajo el cual "el cerebro del mono se transformó poco a poco en el cerebro de un hombre, a pesar de todos sus parecidos, mucho mayor y más perfecto". (citado por Josef De Vries en Teoría del Conocimiento del Materialismo Dialéctico, p. 32). Pero sólo son palabras sin pruebas.

Engels afirma que "los animales son los pensadores más propios y peculiares, pues que su conocimiento no está jamás turbado por la imperiosa mezcla del lenguaje" (Anti-dühring, p. 73) "¿De dónde recibe el pensamiento esos principios?, se pregunta Engels, ¿De sí mismo? No... Los esquemas lógicos no pueden referirse sino a formas de pensamiento; pero aquí no se trata sino de las formas del ser, del mundo externo, y el pensamiento no puede jamás obtener e inferir esas formas de sí mismo, sino sólo del mundo externo... los principios no son el punto de partida de la investigación, sino su resultado final, y no se aplican a la naturaleza y a la historia humana, sino que se abstraen de ellas; no es la naturaleza ni el reino del hombre los que rigen según los principios, sino que éstos son correctos en la medida en que concuerdan con la naturaleza y con la historia". (o.c. p. 21-22). Aquí Engels cae en flagrante contradicción.

No podemos olvidar aquel pasaje en el cual Lenin pretende concluir indicando que "surgen tres importantes conclusiones gnoseológicas:

- 1) Existen cosas independientemente de nuestra conciencia, independientemente de nuestra sensación, fuera de nosotros, (...)
- 2) No existe, ni puede existir absolutamente, ninguna diferencia de principio entre el fenómeno y la cosa en sí. Existe simplemente diferencia entre lo que es conocido y lo que aún no es conocido.
- 3) En la teoría del conocimiento, como en todos los otros dominios de la ciencia, hay que razonar con dialéctica, o sea, no suponer jamás que nuestro conocimiento es acabado e inmutable, sino indagar de qué manera el conocimiento nace de la ignorancia, de qué manera el conocimiento incompleto e inexacto llega a ser más completo y más exacto". (Materialismo... p. 102)

Ante la pregunta, ¿puede el marxismo, de inspiración histórica, sociológica y económica, reivindicar también una filosofía? Era normal que se manifestara una diversidad de opiniones sobre este punto, habiendo variado incluso la del propio Marx, particularmente en los problemas del conocimiento.

"El problema supremo de toda la filosofía", afirma Lenin, "el gran problema cardinal de toda la filosofía, especialmente de la moderna" - dice Engels - es "el problema de la relación entre el pensar y el ser, entre el espíritu y la naturaleza"... ¿Qué relación guardan nuestros pensamientos acerca del mundo que nos rodea con este mismo mundo? ¿Es nuestro pensamiento capaz de conocer el mundo real; podemos nosotros, en nuestras ideas y conceptos acerca del mundo real, formarnos una imagen exacta de la realidad?".

El materialismo dialéctico no pudo ni podrá absolver tales planteamientos.

4.4. LA FENOMENOLOGÍA Y ALGUNAS PRECISIONES

La fenomenología fue concebida por Edmund Husserl (1859-1938) a principios del siglo XX en Alemania; es una protesta contra el kantismo y la psicología de la escuela de Warzbourg imperantes en su país y época. Pero es original en su hostilidad al idealismo y su oposición al empirismo científico e industrial; pues estas tendencias se mostraban infieles a las cosas. Su reflexión sobre la naturaleza de la cientificidad: ¿cómo puede haber un "verdadero" aprehendido por una subjetividad?, lo lleva a encontrar la evidencia de la subjetividad en la intención.

La fenomenología pretende ser un método de retorno a las cosas, en unas descripciones independientes de toda conceptualización; considera que los materiales recogidos en la observación empírica son construidos en vez de ser simplemente vividos. El término fenomenología procede del griego φ α ι ν ο (manifestar, aparecer); por lo que el programa del fenomenólogo es: ¡Hay que llegar a las cosas mismas!. Se trata de una "eidética" o "ciencia de las ciencias", que se basa ante todo en la intuición.

¿Cómo se sitúa el individuo en relación a este objeto vivido? Él será la conciencia intencional, "el rayo que aclara la cosa", escribe P. Picón en *Panorama des idées Contemporaines*, (1957), pues "toda conciencia lo es de alguna cosa", toda conciencia se dirige a un objeto que no es ella, que podría ser contenido en ella, por tanto, que es trascendente.

Frente a la trascendencia del objeto, el sujeto es consciente del acto por el que al mismo da un significado. Esta toma de conciencia realizada en el centro de la operación de reducción, es la calidad distintiva de lo que Husserl llama "el ego trascendental", lo que ha permitido calificar esta filosofía de idealismo trascendental.

"Yo como psique de un cuerpo propio, dice Husserl, soy referido a una cosa existente, a mi cuerpo propio, con él 'enlazado' existiendo localizado en el espacio, miembro de un mundo, del mundo objetivo. Pero este mundo objetivo total es 'fenómeno' en la subjetividad pura, en la mía y en la de los Otros. Todo esto es difícil y asombroso y sin embargo, comprensible" (citado por Julia V. Iribarne en *La intersubjetividad en Husserl*, 1988).

La evolución de las ideas de Husserl se explica por su insatisfacción y vacilaciones; lo cual le permitió ejercer profunda influencia (fenomenología del lenguaje, de la voluntad, de la imaginación, del arte), sobre Merleau-Ponty (1908-1961), que fue su verdadero continuador (en Francia), y sobre A. Schütz (en los Estados Unidos). La fenomenología ha dado lugar al surgir de diversas teorías existencialistas que censuran la idea de superioridad de lo vivido, de lo subjetivo, sobre las construcciones conceptuales.

Pero debe precisarse que (abandonados por la lógica de Aristóteles) los problemas de relación entre el sujeto y el objeto, de lo que es introducido por el uno o pertenece al otro, en definitiva, de las estructuras o formas del objeto en relación con las actividades del sujeto, constituyen uno de los grandes capítulos de la filosofía.

En un principio, se confundían la filosofía y la ciencia. El conocimiento, la reflexión sobre el progreso científico en general o sobre el de cada una de las ciencias, se derivaban de la esfera filosófica. La separación del campo científico debía provocar un desdoblamiento del significado de los términos que conduce actualmente a una confusión lamentable. La teoría del conocimiento, la filosofía de las ciencias y la epistemología, utilizadas con frecuencia la una por la otra, justifican la conveniencia de delimitar sus esferas respectivas.

La teoría del conocimiento o gnoseología trata de los problemas del conocimiento y de las relaciones entre el sujeto y el objeto. La filosofía de las ciencias abarca una reflexión general sobre el conjunto y desarrollo de las ciencias. Y a partir del momento en que ya no son filósofos quienes se interesan por las ciencias sino los sabios, éstos, al interrogarse sobre su propio progreso científico, suscitan problemas filosóficos y se adueñan del vocabulario filosófico. Inevitablemente la filosofía reflejará el punto de vista distinto de los utilizadores y se modificará. El término epistemología nos ofrece un ejemplo patente de esta evolución.

La epistemología, en su origen, se distinguía de la expresión vaga de la filosofía de las ciencias por precisión. Según André Lalande (1867-1963), designa, más que nociones generales de evolución, la epistemología designa el estudio crítico de los principios, hipótesis y resultados de las diversas ciencias, y está destinada a determinar su origen lógico, su valor y su alcance objetivo. En sentido estricto, la epistemología es un estudio crítico hecho a posteriori y centrado en la validez de las ciencias consideradas como realidades que se observan, describen y analizan. En la práctica, estos matices se han desdibujado, pues la epistemología y la filosofía de las ciencias son términos usados indistintamente en la actualidad.

Sin embargo, el término epistemología sigue utilizándose en sentido restringido cuando se trata del estudio, no ya de las ciencias en general, sino de una ciencia en particular.

Los franceses (en el sentido general, abstracto y filosófico del término y fieles a la etimología griega) distinguen la "gnoseología" o teoría del conocimiento, en el sentido general, abstracto y filosófico del término

de, y la "epistemología" o filosofía de las ciencias; los ingleses e italianos confunden ambos términos aproximándose al sentido alemán más amplio de Erkenntnis Theorie (teoría del conocimiento).

Hoy, puede admitirse que se emplea el término "epistemología" para designar tanto la teoría del conocimiento y como la "filosofía de las Ciencias". Pero ello no implica que justifiquemos la utilización del término por el contexto en que se usa, pues debemos ser conscientes de la zona fronteriza de las disciplinas. Solo nuestra preocupación por el rigor científico permitirá que las ciencias humanas sean catalogadas como ciencias, no la utilización abusiva del término "científico".

5. ESTRUCTURA Y PROCESO DEL CONOCIMIENTO

Concluido el análisis y estudio de la unidad, se podrá:

1. Revisar, reconstruir y diseñar las peculiaridades anotadas por Kant y por Tomás de Aquino sobre el acto de conocer.
2. Construir, delimitar y delinear la noción de método y concepto.
3. Compilar, discriminar y diseñar las nociones de ley y teoría anotando sus peculiaridades y funciones
4. Caracterizar, elaborar y localizar los alcances del razonamiento deductivo e inductivo

La distinción entre sensibilidad y espíritu puede realizarse exclusivamente en el plano de la trascendencia, el cual es inaccesible a la teoría empírica; por lo que ahí fácilmente pueden darse ahí algunos malentendidos peligrosos, por ejemplo: cuando se habla de la inteligencia de ratas, perros, delfines y de la inteligencia del hombre poniendo en el mismo saco; o cuando se pretende establecer que la inteligencia, el aprender y el recordar no se distingue por principio en el hombre, sino sólo gradualmente en las facultades "correspondientes" a los animales; o cuando la diferencia entre sensibilidad y espíritu (en el animal y el hombre) se difumina en matices accesorios.

Por tanto, para evitar malentendidos es necesario observar que:

- a. La diferencia entre sensibilidad y espíritu no es un problema empírico sino trascendental.
- b. La sensibilidad externa e interna es común a hombres y animales, y es un fundamento filosófico de la igualdad de muchos fenómenos que podemos observar en el hombre y en el animal. Pero la sensibilidad no es espíritu.
- c. En el enjuiciamiento de las teorías empíricas debe considerarse atender siempre el grado de reducción temática y de abstracción metodológica en que se realizan; pues debe conocerse los "hilos" con que trabajan.

En este contexto abordamos las reflexiones referidas al conocimiento sensible y espiritual, aunque es un capítulo bastante más difícil y complicado. Por ello, presentamos las dos orientaciones más importantes sobre el conocimiento en la tradición filosófica sobre el conocimiento: la de Kant y la de Tomás de Aquino que también fue desarrollada por Aristóteles y la de Kant.

5.1. CÓMO EXPLICA KANT EL CONOCIMIENTO

Sólo expondremos algunos rasgos fundamentales de la estructura de la "Crítica de la Razón Pura", considerando la estética trascendental y la lógica trascendental.

- 1) La estética trascendental.- El vocablo estética fue introducido por Alexander Baumgarten (1714-1762), y conceptualizado como ciencia filosófica del arte y de lo bello. Él sostenía que el objeto del arte son las representaciones confusas, pero claras, o sea sensibles, "perfectas", en tanto que el objeto del conocimiento racional son las representaciones distintas (conceptos).

Según Kant, la reflexión trascendental nos muestra "lo que aporta nuestra propia capacidad cognoscitiva... por sí misma, es decir, lo que no procede de la experiencia, sino que está en el sujeto como condición de la experiencia". El primer grado de la reflexión trascendental señala el hecho de que la sensibilidad ya contiene algo trascendental como condición de lo empírico. "Estética" significa aquí sensibilidad.

Kant demuestra que la visión sólo es posible porque existen unas formas de visión apriorísticas (es decir, no empíricas) y trascendentales. Gracias a ellas resulta claro el múltiple material perceptivo. Manifiesta que la sensibilidad posee Y distingue dos de tales formas puras de visión:

- El espacio, como forma visual del sentido externo, y por la que se pueden determinar "forma, magnitud y relación recíproca" de los objetos; y
- El tiempo, como forma visual del sentido interno, con el que cabe determinar la "coexistencia o sucesión" de los objetos.

Así se establece una conexión con el espacio y con el tiempo. La reflexión trascendental y la reflexión ontológica están en una mutua relación de complementariedad. Ambas reflexiones, al derivar del triángulo platónico, constituyen dos aspectos complementarios de la misma y única filosofía.

2) La lógica trascendental.- El conocimiento humano no es sólo visión de los objetos, sino, a la vez, pensamiento de lo contemplado. De donde surge la cuestión básica de la lógica trascendental: ¿Qué son los conceptos trascendentales y apriorísticos, los principios básicos que constituyen la condición para que se pueda pensar lo visto? ¿Qué formas mentales apriorísticas son necesarias para que de lo visto surja un mundo experimental?

La lógica trascendental se divide en analítica y dialéctica trascendentales. La analítica trata de los conceptos y principios básicos de la inteligencia; la dialéctica aborda las ideas de la razón.

A. La analítica: muestra cómo lo múltiple y visible se transforma y coordina en una síntesis de experiencia gracias a las actuaciones sintéticas de la inteligencia (conceptos, principios fundamentales). La inteligencia es la facultad de los conceptos y de los principios básicos. Produce por sí aquellas formas apriorísticas por las que se piensa lo visible. Esas formas apriorísticas están siempre y necesariamente referidas a la visión. Sin la visión están vacías, como las visiones sin tales formas son ciegas. La analítica trascendental consta de dos partes:

1) La analítica de los conceptos. La inteligencia produce por sí misma, o de manera espontánea, unas formas conceptuales y apriorísticas, con las cuales transforma lo material y visible en objetos conceptuales y pensables. Esos conceptos apriorísticos de la inteligencia son las categorías. Así pues, consideradas en su aspecto trascendental, las categorías son las formas conceptuales vacías de una experiencia posible.

Las categorías son acciones sintéticas de la inteligencia, es decir, abrazan lo múltiple (visible) en un conocimiento. El intelecto posee doce formas de cognición que son Con las categorías con las que se piensa y entiende lo visible como unidad; ellas son. Las categorías kantianas son: en la cantidad: unidad, pluralidad, totalidad; en la cualidad: realidad, negación, limitación; en la relación: inherencia-subsistencia, causalidad-dependencia, reciprocidad; y, en la modalidad: posibilidad, existencia, necesidad.

2) Analítica de los principios básicos: Siguiendo a Aristóteles, Kant distingue dos tipos de principios:

- Principios Analíticos: son aquellos en los que el predicado está contenido en el sujeto; se llega al predicado mediante el simple análisis del sujeto; estos no ensanchan ni amplían nuestro conocimiento, sino que lo explican, ejemplo: los cuerpos son extensos.

- Principios Sintéticos: son, aquellos en que el predicado no está contenido en el sujeto; el predicado afirma del sujeto algo nuevo, algo que amplía nuestro conocimiento, ejemplo: los dinosaurios han desaparecido.

B. La dialéctica trascendental: muestra que la experiencia sólo es posible cuando esas síntesis experimentales de la inteligencia se llevan a cabo bajo las ideas de la razón. Sólo entonces se explica la unidad perfecta del mundo experimental.

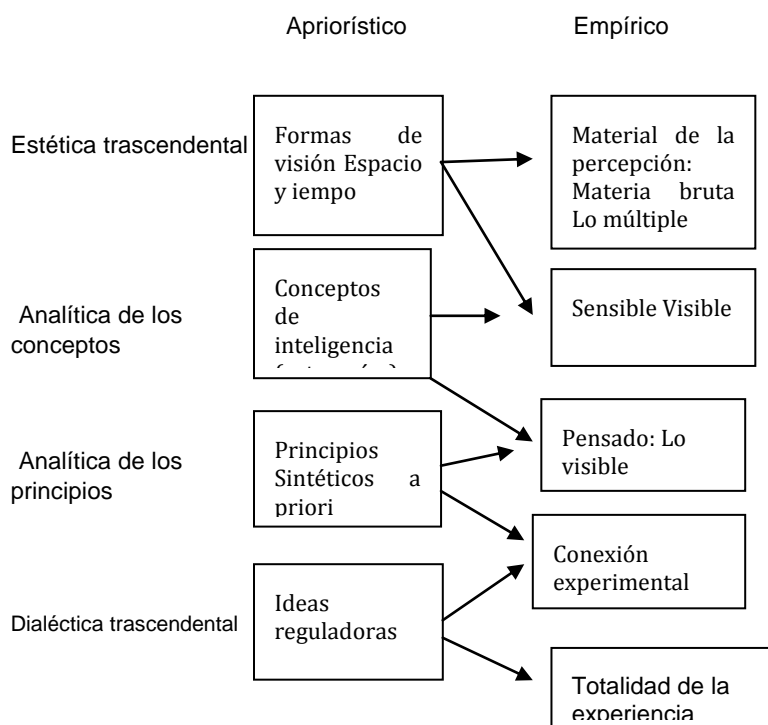
Para Kant, la razón es la instancia trascendental que realiza la síntesis de las actuaciones sintéticas de la inteligencia. Así como la inteligencia se refiere a unas visiones (sensibilidad) constituyendo así los objetos y los campos objetivos (síntesis experimentables), así también la razón se refiere a esas síntesis

experimentales de la inteligencia y las ordena a la totalidad de la experiencia, y por tanto, al mundo de la experiencia en general. Eso ocurre mediante las formas apriorísticas de cognición que realiza la razón, cuyas ideas durante las ideas apriorísticas sonde la razón:

- mundo: idea de la totalidad de la experiencia externa, que se da en la cosmología;
- alma: idea de un punto de referencia de la totalidad de una experiencia interna, que se muestra en la psicología;
- Dios: idea de un punto de referencia de la totalidad en general, que se manifiesta en la teología.

Por consiguiente, las formas visuales de la sensibilidad, los conceptos y principios básicos de la inteligencia, así como las ideas de la razón, posibilitan la general unidad y totalidad de la experiencia como meta del conocimiento teórico. A la última condición transcendental de la unidad y totalidad Kant la llama síntesis originaria de la percepción transcendental, o con otras palabras, la conciencia originaria e inmutable de sí mismo, el sujeto transcendental (yo), y afirma: "llamo transcendental todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible a priori".

Tal es la condición absoluta de toda experiencia, la síntesis originaria de las funciones transcendentales de la sensibilidad, de la inteligencia y de la razón.



No podemos pasar por alto una cita de Kant en su *Antropología* que dice mucho: "En lo que concierne al estado de las representaciones, mi espíritu es activo y entonces demuestra un poder (facultas), o bien es pasivo y entonces posee una sensibilidad (receptivitas). Uno conocimiento recoge en sí ambas cosas, y la posibilidad de tenerlo lleva el nombre de poder cognoscitivo de la parte más excelente, o sea de la actividad del espíritu en ligar las representaciones o en separarlas unas con otras".

5.2. CÓMO EXPLICA TOMAS DE AQUINO EL CONOCIMIENTO

Tomas de Aquino, analizando y siguiendo el pensamiento aristotélico, Tomas de Aquino aplica la doctrina de

acto-potencia para explicar el problema del conocimiento.

La distinción entre acto y potencia es capital para la ontología de Aristóteles. Con todo, es conveniente señalar cómo se llegó a dicha distinción.

Entre los presocráticos sobresale:

- Heráclito, para quien toda unidad se reduce a diferencia; y.
- Parménides (igual Zenón) entiende que toda diferencia se reduce a la unidad.

Se discutía sobre la oposición a propósito de esta pregunta: ¿Qué es el movimiento? Nosotros experimentamos continuamente movimientos y cambios; pero ¿qué es todo ello?

Para Parménides y Zenón el movimiento es simple apariencia. Para Heráclito, el movimiento es impensable, porque todo movimiento supone siempre algo relativamente inmóvil, que permanece igual a sí mismo; pero ese igual a sí mismo desaparece en la guerra de los contrarios.

Según Platón, el movimiento se ordena a la apariencia empírica ($\delta \omicron \xi \alpha$), mientras que el ser auténtico y propiamente dicho de las ideas es "ajeno" a todo movimiento y cambio por ser inmutable. Según Aristóteles, el movimiento existe y tiene una significación ontológica, pues todo lo real consta de dos elementos:

- El elemento del ser actual (del griego $\epsilon \nu \epsilon \rho \gamma \epsilon \iota \alpha$), en virtud del cual lo real es lo que existe actualmente. Es el elemento que llamamos acto (del latín actus).
- El elemento del ser posible (del griego $\delta \upsilon \nu \alpha \mu \iota$ s), en virtud del cual lo real tiene la posibilidad de llegar a ser algo distinto de lo que es. A ese elemento lo llamamos potencia (del latín potentia: capacidad, posibilidad).

Tomás formula dos grandes distinciones:

Primera distinción: Aquí se trata de la diferencia entre la conexión efectiva físico-empírica y el conocimiento sensible. Es verdad que el conocimiento sensible es efectivo de una acción físico-empírica; pero es un efecto sobre un plano de sentido en principio de distinta índole. "La sensibilidad es una potencia pasiva, que está expuesta a ser cambiada por una cosa externa y sensible. El cambiante externo como tal es percibido por la sensibilidad y diferenciado sobre la base de la diversidad de la potencia sensible" (S.T. 1, q. 78 a. 3).

Una potencia pasiva es la que recibe el acto de otro. La sensibilidad es una potencia pasiva, pues su acto surge por una causa externa. Recibe el efecto a su modo, de acuerdo con la índole de los sentidos externos e internos.

Tomás distingue el cambio sensible de la mutación material o natural; es decir, la afección empírica de la conexión físico-empírica. Existe una doble mutación: una natural y la otra sensible. La natural consiste en que la forma es asumida en el cambiado de conformidad con su ser natural, por ejemplo, el calor en lo caliente. La sensible consiste en que la forma del cambiante es asumida en el cambiado según su ser sensible, por ejemplo, la forma del color en la pupila, que no por ello se colora (S.T. 1 q. 78 a. 3).

El ser sensible recibe el efecto externo y cambiante de tal modo que también forman parte de esa recepción también una serie de conexiones efectivas físico-empíricas forman parte de esa recepción. Pero el contenido de tales conexiones operativas no es al acto de la percepción sensible, sino simplemente aquello que es necesario "para la adecuada disposición del órgano"; es decir, la condición material, sin la cual no existiría desde luego ninguna percepción sensible, aunque no es la percepción sensible misma sino sólo su materia.

¿Qué ocurre en la mutación sensible? Tomás responde que mediante la mutación sensible las cosas estarían en el alma sin su propia materia, aunque se conforme a su singularidad y a sus condiciones individuales, que siguen a la materia. La sensibilidad acoge las manifestaciones individuales sin materia, aunque sí en el órgano corporal. Tales formulaciones muestran una última indefinibilidad e irreductibilidad de lo sensible.

Segunda distinción: aquí se trata de la diferencia entre el conocimiento sensible y espiritual (intelectivo). Tomás afirma: "Hay una actividad del alma, que hasta tal punto supera la naturaleza corpórea, que no se realiza a través de ningún órgano corporal; ésta es la actividad del alma racional" (S.T. q. 78 a. 1). Ello exige precisar que:

- Si la sensibilidad pertenece a la materialidad, y el intelecto (espiritual) es inmaterial, se sigue que la sensibilidad como tal no puede determinar al intelecto para el conocimiento. Sólo el intelecto puede determinarse a sí mismo para el conocimiento intelectual (espiritual).
- El intelecto supone la sensibilidad, que a su vez se realiza "en el órgano corporal". En su realización, sin embargo, actúa de un modo estrictamente inmaterial.
- Pero el intelecto no posee por sí mismo ningún conocimiento. Es como una tabla rasa. En principio, es una potencia pasiva, es decir, una facultad para recibir una determinación. Es el intelecto en estado de posibilidad (*intellectus possibilis*). Con lo cual se plantea el siguiente problema: el intelecto sólo puede determinarse para un conocimiento intelectual sobre la base de la diferencia segunda. Pero el intelecto no tiene nada por lo que pueda determinarse de por sí, sino que necesita de la sensibilidad. Sin embargo, ésta no puede determinar al intelecto, justamente sobre la base de tal diferencia.
- Pero si el intelecto no puede determinarse a sí para el conocimiento, debe darse en él una diferencia de dos elementos: el intelecto potencial (*intellectus possibilis*) se le contrapone un intelecto determinante, el intelecto activo (*intellectus agens*), comportándose mutuamente como potencia y acto.

Y se pregunta: ¿cómo ese intelecto agente puede obtener un contenido epistemológico para determinar así la "tabla rasa" y vacía del intelecto potencial? Y ésta es la respuesta: porque el intelecto se comporta frente a la sensibilidad como el acto respecto de la potencia. En principio, intelecto y sensibilidad se diferencian en principio, en la medida que acto y potencia están mutuamente subordinados. Lo sensible, como percepción actual, es a la vez inteligiblemente potencial. El acto del intelecto agente penetra, "ilumina" y actualiza lo sensible potencialmente inteligible, le presta su propia forma conceptual, adquiriendo así sentido, contenido y significado; separa el contenido inteligible de las determinaciones sensible-materiales (¡abstracción!) con lo que se convierte en un acto epistemológico actual. Como tal puede determinar al intelecto potencial para saber (S.T. 1 q. 85 a 1-4).

Así, la simple realización experimental se monta dialécticamente como una delimitación de las dos relaciones acto-potencia:

- Desde la relación acto-potencia de intelecto agente y potencial;
- Desde la relación acto-potencia de intelecto agente y sensibilidad.

Cuando el intelecto agente reflexiona sobre su simple realización experimental, surgen los otros logros fundamentales del intelecto. Uno es el de la composición y separación en el juicio; el otro es el del paso de lo conocido a lo desconocido en la conclusión.

Sólo porque existe una trascendentalidad y porque como hombres nos encontramos en esa relación trascendental, podemos hablar de dignidad de la persona humana. La trascendentalidad no sería real en nosotros, si nos absorbiéramos por completo en lo empírico; ni siquiera lo sabríamos. No habría nada en nosotros que tuviera dignidad. Pues en la animalidad se configuran las disposiciones del cuerpo y del ser vivo mediante la extensión, el movimiento, la actividad, el metabolismo, el crecimiento y la procreación.

Para concluir este ítem, conviene recordar la opinión de Henri Bergson (1859-1941) cuando afirma que Leibniz es el último filósofo que produjo Alemania, por paradójico que parezca a primera vista; pues sus sucesores fueron lógicos o poetas. Y Jacques Chevalier añade: que no es que desconozcamos el genio filosófico de Kant y de sus grandes discípulos y continuadores, de Fichte, Schelling y Hegel a Husserl y Heidegger. No es que desconozcamos la influencia poderosa que ejercieron en el desenvolvimiento del pensamiento humano. Esto sería ir contra la evidencia de una y otro. Pero, en último término, nos creemos con derecho a preguntarnos, en último término, si han puesto sus dones al servicio de lo único que importa, es decir, de un conocimiento cada la vez más exacto y más preciso de lo real y del hombre mismo,

acompañado de una soberanía creciente de la naturaleza, material y espiritual; podemos preguntarnos incluso si contribuyeron de manera verdaderamente eficaz al perfeccionamiento de nuestra facultad de conocer, que, después de todo, no es, después de todo, más que un instrumento cuyo poder y límites se encuentran definidos por el uso que debemos hacer de ella, y de la que la experiencia, los hechos, no los fenómenos, sino los hechos, son la piedra de toque.

5.3. EL PROCESO DEL CONOCIMIENTO

En cuanto acto vital, el conocimiento es una perfección ontológica inmanente en el sujeto, y, sin embargo, en cuanto darse cuenta de un "otro", lleva hacia objetos, por encima de los límites del sujeto; pues denota un devenir uno (llamado intencional, en oposición al real ser uno) con el objeto.

Hemos dicho que en la producción del conocimiento humano actúan las leyes de potencia y acto, de manera que objeto y sujeto deben colaborar para llevarlo a cabo. La facultad cognoscitiva del sujeto, de sí indeterminada, necesita una asimilación al objeto. Esta se verifica mediante una determinación (species impressa, determinante cognicional) condicionada por el objeto y recibida vitalmente en la facultad cognoscitiva.

Sólo en unión con el determinante cognicional la facultad cognoscitiva constituye el principio suficientemente determinado capaz de originar el acto de conocer. El acto cognoscitivo propiamente tal (previamente determinada por el objeto) y producido por la facultad es inmanente a ésta, engendrado por su propia fuerza y conferido a la misma perfección ontológica e intencional.

En dicho acto, el sujeto engendra en sí una semejanza del objeto, la llamada imagen cognoscitiva (species expressa; en el entendimiento: verbum mentis ([teoría de la imagen]), que, por supuesto, no debe confundirse con una rígida imagencilla. Descansando en esta imagen y abrazándola mediante el acto cognoscitivo, el sujeto conoce el objeto en la medida y modo que éste brilla en ella.

En esta concepción del conocer, que establece un medio, de ninguna manera se da el peligro de un subjetivismo gnoseológico. El todo del conocimiento específicamente humano es un todo configurado que se desdobra en varias funciones parciales esencialmente distintas.

5.3.1. EL MÉTODO Y EL CONCEPTO

A. MÉTODO

De conformidad con el sentido etimológico de la palabra (griega μεθ' ὁδόν = atajo, vocablo compuesto de μετὰ = junto a, al lado de, en pos de y ὁδός = camino), el término método significa el camino seguido para construir y alcanzar dicho conjunto.

La noción de método presenta una ambigüedad, a menudo denunciada. En el sentido elevado del término, Jean Piaget (1896-1980) observa que el método no es una rama independiente, ya que los problemas de la epistemología y de la lógica constantemente suscitan problemas de método.

En general, nos ocupamos metódicamente de una esfera del saber cuando:

1. la investigamos con arreglo a un plan,
2. destacamos sus especiales articulaciones, ordenando los conocimientos parciales de acuerdo con la realidad,
3. los enlazamos con rigor lógico y
4. los hacemos inteligibles (dado el caso, mediante demostración); al terminar hemos de saber de todas y cada una de las cosas no sólo "que" son así, sino también "por qué" son así, o sea, no sólo de hecho, sino también la razón del mismo.

El método general para "toda" ciencia, adquiere (al realizarse conforme a la peculiaridad de las diversas esferas) un cuño particular propio y adecuado al campo respectivo. Cada uno de los sectores de lo real dicta el método con que debe reconocerse. Para tal efecto, son decisivos, por una parte, el modo como el sector respectivo se hace accesible al hombre, por ejemplo, ya mediante la observación sensorial, ya sólo mediante un raciocinio que rebasa todo lo sensible, y, por otra, las leyes, o sea la vía interna por la cual despliega sus momentos y a la que el método científico, como "camino", debe asimilarse lo más posible.

Se tiene un método cuando se sigue un cierto camino, para alcanzar un determinado fin, propuesto de antemano como tal. Este fin puede ser el conocimiento o puede ser también un fin humano o vital; por ejemplo, la felicidad. El método se contrapone a la suerte y al azar, pues el método es ante todo un orden manifiesto en un conjunto de reglas.

El trasladar el método propio de una ciencia a otra distinta puede falsearlo y aún destruirlo todo; así acontece cuando quiere elaborarse la metafísica solamente con el método de la ciencia empírica.

Tomás de Aquino prepara ya la nítida separación de los métodos con la distinción entre los tres grados de abstracción, distinción que desarrolla siguiendo a Aristóteles. Sobre la abstracción física (científico-natural) y la matemática, se eleva la abstracción metafísica que considera el ente en cuanto tal.

En lo concerniente a las divisiones del método, llamamos la atención sobre la diferencia entre método analítico (que descompone) y sintético (constructivo), distinción importante para la filosofía. El primero va desde el ente concreto a sus partes componentes internas (principios del ser, grados metafísicos) y sus causas extrínsecas. Inversamente, el segundo construye el ente partiendo de esos elementos.

La diferencia no coincide, pues, con la existente entre juicios analíticos y sintéticos. El juicio: "lo finito está compuesto de esencia y existencia" contiene un análisis, pero no es un juicio esencial analítico, sino sintético. Aquí ya se ve que el análisis metafísico, si bien asciende de las cosas a sus orígenes y, por lo tanto, de lo posterior a lo anterior (a posteriori ad prius), no es una inducción. La filosofía necesita en primer lugar del análisis, preparando así el terreno para la síntesis.

En todo método hay algo común: la posibilidad de que sea usado y aplicado por cualquiera. Esta condición fue establecida con toda claridad por Descartes, cuando en su *Discurso del Método* indicó que las reglas metódicas propuestas eran reglas de invención o de descubrimiento que no dependían de la particular caducidad intelectual del que las usara.

Puede hablarse de métodos más generales y métodos más especiales. Los más generales y el descubrimiento de la verdad, se sirven de la inducción, la deducción, el análisis y la síntesis. Los más especiales son los métodos determinados por el tipo de objeto a investigar o la clase de proposiciones que se propone descubrir.

Los métodos suelen clasificarse en lógicos, psicológicos y didácticos.

Son lógicos los que utilizan la filosofía y las ciencias, para la investigación y el descubrimiento de la verdad; se sirven de la inducción, la deducción, el análisis y la síntesis. Los psicológicos son los que llevan una investigación, del plano del objeto (verdad), al plano del sujeto (aprendiz), teniendo en cuenta su edad, mentalidad, sexo, diferencias individuales, medio, etc. Los didácticos son los que tienen en consideración, tanto la lógica de los conocimientos, como la actitud de los educandos; son una mezcla de los dos anteriores.

La filosofía no sólo se ocupa de cuestiones relativas a la naturaleza del método, sino que también se pregunta si hay o no algún método más adecuado que otros para el propio filosofar.

Los variados intentos para clasificar los diversos métodos utilizados en la filosofía dan como resultado: tres fundamentales métodos filosóficos, cada uno de los cuales da origen a un tipo peculiar de filosofía:

1) Método dialéctico (Platón, Hegel, etc.), consistente en suprimir las contradicciones en el proceso de la Naturaleza o de la historia, en los argumentos lógicos, etc., y en suministrarlos en totalidades. Con ello se niega la posibilidad de sustancias o de principios independientes entre sí.

2) Método logístico (Demócrito, Descartes, Leibniz, Locke) consistente en afirmar la existencia de principios (cosas, leyes, signos, etc.) y en deducir a partir de ellos el resto. Aquí se presta gran importancia a la definición y unívoco carácter de la naturaleza simple o de los términos básicos empleados.

3) Método de indagación (Aristóteles, Francis Bacon, etc.), consistente en usar una pluralidad de métodos, cada uno de ellos adecuado a su objeto, área o ciencia, con atención principal a los resultados obtenidos y al progreso del conocimiento.

Además, existen diversas concepciones. Kaplan considera que "la característica distintiva del método es la de ayudar a comprender en el más amplio sentido, no los resultados de la investigación científica, sino el propio proceso de investigación".

Filosóficamente, en el sentido más elevado y más general del término (en singular), el método está constituido por el conjunto de operaciones intelectuales por las que una disciplina trata de alcanzar las verdades que persigue, las demuestra y las verifica. Esta concepción del método en el sentido general del procedimiento lógico, inherente a todo sistema científico, permite considerarlo como un conjunto de reglas independientes de toda investigación y contenido particular, que aspiran sobre todo a procesos y formas de razonamiento y de percepción, que hacen accesible la realidad que debe captarse. Se trata de puntos de vista filosóficos que definen la posición de la mente ante el objeto: por ejemplo, el método materialista.

En el método (como actitud concreta en relación con el objeto) la posición filosófica se da más o menos por supuesta. En este caso, el método dicta especialmente formas concretas de enfocar u organizar la investigación, pero de forma más o menos imperativa, más o menos precisa, completa y sistematizada. No todos los métodos influyen de igual modo en las mismas etapas de la investigación. El método experimental, por ejemplo, supone la creencia en el empirismo y dicta sus imperativos en la fase de observación, lo mismo que en la de tratamiento de los datos. Por el contrario, el método clínico, en su calidad de terapéutico, se interesa por los resultados, pero corresponde principalmente a una actitud mental. No dicta por sí mismo ninguna manipulación particular.

El método ligado a una tentativa de explicación, se vincula más o menos a una posición filosófica y puede influir en tal o cuál etapa de la investigación: el método dialéctico es empírico y supone observaciones concretas.

Estos métodos persiguen un esquema explicativo, que puede ser más o menos amplio y situarse a un nivel de profundidad diferente. El método relacionado con un dominio particular está justificado cuando se aplica a una esfera específica y supone una forma de proceder que le es propia: el método histórico, el método psicoanalítico.

Si nos referimos al método deductivo, nos vemos persuadidos a tratar de la lógica y de la epistemología matemática. Por lo que respecta al método experimental - en física o en psicología -, su concepción, aplicación o inadecuación están subordinadas a la epistemología y, a la lógica aplicada. Por eso no se puede tratar del método aisladamente.

La investigación científica del método recibe el nombre de metodología. Mucho favorece el despliegue metódico del saber científico a una precisa terminología (del latín "terminus" = límite y, más tarde, expresión que circunscribe un pensamiento) o lenguaje técnico, que no debe ser vago, pero tampoco anquilosado; por lo que debemos retomar aquí cuanto señalamos en los ítems 3.2.1. y 3.2.2. 2.2.2.1. y 2.2.2.2. entorno a la definición y la división.

B. CONCEPTO

La oposición existente entre racionalistas y empiristas en la esfera del razonamiento (deducción, inducción "¿?") se mantiene en lo referente al valor de los conceptos.

¿Qué es un concepto? No es el fenómeno en sí; es una abstracción, un pensamiento. El concepto es la forma más sencilla del pensar, en oposición al juicio y al raciocinio, que son productos del pensamiento compuestos por conceptos. Por ello debemos distinguir el concepto, la palabra y el objeto. 1) El concepto:

contenido significativo de determinadas palabras, entendido como: a) acto del pensamiento, b) contenido del pensamiento c) objeto del concepto. 2) La palabra: es únicamente signo, símbolo de las significaciones. 3) El objeto: es un correlato intencional del concepto, por lo que debe distinguirse entre el objeto como es en sí y el objeto como es determinado por el concepto; el primero es el objeto material, el segundo el objeto formal.

Como dijimos en el ítem 2.4.2., el concepto obedece a un doble movimiento: por una parte, representa una actividad práctica, sensible, el contacto con el mundo en forma de seres singulares - tal objeto, tal animal -, y, por la abstracción universal, poco a poco se eleva (apartando los aspectos singulares y contingentes de este contenido) para llegar al concepto de hombre, de animal, por la abstracción universal, al concepto de hombre, de animal. La formación de un concepto, apunta Henri Lefebvre (1901-), significa que se ha penetrado, (hasta más allá de lo inmediato sensible, de la experiencia, del fenómeno), en un grado superior de objetividad. La lógica del concepto es una lógica de la esencia, de la cualidad esencial.

En cuanto a la extensión y comprensión, el concepto es más o menos extenso, más o menos comprensivo. El concepto de "*perro*" incluye un cierto número de animales: perdiguero, caniche, pequinés, según sus características comunes: vertebrado, mamífero, etc., sin preocuparse de sus cualidades particulares: pelo corto, pelo largo, etc.

Según la lógica formal, comprensión y extensión varían en razón inversa. El grado superior de la abstracción - en el animal - tiene una gran extensión (abarca a todos los animales), pero poca comprensión (no cubre las particularidades del perdiguero). Aumentando el número de objetos, se ciñe a lo esencial, a lo que les une.

La distinción entre extensión cuantitativa y comprensión cualitativa contrapone sobre todos los conceptos estables, ya constituidos en orden jerárquico (el individuo, el género, la especie). En la realidad, los conceptos se crean, se enriquecen y desaparecen sin que sus perfiles obedezcan a una clasificación tan rigurosa. Se reconoce al concepto un valor de generalidad. ¿Cuál es el origen de este valor?

Empiristas y racionalistas disienten en cuanto a la constitución de los conceptos y su modo de elaboración. Tomemos, por ejemplo, el concepto de frustración. Para los empiristas, la generalidad del concepto proviene de la suma de experiencias, de circunstancias de frustración no observadas, de las que se han abstraído ciertas propiedades que les eran comunes. Por el contrario, para los racionalistas la generalidad del concepto resulta de su propia definición, es decir, de la existencia de una propiedad esencial, abstracta y común a todas las situaciones que derivan del concepto.

Ello plantea dos cuestiones: la relación entre concepto y juicio y el nexo entre concepto y definición y la relación entre concepto y juicio.

1) Concepto y definición: Para comprender lo que es una definición, ante todo debemos definirla (ítem 3.2.1.). Para Aristóteles es una frase que significa la esencia de una cosa. R. Robinson en su obra "Definition" (1950) distingue dieciocho tipos de definiciones. En la práctica, es con frecuente contentarnos con definir mediante símbolos e incluso por a través ejemplos, pero la verdadera definición recurre a las propiedades del concepto.

La definición es ontológica. Ahora bien, como hemos visto, el concepto es una representación racional, que abarca los atributos esenciales de una clase de fenómenos o de objetos. Se observa, pues, que definición y concepto son, si no sinónimos, al menos vocablos relacionados. Por esta razón ambos sufrirán las consecuencias de los diversos puntos de vista relativos a lo que se define, es decir, dependerá de la noción de realidad.

Como dijimos en el ítem 3.2.1., la definición nominal utiliza una palabra o una frase (definiens) como substitutiva de otra (definiendum). En este caso el concepto tiene el significado que se le ha prestado arbitrariamente. No aspira a otra verdad que la conformidad con su propia definición. No añade nada a nuestros conocimientos, pero puede contribuir a acrecentarlos en el plano metodológico. Es el caso de los símbolos algebraicos. El inconveniente de las definiciones nominales es que corre el riesgo de ser consideradas reales, después de cierto tiempo, por aquellos que las emplean.

2) El concepto y el juicio: El concepto, al encerrar una cualidad esencial, persigue un juicio. Lógicos y psicólogos se han preguntado si el juicio precede o no al concepto. Aristóteles afirmó que la percepción se

orienta hacia lo general. Percibimos al hombre en general antes de percibir las cualidades. Para Kant, en cambio, el acto elemental de la inteligencia es el juicio, el concepto supone solamente una virtualidad indefinida de juicios; distingue entre juicios analíticos - rigurosos formalmente, pero estériles - y juicios sintéticos, en los que el pensamiento avanza, pero lo hace mediante la constatación de un hecho contingente, intentando unir rigor y fecundidad.

Según Henri Lefebvre (1901-), el problema puede resolverse considerando que las dos tesis expresan dos momentos del pensamiento. La tesis aristotélica concierne al concepto ya formado: veo un perro y lo capto inmediatamente en este aspecto. La tesis kantiana expresaría más bien la formación del concepto: hay que observar un cierto número de casos para juzgar sus cualidades y, sin tropiezo, captar luego, sin tropiezo, lo general.

5.3.2. INSTRUMENTOS CIENTÍFICOS

5.3.2.1. LEY

En acepción propia, la ley es la regla dada a una comunidad con carácter obligatorio, es decir, imponiendo un deber moral a para los miembros de la misma, es decir, imponiéndoles un deber moral. Pero al referirnos a leyes, en sentido amplio, significamos las observaciones que se deben tener en cuenta para alcanzar determinados fines particulares; así:

- las que denotan **un** deber no moral: las leyes lógicas, gramaticales, las de las obras artísticas, que denotan **un** deber no moral;

- la ley en sentido figurado: la ley designa el deber (naturalmente necesario) regulador del obrar que se sustrae a la libertad: leyes naturales, leyes psicológicas.

Galileo Galilei (1564-1642) afirma que Dios nos ha dado sentidos, razonamiento e intelecto: por medio de ellos podemos llegar a "conclusiones naturales", obtenibles "a través de las sensatas experiencias o de las demostraciones necesarias".

Carlos de Secondat barón de Montesquieu (1689-1755) dio una idea exacta del término "ley" al establecer que las leyes son "las relaciones necesarias que nacen de la naturaleza de las cosas" (Espíritu de la Leyes). Emmanuel Kant (1727-1804) manifiesta que lo peculiar de toda ley es la universalidad de su forma. No hay excepciones para las leyes.

El descubrimiento de las leyes de la física procede menos de la naturaleza que del laboratorio, y los hechos observados se someten a unas experiencias cada vez más alejadas de la realidad. Por eso la ley ya no aparece como un decreto de la Providencia, sino como una propiedad de la naturaleza. Sin embargo, aún secularizada (de su origen teológico) conserva un carácter sagrado, en especial para los científicos. Pero la ley no es más que un medio, una regularidad estadística, como afirma J. Ullmo "una ley natural es la expresión matemática de validez permanente deducida de una relación repetible, comprobada en los fenómenos naturales. Así, queda claro que las leyes se extraen de los fenómenos y que es una expresión defectuosa decir que los hechos se someten a unas leyes, cuando debe decirse que los hechos suponen unas leyes" (La pensée scientifique moderne, 1958).

Usualmente se distingue dos tipos de ley: ley natural (científica), que inexorablemente se cumple, inexorablemente y, ley moral (ética), que debe cumplirse pero puede no cumplirse. Por ello las leyes naturales se expresan en un lenguaje indicativo y las leyes morales en un lenguaje prescriptivo o imperativo. La ley natural, que rige en el reino de las causas, es la expresión de las relaciones constantes observadas en los fenómenos de la naturaleza, las llamadas regularidades naturales.

Dentro de la misma noción de ley natural (ley científica), frecuentemente se ha distinguido varios tipos de leyes. Por ejemplo, se habla de ley causal y ley estadística. La primera es considerada como el tipo de ley que rige en un sistema determinista; en cambio, la segunda puede admitir un indeterminismo, aunque no es necesario que lo haga. Con todo, debemos advertir que si bien esta distinción puede ser útil a ciertos efectos, puede también inducir a confusiones, ya que la llamada "ley estadística" no tiene por qué dejar de ser causal.

En la ciencia, el problema de la ley ha sido muy debatido por la epistemología contemporánea; en particular, esta parte de la tesis de que la ley (en la ciencia natural) se refiere siempre al carácter de necesidad de un grupo de hechos, a la comprobación empírica de una regularidad, comprobación efectuada generalmente por inducción mediante el "paso del fenómeno a la ley" en la medida que la hipótesis propuesta ha sido verificada y comprobada plenamente.

La capacidad de abordar una hipótesis sirve para medir el grado de espíritu inventivo de una persona. En ciencia se distingue entre hipótesis-ley, o hipótesis menor (que se define como la anticipación de la ley) y la hipótesis mayor o hipótesis teoría. Esta última propone una explicación del conjunto del universo: de su nacimiento y de su formación (Pedro Simón marqués de Laplace, [1749-1827]); de la naturaleza de la materia (atomismo, etc.). Lo que es "hipotético" se opone a lo que es "real", así como lo "probable" se opone a lo "cierto".

Richard Braithwaite (1900-) sostiene que "el concepto fundamental de la ciencia es el de la ley científica y la finalidad fundamental de una ciencia es el establecimiento de leyes. Para comprender de qué modo obra una ciencia y de qué modo suministra explicaciones de los hechos que investiga, es necesario comprender la naturaleza de las leyes científicas y el modo de establecerlas" (Scientific Explanation, 1953). Según él, la ciencia está constituida por un sistema jerárquico de hipótesis unidas deductivamente, en el que las generalizaciones o hipótesis a nivel más bajo se explican o deducen de las que ocupan el nivel más alto, como "átomos", "electrones" y "procesos mentales inconscientes", son conceptos "teóricos", los cuales no describen las propiedades de las cosas directamente observables, sino que se unen a los hechos mediante complejas relaciones lógicas.

La cuestión de la validez de la ley científica y, su necesidad, es entendida diversamente según la doctrina sustentada acerca de la realidad física. En general, mientras unos sostienen que la ley sólo expresa relaciones entre fenómenos o que tiene un valor estadístico, otros señalan que la necesidad de la ley se origina en el hecho de que se refiere a esencias o, si se quiere, a los "objetos formales".

Sin embargo, la necesidad de la ley no implica la necesidad de un fenómeno contingente; la ley indica que tal fenómeno ha de producirse según una ley determinada, pero no que el fenómeno en cuestión (tal determinado fenómeno singular) haya de producirse forzosamente.

Lo que hoy preocupa, es analizar el significado de "hipótesis" en relación con el significado de otros términos usados en el lenguaje científico. Se trata, pues, de la lógica del concepto "hipótesis". A este respecto debe distinguirse dos puntos importantes:

Primero: se ha reconocido que dado un determinado enunciado teórico éste no es en sí mismo una hipótesis sino en relación con la teoría dentro de la cual se halla. La teoría tiene diversos niveles conceptuales como por ejemplo enunciados sobre medidas, leyes, principios, etc. Un enunciado determinado en un momento puede ser una hipótesis, en otro, una ley.

Segundo: teniendo en cuenta lo anterior se ha tendido a distinguir cuidadosamente entre la hipótesis, por un lado, y por otro, el principio, la ley, el fundamento, la causa, el postulado, la teoría, la síntesis, etc.. Las razones más usuales, en favor de esta distinción, son las siguientes: mientras la hipótesis (del griego ὑπόθεσις = base, suposición, hipótesis) es una anticipación de hechos ulteriormente comprobables; el principio (del latín principium = principio, aquello de donde procede algo; el concepto de principio es más amplio que el de causa) es un fundamento axiomático; el fundamento es un principio real; la causa es un antecedente invariable; la síntesis es una generalización inductiva; y la teoría (del griego θεωρία = visión, contemplación, especulación) es una síntesis de leyes.

Mientras una explicación, exenta efectivamente exenta de contradicción en sí misma y respecto a los hechos, no excluye otra, no pasa de hipótesis más o menos probable.

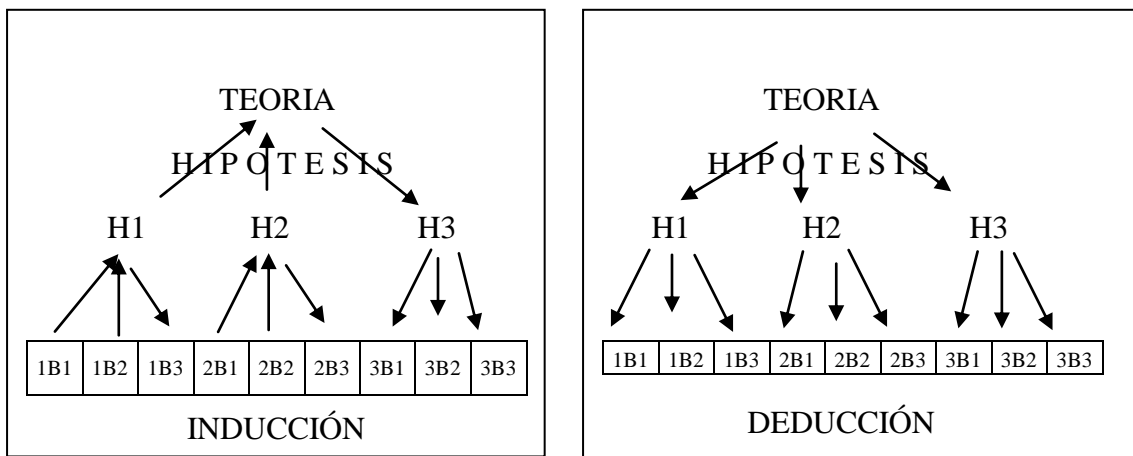
Sólo cuando se demuestra que la explicación dada es la única que responde a los hechos, logra la categoría de tesis. La teoría se confirma sobre todo conduciendo al descubrimiento de nuevos hechos. Es de notar que a menudo lo comprobable en la experiencia no son las proposiciones aisladas de una teoría, sino ésta en conjunto.

5.3.2.2. TEORÍA

El significado primario del vocablo "teoría" es contemplación. De ahí que se pueda definir la teoría como una visión inteligible o una contemplación racional, es decir, conocimiento puro; se le emplea en oposición a práctica que denota cualquier clase de actividad fuera del conocimiento mismo, especialmente la actividad orientada hacia el exterior.

Isaac Newton (1642-1727) formuló cuatro reglas para investigar las ciencias de la naturaleza: 1) aceptar causas que sean verosímiles y suficientes; 2) atribuir efectos semejantes a las mismas causas; 3) considerar las propiedades de todos los cuerpos; 4) en física experimental tener por exactas las conclusiones obtenidas por inducción.

Cuando ulteriormente se mejora y desarrolla una teoría, las primeras formulaciones de la misma no son falsas sin más, sino que únicamente se manifiestan como insuficientes frente a una experiencia más amplia. Aquellas partes de una teoría que son co-afirmadas (inadvertidamente o por prejuicio filosófico), pero que no son necesarias para la deducción de lo realmente observado, tampoco se ven confirmadas por una teoría considerada cierta y verdadera.



Los filósofos de la ciencia han introducido interpretaciones muy diversas acerca de la naturaleza de las teorías científicas:

- Para unos, la teoría es una descripción de la realidad (descripción de percepciones o descripción de los datos de los sentidos).
- Para otros, la teoría es una verdadera explicación de los hechos.
- Finalmente para otros, sólo la identifican con un simbolismo útil y cómodo.

Karl Popper (1902-) afirma que la teoría t_1 es suplantada por t_2 : 1) t_2 hace aserciones más precisas; 2) t_2 tiene en cuenta más hechos y explica más hechos; 3) t_2 describe o explica los hechos con más precisión; 4) t_2 superó los controles que t_1 no lo consiguió; 5) t_2 ha sugerido nuevos controles experimentales no considerados por t_1 y los ha superado; 6) t_2 ha unificado varios problemas que no podían ser puestos en relación entre sí.

En Aristóteles y en forma parecida en Kant, los vocablos "praxis" y "práctico" se reservan para la acción moral de la voluntad, empleando los términos $\tau \epsilon \chi \nu \eta$ y "técnico" para designar la actividad dirigida a objetos exteriores. Afín a teoría es la meditación (atención concentrada y, por lo mismo, acrecentada del conocer y del pensar) y la especulación.

En la moderna doctrina de la ciencia, el vocablo "teoría" se contrapone tanto al escueto establecimiento de

hechos como a la hipótesis. En la ciencia natural, al establecimiento de los hechos (mediante la experiencia y el experimento) sigue la descripción unitaria de aquellos, exenta de contradicciones y, donde sea posible, matemática, así como su explicación por leyes y causas necesarias. La biología surge como ciencia el año 1802, gracias al trabajo que aisladamente realizaron Jean B. Lamarck (1741-1828) en Francia y Gottfried Treviranus (1776-1837) en Alemania.

En la ciencia actual, el vocablo "teoría" no equivale exactamente al de "contemplación", pues designa una construcción intelectual que aparece como resultado del trabajo filosófico o científico. Especialmente los filósofos de la ciencia han introducido especialmente interpretaciones muy diversas acerca de la naturaleza de las teorías científicas. Para unos, la teoría es una descripción de la realidad (descripción de percepciones o descripción de los datos de los sentidos). Para otros, la teoría es una verdadera explicación de los hechos; pues las leyes científicas y explicativas están organizadas en una jerarquía, según la cual hay:

- Leyes primarias que explican hechos observados,
- Leyes secundarias (o leyes de leyes) que explican conjuntos de leyes primarias,
- Leyes terciarias (o leyes de leyes) que explican conjuntos de leyes secundarias y así sucesivamente.

Finalmente, otros sólo la identifican con un simbolismo útil o cómodo. Muchos autores han manifestado que el análisis de la naturaleza de la teoría plantea problemas epistemológicos, pero que se los puede soslayar sin excesivo daño para el análisis que debe limitarse a describir la estructura de la teoría.

Una concepción reciente unifica diversos conceptos habitualmente separados y aún contrapuestos: "Una teoría científica es un sistema deductivo en el cual ciertas consecuencias observables se siguen de la conjunción entre hechos observables y la serie de las hipótesis fundamentales del sistema".

En este contexto, para el racionalista, el criterio de la verdad no depende de nuestros sentidos; es intelectual. Las construcciones lógicas y los esquemas conceptuales forman los procesos de un pensamiento ante todo intuitivo, es decir, que arranca parte de lo general para aplicarse a lo particular. En efecto, el racionalismo se opone principalmente a la "revelación", a una cierta metafísica, revistiéndose de unas formas complejas y a veces aproximadas a un idealismo racionalista.

Por contraste, el empirismo afirma que el origen del conocimiento se encuentra en la experiencia. Cree en el valor de la conservación, o sea, en la sensación. Lo concreto se encuentra así aprehendido por lo sensible. Es lo contrario de la concepción platónica.

Nosotros consideramos que nuestro conocimiento sólo puede darse con el aporte de la experiencia y de la inteligencia que posibilita la abstracción de los datos alcanzados por los sentidos. Pues la verdad de una teoría consiste en su validez y su validez depende de su capacidad para cumplir las funciones a las que está llamada.

5.3.3. TIPOS DE RAZONAMIENTO

A veces se ha entendido el proceso o procedimiento como "derivación de algo 'pricipiado' de su 'principio'", y esta derivación puede entenderse tanto en sentido metafísico como lógico. En sentido general, el razonamiento es cualquier procedimiento de inferencia o de prueba, cualquier argumento, conclusión, inferencia, deducción, inducción, analogía, etc. En sentido estricto, el razonamiento es la sucesión lógica de juicios que desemboca en una conclusión. La forma más perfecta y compleja de razonamiento es la conceptual. Se distinguen diferentes tipos de razonamiento, de acuerdo con su forma y grado de rigor:

- 1) El deductivo: que consiste en derivar un caso particular de un principio general: todo hombre es mortal, por consiguiente Santiago (tal individuo) es mortal. Este tipo de razonamiento, puramente lógico, es riguroso, pero bastante estéril, consideran algunos.
- 2) El inductivo (llamado razonamiento?): que consiste en extraer de un caso particular (veo una mujer astuta) una ley general (todas las mujeres son astutas). Este razonamiento es bastante creativo, pero es muy poco riguroso. Tal tipo de razonamiento se practica en la ciencia física, con el mayor rigor posible,

para pasar de la observación de los hechos (según las características consideradas) a la definición de una "hipótesis".

3) El razonamiento matemático: síntesis de los anteriores dos precedentes, que a su vez es riguroso y fecundo. Por eso, Edmundo Goblot (1858-1935) llama al razonamiento matemático, una "inducción rigurosa" y "una deducción constructiva".

Edmundo estuvo profundamente convencido del valor del conocimiento científico, rechazó la metafísica y concibió la filosofía como ciencia positiva; su teoría del conocimiento es un intento de compromiso entre el positivismo y el idealismo. Por ejemplo, $2 + 2 = 4$; en pura lógica: $2 + 2 = 2 + 2$; la producción del número 4 es una síntesis constructiva. Kant ya analizó este razonamiento y lo consideró como un razonamiento sintético a priori (es decir, una síntesis puramente intelectual).

El "número" es un instrumento que permite medir cosas, pues es capaz de ser considerado y utilizado por sí mismo. ¿Qué significa esto? Que la inteligencia puede jugar libremente con el número, y la razón se presta admirablemente a ello, prácticamente sin fallo alguno. El hombre se apasionó muy pronto y se quedó asombrado de sus propios resultados. ¡Qué audacia tan gratuita poder hacer matemáticas puras! Una especie de genio matemático animaba al espíritu especulativo, pero dotándolo además de considerables poderes técnicos (la arquitectura, la incursión astronómica).

Los espíritus pioneros no faltaron en este terreno. Y la especulación matemática se desarrolló sin contratiempos, o por lo menos sin más constrictión que el rigor de la razón. José Peano (1858-1932) establece su axioma: 1) el 0 es un número natural; 2) el sucesivo de un número natural es un número natural; 3) no existen números naturales diferentes que tengan el mismo sucesivo; 4) el sucesivo de un número nunca es igual a cero; 5) toda propiedad de cero es tal que, si la tiene un número natural, la posee también su sucesivo.

Pero una razón liberada de lo sensible y de lo real, una razón libre y casi universalmente soberana, una razón creadora de su objeto es el número puro. En una palabra, la pura deducción, ese razonamiento totalmente interior, o totalmente espiritual, ese razonamiento en estado libre, dotado de las alas de la imaginación, dado que trabaja sobre una creación del espíritu, se desarrolla maravillosamente en las matemáticas.

5.3.3.1. RAZONAMIENTO DEDUCTIVO

Se denomina "deductivo" al razonamiento que pasa de lo universal a lo menos universal, a lo particular, o, en el caso límite, de lo universal a lo igualmente universal. Ante todo, la deducción es un medio de demostración. Se parte de premisas que se suponen seguras, en las que basan su certeza las consecuencias deducidas. Aristóteles declara que es necesario que la ciencia demostrativa, la única verdadera a sus ojos, parta de premisas verdaderas, primarias, inmediatas y más conocidas que las conclusiones anteriores de las que son las causas. Las matemáticas han representado hasta una época muy reciente un modelo de este tipo de ciencia.

El vocablo deducción significa conclusión que resulta de una o más premisas. En la historia hay tres interpretaciones:

1. la fundada en la esencia necesaria o sustancia;
2. la fundada en la evidencia sensible;
3. la que le niega fundamento y la considera confiada a reglas.

Pero si la deducción demuestra, raras veces descubre. Para ello hay que alimentar la reflexión del sujeto por medio de la observación del objeto. Esto afirman los empiristas, aunque sea distinto el proceso que propugnan.

Kant llamó deducción a una demostración que, en oposición a la prueba por hechos, evidencia una exigencia de derecho; la deducción es trascendental (u objetiva) si explica cómo un concepto puro a priori se relaciona

con los objetos, y empírica (o subjetiva) si muestra cómo se adquiere un concepto mediante la experiencia y la reflexión.

Muchas son las versiones que se han dado sobre la deducción, entre ellas tenemos:

- a. es un razonamiento de tipo mediato;
- b. es un proceso discursivo y descendente que pasa de lo general a lo particular;
- c. es un proceso discursivo que pasa de una proposición a otras proposiciones hasta llegar a una proposición que se considera la conclusión del proceso;
- d. es la derivación de lo concreto a partir de lo abstracto;
- e. es la operación inversa a la inducción;
- f. es un razonamiento equivalente al silogismo y, por lo tanto, una operación estrictamente distinta de la inductiva;
- g. es una operación discursiva en la cual se procede necesariamente de unas proposiciones a otras.

Ciertamente que cada una de las nociones anteriores adolece de varios inconvenientes, pero a la vez apunta a una o varias características iluminadoras de la deducción. La deducción es un razonamiento riguroso que consiste en aplicar un principio general a un caso particular: El silogismo constituye un ejemplo excelente, pues es la argumentación en que se comparan dos extremos con un tercero, para descubrir la relación que tienen entre sí.

Toda virtud es laudable;

es así que la prudencia es virtud;

luego, la prudencia es laudable.

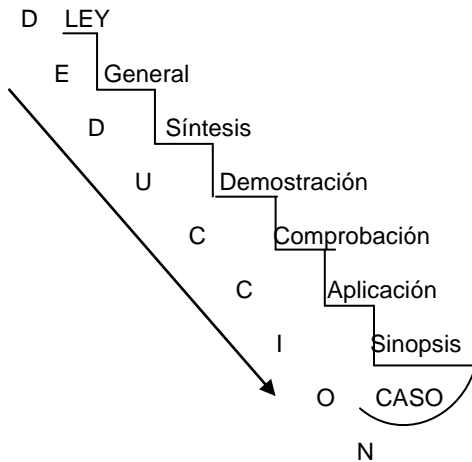
Los dos extremos, "prudencia" y "laudable", se comparan con el medio (el tercero), "virtud"; y de aquí se deduce que el atributo, laudable, conviene a la prudencia. Los extremos comparados se llaman términos: mayor, el más general; y menor, el otro. El punto de comparación se denomina término medio. En el ejemplo citado, prudencia es el menor, laudable el mayor, virtud el medio.

La premisa en que se halla el término mayor, se llama mayor, y la otra menor: Es más frecuente el que la mayor sea la primera del silogismo; pero aunque muden de lugar no varía su naturaleza. Los silogismos se dividen en simples y compuestos. Los simples constan de solas proposiciones sólo simples como en el ejemplo expuesto; los compuestos encierran alguna proposición compuesta.

La deducción se emplea en todas las ciencias (matemática, física, biología, ciencias sociales), pero es particularmente apropiada en las ciencias más formalizadas, tales como la lógica, la matemática y la física teórica.

A pesar de que Benito Spinoza (1632-1677) pretendió rechazar: a) el procedimiento silogístico, abstracto y fatigoso, de numerosos escolásticos, b) los procedimientos inspirados en las reglas retóricas propias del renacimiento, c) el método rabínico de una exposición excesivamente prolija, sólo por medio de la deducción es posible llevar a cabo pruebas formales en las ciencias naturales, en las cuales se establece que las conclusiones a las cuales se llega son formalmente válidas.

Los procedimientos deductivos parten de la ley general para llegar al caso particular en la siguiente secuencia:



5.3.3.2. INDUCTIVO (?)

La inducción es una generalización, operación por la cual se hace extensivo a una clase de objetos lo que se ha observado en un individuo o en algunos casos particulares. La filosofía clásica distingue cierta inducción rigurosa, llamada aristotélica, que reconoce ciertas características a los fenómenos observados (en principio, la totalidad de los casos), generalizándolos o resumiéndolos en una ley, y la inducción amplificadora (erróneamente denominada bocanada) o experimental, que, partiendo de un número determinado de hechos observados, generaliza aplicándolos a un número infinito de hechos posibles.

Quien proporcionó un concepto suficientemente preciso de la inducción y lo introdujo como vocablo técnico para designar un determinado proceso de razonamiento, fue Aristóteles, aunque no le dio un tratamiento único.

Mientras la deducción concluye lo particular de lo universal, o de la esencia de un objeto sus propiedades necesarias, la inducción intenta obtener (de los casos particulares observados) una ley general válida también para los no observados. La inducción es cierto razonamiento que nos hace pasar de lo particular a lo general. Por ejemplo, una persona que ve a un mal estudiante de determinado centro educativo, "induce" que todos los estudiantes de ese centro son malos estudiantes.

Al dominio de la inducción pertenecen las leyes de las ciencias naturales y de las ciencias particulares en general.

Sexto Empírico partió de la distinción entre inducción incompleta e inducción completa. La inducción llamada "completa" consiste en la observación de todos los casos particulares, no es un raciocinio, sino una enumeración. En cambio, la inducción matemática, es decir, la conclusión de que una cierta fórmula, válida para n , vale asimismo para $n + 1$, se demuestra partiendo de la índole de la fórmula con el mismo rigor deductivo con que se prueba que vale para un número determinado; por tanto, en realidad es una deducción.

La inducción rigurosa no permite pasar de los hechos a las leyes. La novedad que introduce la experiencia no afecta a la lógica normal, pues las ciencias se desarrollarán con independencia de la misma. Pero sus métodos, al no fundamentarse en una lógica rigurosa, se separan de la lógica y de la filosofía.

La verdadera inducción es la inducción incompleta, que, de un número relativamente corto de casos

observados saca una conclusión respecto a todos los casos semejantes. Este raciocinio encuentra su justificación en el principio de razón suficiente, el cual, excluyendo la casual semejanza de los casos sometidos a observación metódica, exige, en las condiciones observadas, cierta necesidad por parte del proceso estudiado.

Ahora bien, si éste es necesario en las condiciones dadas, se verificará siempre que se den condiciones semejantes. La inducción engendra auténtica certeza, aunque, evidentemente, no es absoluta (certeza hipotética).

Francis Bacon (1561-1625) planteó con insistencia la cuestión del tipo de enumeración que debía considerarse como propio del proceso inductivo científico. Afirmó que "el hombre, ministro e intérprete de la naturaleza, hace y entiende en la medida en que haya observado el orden de la naturaleza, mediante la observación de la cosa o con la actividad de la mente" (Novum Organum). Entiende por método no sólo el retorno a la experiencia sino también el progreso positivo del pensamiento y las precauciones para poseerlo. "La verdad, escribe, sobrevive más fácilmente al error que a la confusión". Afirma que la investigación no puede partir de la percepción de lo particular sino más bien "de las generalidades confusas del sentido común" para observar los casos particulares y volver en lo posible a otra generalidad, pero racional y ordenada. "Lejos de oponer inducción y deducción, que juegan un papel esencial en el método experimental", declara que "toda filosofía natural sólida y fructuosa emplea una doble escalera, a saber, la escalera ascendente y la escalera descendente; una que sube de la experiencia a los axiomas (principios o hipótesis), otra que desciende de los axiomas a los nuevos inventos" (Novum Organum).

Observando que en las ciencias se llega a la formulación de proposiciones de carácter universal luego de partir de enumeraciones incompletas, formuló, en sus tablas de presencia y ausencia, formuló una serie de condiciones que permiten establecer inducciones legítimas. Denominó tablas a las coordinaciones de las instancias, esto es, de los conceptos particulares de un fenómeno y distinguió las tablas: 1) de presencia, casos en que se presenta un fenómeno particular; 2) las tablas de ausencia, casos en que dicho fenómeno no se presenta; 3) las tablas de grados o comparativas, las diferentes maneras en que el fenómeno puede manifestarse en contextos diferentes; y, por último, 4) las tablas exclusivas, las tablas ofrecen el esquema de toda investigación experimental (Novum Organum). Bacon no era un científico, sino un profeta que propagó la idea de una ciencia experimental y previó e inspiró la revolución industrial.

Al respecto se ha alegado que no es justo contraponer la inducción baconiana a la inducción aristotélica, pues Aristóteles y otros autores antiguos y medievales no excluyeron las inducciones basadas en enumeraciones incompletas; lo que hicieron fue distinguir entre enumeraciones completas y enumeraciones incompletas, agregando que si bien ambas son suficientes para producir inducciones legítimas, sólo las primeras exhiben claramente el mecanismo lógico del proceso inductivo.

La inducción no es un razonamiento riguroso (a diferencia de la deducción), pero es el principio de todos los descubrimientos. En el esquema clásico del método científico, expuesto por Juan Stuart Mill (1806-1873) autor de "Principios de Economía Política", la inducción corresponde al segundo momento de la investigación, o sea que sigue la "observación" y permite el tránsito de ésta a la enunciación de una "ley". El tercer momento de la investigación corresponde a la "verificación" experimental.

El sabio prueba el movimiento del pensamiento avanzando en el conocimiento; pero el filósofo se venga poniendo en entredicho el valor de la ciencia. El conflicto entre el rigor y la fecundidad se amplía y hace nacer el problema del conocimiento y del valor de la ciencia.

Aún admitiendo la existencia de un punto débil en el descubrimiento científico, se pregunta Jacques Lefebvre d'Étaples (1455-1536), ¿puede considerarse absoluta la separación entre el rigor de la deducción y la fecundidad de la inducción? Según Aristóteles, el silogismo es un razonamiento en el que el término medio juega un papel esencial de mediación, de relación fundamental. Clasifica los objetos según las cualidades esenciales de la naturaleza. El juicio da un contenido de silogismo. Decir: Sócrates es un hombre, todos los hombres son mortales, luego Sócrates es mortal, es reconocer en Sócrates las cualidades de hombre y mortal.

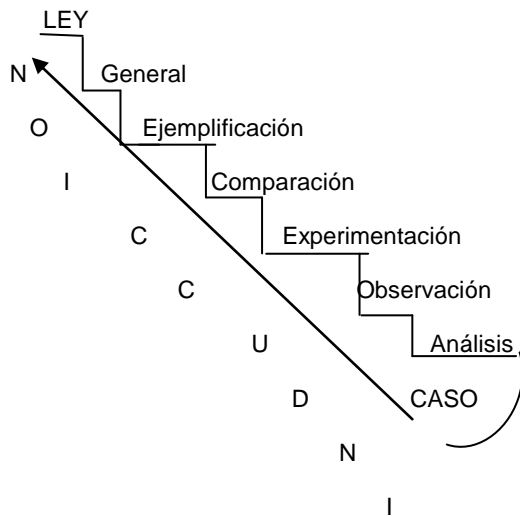
Los razonamientos inductivos no son válidos o inválidos en el sentido en que estos términos se aplican a los razonamientos deductivos. Claro está que pueden estimarse como mejores o peores los razonamientos

inductivos, según el grado de verosimilitud o probabilidad que sus premisas confieran a sus conclusiones.

Según Franz. Kutschera (Teoría de la ciencia, 1972), puede distinguirse tres fases en el proceso de investigación inductiva:

- 1) El punto de partida es la observación de los fenómenos empíricos, describimos y clasificamos esos fenómenos y reunimos material de observación
- 2) Sobre la base del material de observación anticipamos unas generalizaciones; reunimos esas observaciones en hipótesis, que explican los fenómenos.
- 3) Se exponen varias hipótesis, sin que de momento estén vinculadas entre sí. Pero queremos ponerlas en una conexión sistemática. Así que buscamos una hipótesis de tipo superior, que está en condiciones de reunir y explicar las hipótesis de tipo inferior. Y así establecemos una teoría.

Los procedimientos inductivos van de lo particular hacia lo general para descubrir y establecer la ley científica en la siguiente secuencia:



Además, debemos recordar los sub-procedimientos analíticos y sintéticos:

1° Los analíticos: 1) la división o separación de las partes constitutivas de un todo; 2) la clasificación u ordenamiento por clases.

2° Los sintéticos: 1) la conclusión o consecuencia lógica de una argumentación; 2) el resumen o condensación clara y ordenada de varios conceptos; 3) la definición o delimitación breve, clara y completa de un concepto; 4) la recapitulación o cierre total o parcial de aspectos fundamentales.

Concluimos este ítem acentuando que sólo de proposiciones puede predicarse la verdad o falsedad, *nunca* de razonamientos. Similarmente, las propiedades de validez o invalidez sólo pueden pertenecer a razonamientos deductivos, pero nunca a proposiciones. Existe una conexión entre la validez o no validez de un razonamiento y la verdad o falsedad de sus premisas y su conclusión, pero esta conexión no es de ninguna manera simple.

6. OBJETO DE LA FILOSOFÍA

Examinados y analizados los alcances de la unidad se podrá:

1. Organizar, explicar y apreciar la noción de ser
2. Reconstruir, esclarecer y diseñar las maneras en que la esencia puede estar en las sustancias.
3. Categorizar, discriminar y construir los modos de existencia.
4. Reconstruir, revisar y explicar las interpretaciones sobre el problema de los universales.

Partimos del entendido que la filosofía es aquel saber de la razón humana que investiga la realidad total, penetrando hasta las últimas razones, especialmente el ser y el deber propios del hombre. Pues cierta inteligencia de sí mismo y del universo anima de continuo anima la acción del hombre adulto. Esta espontánea orientación de la existencia constituye su filosofía precientífica. En verdad, tiene un cuño instintivo y sentimental, pero no por eso nace menos de un pensar inscrito en la conexión total de la vida, no aislado ni formulado en cuanto tal.

Más allá de este conocimiento, el hombre universitario se siente impulsado (a lo largo del tiempo) hacia un saber seguro, sistemático, detallado y dotado de claridad lógica, acerca de lo real, precisamente hacia la filosofía científica. Pues la coordinación de los valores constituye la función permanente de la filosofía.

El objeto de la filosofía puede perfilarse con mayor nitidez si se contrapone a las demás ciencias. Pues la filosofía es un saber por las causas, pero de índole enteramente peculiar. Todas las otras ciencias son ciencias particulares, porque se limitan a un sector de la realidad e investigan únicamente las razones dentro de éste círculo; por lo tanto, relativas.

El objeto central de la filosofía, al igual que su comprensión y significado, siempre estuvieron en el ámbito de la discusión y las múltiples soluciones. El objeto asignado no ha sido siempre el mismo a lo largo de la historia del pensamiento. Las distintas concepciones acerca de lo que se entiende por filosofía generan al mismo tiempo la discusión sobre su objeto. Según la concepción que se tenga de la filosofía, de algún modo implicará su objeto central.

Las opiniones de los filósofos discrepan sobre cuál ha de considerarse el objeto de la filosofía. Entre los griegos la filosofía aún podía designar a cualquier ciencia (tanto teórica como ética). Fue Aristóteles el que la diferenció de las otras ciencias calificándola de "filosofía primera" que se ocupa del ente en cuanto ente y del que le compete como tal, interesándose, sobre todo, de los principios últimos.

Tal definición se ha mantenido en la filosofía occidental hasta el presente, aunque reapareciendo de uno u otro modo, como cuando se designa la filosofía como la ciencia que se ocupa de la realidad o cuando se la presenta como la que investiga sobre todo las causas primeras (según indica la pregunta de Heidegger: "Por qué existe algo, y no más bien existe la nada?").

La filosofía es una ciencia universal, porque abarca la totalidad de lo real, y penetra hasta sus razones últimas o sea, hasta las razones absolutamente últimas; de ahí la exigencia de hacer filosofía en la universidad. El punto de partida más íntimo de la filosofía lo constituye el hacer humano, única cosa inmediatamente dada al hombre, en la que se revela su yo y todo lo demás. Considerada desde este ángulo, la filosofía entera se presenta como una interpretación de aquel hacer humano llevada hasta sus más profundas raíces.

"El despertar filosófico profundo, afirma Simone de Beauvoir, el despertar metafísico, se realiza cuando la totalidad de la experiencia deslumbra la mirada de la inteligencia, que capta la realidad con una plenitud que desborda incluso el poder del análisis. Pero ha tenido lugar el discernimiento de lo esencial: el ser es. Lo universal es. El ser universal es el objeto de la inteligencia. Todo es inteligible: ésa es, por tanto, la primera "revelación" deslumbrante del ser a la inteligencia" (Para comprender la Filosofía, 1991). Pero, la universidad

¿hace filosofía?

Cualquier saber acerca de lo real que preceda a la filosofía es punto de partida del filosofar, no sólo el implicado en la vida cotidiana y en la creación cultural, sino también el proporcionado por las restantes ciencias. Si éstas sirven a la filosofía, también ella les presta servicio, aclarando y asegurando sus bases últimas, y entonces sí se hace universidad.

Xavier Zubiri sostiene que la "filosofía tiene como objeto propio el ente en cuanto ente" (Cinco lecciones de filosofía, 1980). Pues la totalidad de los objetos corresponde a la totalidad de la realidad. Se pueden escindir en: 1) objetos reales: físicos y síquicos incluidos en la realidad espacial; 2) objetos ideales: con notas de inespacialidad: objetos matemáticos y relaciones ideales; 3) objetos cuyo "ser" consiste en el valor; 4) objetos metafísicos: en cuanto ser en sí y por sí o absoluto.

Y Xavier Zubiri, realizando un resumen, sucinta el objeto de la filosofía en la historia de la filosofía, al lo encontramos sucinto en Xavier Zubiri cuando afirmar: "Primero, para Aristóteles el saber filosófico es el saber que recae sobre el ente. Segundo, en Kant recae sobre algo más circunscrito, sobre ele objeto. Tercero, en Augusto Comte la filosofía recae sobre algo más circunscrito aun: sobre los hechos científicos. Cuarto, en Bergson se trata de hechos, pero los hechos inmediatos de una conciencia. Quinto, para Dilthey el objeto del saber filosófico es la vida. Sexto, para Husserl el objeto de la filosofía es la vida entera y sus objetos reducidos a esencia fenomenológica. Séptimo, finalmente, Heidegger piensa que el objeto de la filosofía es el ser puro. En cada pensador el objeto que ha asignado a la filosofía ha configurado de distinta manera su mente" (Cinco lecciones de filosofía, 1980).

No podemos desconocer que la filosofía involucra su objeto en cuanto no le puede ser asignado por otra ciencia o desde fuera o en la medida en que no tiene un objeto particular en la misma forma y sentido que el objeto de cada una de las ciencias particulares. Con todo, creemos que la noción aristotélica sigue siendo válida en la medida que el avance y el desarrollo histórico de las diferentes ciencias han ido desalojando de la filosofía un núcleo de saberes y preocupaciones que están siendo hoy estudiados desde la metodología de las mismas ciencias particulares y en este sentido han ido purificando el filosofar de una cantidad de objetos que no eran propiamente el suyo.

La insurgencia y el avance de la psicología, la sociología, la ciencia política, la lógica matemática, etc. sólo van dejando para la filosofía su campo específico como saber de la totalidad, como pensar metafísico, aunque éste se halle cuestionado en forma sistemática por la mayoría de las tendencias contemporáneas. Por tanto, el "ser" es el objeto de la filosofía aunque sea el vocablo de más difícil aclaración no sólo por las diversas significaciones, sino también por las muchas interpretaciones que se han dado a cada una de las significaciones.

6.1. EL SER O REALIDAD EN CONJUNTO

Lo único que distingue a una cosa de la nada es que posee ser o es un ser; una realidad que en absoluto nada tuviera que ver en absoluto con el ser, y que, por lo tanto, no apareciera de ninguna manera como ente, no sería algo, sino carencia.

A veces, se entiende el vocablo "ser" como esencia; a veces como existencia; otras como ente; y algunas como sustancia. No obstante, es obvio que cada uno de los conceptos citados tiene definiciones que no coinciden siempre con las que puede darse de la noción de ser.

La noción de "ser" fue expresada por los pensadores griegos mediante la substantivación verbal del griego "to on". Al intentar usarla, los autores latinos clásicos se dieron cuenta de la dificultad de traducir un nombre por medio de un verbo. Se advirtió ya la diferencia, destacada por Aristóteles, entre el ser y el hecho de que algo sea. Esto introdujo en el vocabulario medieval la diferencia entre el "ser" y el "ente"; en efecto, el primero fue considerado como aquello que hace que lo segundo sea. Pero a veces se entendía el "ser" en el sentido de la existencia, y otras en el sentido de la esencia; tal uso no despejaba todas las dificultades.

El vocablo "ente" no constituye tampoco un círculo particular junto a otros a él equiparados, según pretende el pluralismo, al que reiteradamente se inclina la actual filosofía de los valores.

Se designa con el nombre de "ser" (esse) aquella perfección por la cual algo es ente (ens). Este no coincide

con lo sensorialmente perceptible, como los positivistas creen; ya Platón tildaba de "profanos" a quienes sólo consideraban como ente aquello que podían coger con las manos.

"Ser" significa existir realmente; así el ente en primer lugar es lo existente, es decir, algo a lo cual corresponde actualmente el ser. Ahora bien, puesto que lo finito sólo "tiene" ser y, en consecuencia, no existe necesariamente, su existir se basa en un poder ser o en la pura posibilidad; por lo tanto, tomado en acepción amplia, el ente también abarca también lo posible denotando entonces algo a lo cual corresponde o puede corresponder el ser.

Todos los otros significados se reducen a este sentido primitivo; por eso fuera de la existencia no se da ningún modo de ser enteramente sustantivo. En particular, el ser ideal no contiene más que las estructuras esenciales de lo existente (actual o posible); patentizadas y desligadas por abstracción, poseen necesidad y eternidad que, en última instancia, se fundan en el ser divino. El ser lógico expresado en la cópula de juicio ("es") tiene también sus raíces en la existencia, pues enuncia un existir real o ideal. Lo mismo cabe decir del ser intencional del conocimiento conceptual, puesto que sus contenidos son sólo traducción del ente.

Por consiguiente, y puesto que "todo" entraña la perfección del ser, el concepto de ente, como omnicomprendido o universalísimo, tiene fundamento objetivo; no es un vocablo vacío o una pura ficción de nuestro entendimiento. En tanto que este concepto, debido a su amplísima extensión, trasciende todos los dominios particulares, recibe el calificativo de trascendente y también de trascendental.

Atendiendo a su contenido, expresa sólo esta única nota determinativa: que a algo (esencia) le corresponde el ser. En consecuencia, puesto que prescinde de todos los determinativos particulares de contenido, es el concepto más indeterminado; pero no por ello coincide en modo alguno con la nada, como Hegel enseñaba.

La peculiaridad señalada muestra al "ente" como el supremo y verdadero concepto primitivo irreducible a cualquier otra cosa, al cual todo lo demás debe reducirse y desde el que todo ha de entenderse. De ahí que los trascendentales son: ser, cosa, algo (sinónimos), uno, verdadero, bueno (equivalentes).

La metafísica estudia el ser en cuanto también se relaciona: 1) con el conocimiento (la "verdad"), 2) con la voluntad (la "bondad"); y 3) con la capacidad estética (la "belleza"). La verdad y la bondad junto con la unidad y el ser algo (aliquid), son propiedades del ser como tal y se dan en todo ente: tiene unidad interna; se llama verdadero, puede ser objeto de conocimiento; tiene determinadas perfecciones: bueno y bello.

En efecto, el ser, en efecto, es la perfección primera y fundamental de todo ente cuyas restantes perfecciones se presentan como participación en el ser, como ser así o ser de otra manera. Por consiguiente, ni el tiempo (según Heidegger) ni el devenir (según Hegel) le preceden, sino que ambos hunden sus raíces en el ser que se expresa en ellos de este modo.

Ahora bien, puesto que lo finito sólo "tiene" ser y, en consecuencia, no existe necesariamente, su existir se basa en un poder ser o en la pura posibilidad; por lo tanto, tomado en acepción amplia, el ente abarca también lo posible denotando entonces algo a lo cual corresponde o puede corresponder el ser. Todos los otros significados se reducen a este sentido primitivo; por eso, fuera de la existencia no se da ningún modo de ser enteramente sustantivo.

6.1.1. ESENCIA

En una primera acepción, la esencia constituye primeramente el contrapolo de la existencia. La esencia es el modo de ser fundamental de un ente (hombre, planta, hierro); cualquier accidente (tamaño, color, estar en un lugar, etc.) es un modo de ser no esencial. Porque, así como la existencia responde a la cuestión de "si" un ente existe, la esencia responde a la de "qué" es un ente; por eso la esencia se llama también quiddidad (del latín quidditas).

La quiddidad es "lo que alguna cosa es"; pertenece al orden de la esencia. Tomás de Aquino afirma que la esencia es aquello que la definición significa. La esencia propiamente dicha sólo la significa la definición perfecta. "El acto de ser o existir es lo más perfecto de todo, pues se compara con todas las cosas como acto, y nada tiene actualidad sino en cuanto existe, y por ello es la existencia, la actualidad de todas las cosas, hasta de las formas" (S.T. 1 q. A, a. 1 ad 3)

Aquí nos referimos a la esencia individualmente determinada, o sea, al núcleo sustancial del ente en su concreta individualización (por ejemplo "este" hombre Pedro), porque lo universal en cuanto tal no puede existir.

Una esencia puede considerarse de tres modos: 1) según la existencia que tiene en las cosas; 2) según la existencia que tiene en el espíritu; 3) haciendo abstracción de toda existencia. Hay un orden racional en estas consideraciones, según observa Tomás de Aquino, pues la esencia sólo puede existir en la inteligencia si existe primero en las cosas de donde la inteligencia la obtiene: 1) la primera consideración es aquella de la esencia pura, sin relación con la existencia; 2) la segunda es la esencia existente en las cosas; 3) la tercera es la esencia existente en el espíritu.

La esencia de lo finito, por ser finita, no llega, por ser finita, a la plenitud del ser, sólo nunca comprende algún más que un sector de sus posibilidades, mientras que la esencia de Dios abraza la plenitud infinita del ser: es "el" mismo Ser (Ipsium esse). En consecuencia, la esencia de Dios excluye toda distinción respecto a su existencia; en cambio, lo finito se caracteriza por esta distinción en la que la esencia como potencia es objetiva y el ser (la existencia) como acto constituyen lo finito (como principios del ser).

Tomás de Aquino afirma que "no sólo se identifica Dios con su esencia, sino también con su existencia, y esto se puede demostrar de varias maneras:

Primero, porque cuanto se halla en un ser y no pertenece a su esencia tiene que ser causada, o bien por los principios esenciales, cual sucede con los accidentes propios de cada especie, por ejemplo, la cualidad de reír, que es inseparable del hombre y proviene de los principios esenciales de su especie, o bien por algún agente externo, como el calor del agua es producido por el fuego... Pero es imposible que los solos principios esenciales de un ser causen su existencia, porque entre los seres producidos no hay uno que sea causa suficiente de su ser, y, por tanto, aquello cuya existencia es distinta de su esencia, tiene una existencia causada por otro. Más nada de esto es aplicable a Dios...

Segundo, porque la existencia es la actualidad de toda forma o naturaleza, ya que no habría bondad o humanidad actual si de hecho no existiesen. Por tanto, toda existencia que sea distinta de la esencia, tiene con ella la misma relación que el acto con la potencia. Pero como en Dios no hay potencialidad alguna, se sigue que en El no es la esencia cosa distinta de la existencia...

Tercero, porque así como lo que tiene fuego está encendido por participación, así también lo que tiene existencia y no es la existencia es ser o cosa por participación. Pero Dios se identifica con su esencia, por tanto, si no se identificase con su existencia, sería un ser por participación y no por esencia, y, por consiguiente, no sería el primer ser. Esto es absurdo. Luego Dios no es sólo su esencia, sino también su existencia" (S.T. 1 q.3 a.4).

En una segunda acepción, el término esencia denota el fondo esencial interno de las cosas por oposición a su forma exterior. Aquí, esencia es el ser propio o verdadero de aquellas, el cual produce, sustenta y hace inteligible su forma aparente. Propiedades opuestas diferencian a un dominio de otro. Mientras la forma aparente está sujeta a la individuación, al cambio, y, por lo tanto, a la ausencia de necesidad, la esencia aparece como algo superior a la individualización, permanente y necesario.

La esencia es aquello expresado por la definición. Lo que tiene por acto el existir. "Dios se identifica con su esencia o naturaleza... el hombre concreto tiene en sí algo que no tiene la humanidad, y por esto hombre y humanidad no son cosas del todo idénticas, sino que humanidad significa la parte formal del hombre, porque los principios que la definen tienen carácter de forma respecto a la materia individuante" (S.T. 1 q.3 a.3).

Esencia y naturaleza son una misma cosa, pero se distinguen con distinción de razón, en cuanto la esencia es principio del ser y la naturaleza, de operación (S.T. 1 q.39 a.2 ad 3).

La teoría platónica de las ideas se ha entusiasmado interpretando esta dualidad de la segunda acepción; y aquí discrepan siempre discrepan los sistemas filosóficos. En la medida en que Platón consideró las Ideas y Formas como modelos y "realidades verdaderas", las vio como esencias; pero sólo desde Aristóteles se logró una idea apropiada de la esencia. El conceptualismo absorbe la esencia en el fenómeno haciendo, en definitiva, imposible la metafísica. El panteísmo disuelve el fenómeno en la esencia al hacer del ser absoluto el fondo esencial inmanente de las cosas.

A partir de los análisis de Aristóteles se considera como esencia, primero, el qué de una cosa, es decir, qué es y no que la cosa sea (o el hecho de ser la cosa); y segundo, que la esencia es cierto predicado por medio del cual se dice qué es la cosa, o se define la cosa.

En el primer caso, tenemos la esencia como algo real; y en el segundo, algo lógico o conceptual. Los dos sentidos se hallan estrechamente relacionados, pero se tiende a ver el primero desde el segundo. Por ello, el problema de la esencia ha sido a menudo el problema de la predicación. Decir "Pedro es un buen estudiante" no es enunciar la esencia de Pedro, pues "es un buen estudiante" puede estimarse como un predicado accidental de Pedro. Decir "Pedro es un hombre" es expresar el ser esencial de Pedro.

Ante la dificultad de encontrar definiciones esenciales para individuos, se ha tendido a reservar las definiciones esenciales para clases de individuos. Así, decir "el hombre es un animal racional" ha sido considerado como una definición esencial (necesaria y suficiente), pues expresa el género próximo y la diferencia específica, de modo que no puede confundirse el hombre con ninguna otra clase de individuos.

Por ello, muchos autores (desde Aristóteles) afirman que la esencia se predica sólo de universales. Sin embargo, ello no resulta completamente satisfactorio. Decir que la esencia es una entidad abstracta (un universal) equivale a adoptar una determinada posición ontológica que no puede ser suscrita por todos los filósofos.

Puede también volverse a la "realidad" y alegar que la esencia es un constitutivo-metafísico de cualquier realidad. Las respuestas que se han dado al problema de la esencia han dependido en gran parte de que se haya subrayado el aspecto lógico o el aspecto metafísico.

Si se define la esencia como un predicado, se pregunta si es necesario o suficiente. Si se define como un universal, puede preguntarse si se trata de un género o de una especie o de ambos. Si es un constitutivo metafísico puede considerarse como una idea, como una forma, como un modo de causa, etc.

Por otro lado, desde el punto de vista metafísico puede considerarse la esencia como una "parte" de la cosa junto a la existencia. Pero se plantea el problema de la "relación" entre la esencia y la existencia, tan abundantemente tratada por los filósofos medievales, y en particular por los escolásticos.

El conceptualismo absorbe la esencia en el fenómeno haciendo, en definitiva, imposible la metafísica. En cambio, el panteísmo disuelve el fenómeno en la esencia al hacer del ser absoluto el fondo esencial inmanente en las cosas.

Duns Escoto afirma que la esencia puede ser considerada en sí misma (estado metafísico), en lo real singular (estado físico o real) o en el pensamiento (estado lógico). Metafísicamente considerada, la esencia se distingue de la existencia sólo por una distinción formal.

Francisco Suarez (1548-1617) no admitió una distinción real entre esencia y existencia, sino sólo como distinción de razón. Guillermo de Occam (1295-1350) afirmó que la esencia y existencia no son dos realidades distintas: tanto en Dios como en la criatura no se distinguen entre sí la esencia y la existencia más de lo que cada una difiere de sí misma. Esencia y existencia son dos términos que significan la misma cosa, pero una la significa al modo de un verbo, y la otra al modo de un nombre.

Para Hegel, la noción de esencia desempeña un papel capital. Según él, el absoluto aparece primero como ser y luego como esencia. "La esencia es la verdad del ser" afirma en "La Ciencia y la Lógica". La esencia aparece como el movimiento propio, infinito, del ser. La esencia es el ser en y para sí mismo o sea el ser en sí absoluto. La esencia es el lugar intermediario entre el ser y el concepto; "su movimiento se efectúa del ser al concepto", con lo cual se tiene la tríada: Ser, esencia, concepto. A la vez, la esencia se desarrolla dialécticamente en tres fases: primero, aparece en sí como reflexión y es esencia simple en sí; segundo, aparece como esencia que emerge a la existencia; tercero, se revela como esencia que forma una unidad con su aparición. Esta última fase de la esencia, antes de pasar al concepto es llamada por Hegel "efectividad".

Según Husserl y los fenomenólogos, las esencias no son para la fenomenología realidades propiamente metafísicas; pero no son tampoco conceptos, operaciones mentales, etc... Son "unidades ideales de

significación" que se dan a la conciencia intencional cuando se procede a describir pulcramente lo dado. Las esencias en la fenomenología son asimismo universales, pero en vez de ser "abstractas" son "concretas", teniendo en cuenta que las esencias no poseen realidad o existencia sino idealidad.

Gustavo Fechner (1801-1887), ansioso por salvar lo mecánico y lo no mecánico, desarrolló una filosofía donde cabrían ambos conceptos y en la cual lo físico era interpretado como una máscara de lo síquico. Lo físico y lo síquico no son aspectos de un *tertium quid*, sino que lo síquico es la realidad, y lo físico la apariencia de esa realidad.

Jorge Santayana (1863-1952) en "El Reino del Ser" expresa la relación que media entre el reino de la existencia y el reino de la esencia. Expresa la relación entre naturaleza y espíritu como aquel que indica entre existencia y esencia.

Las esencias constituyen un reino infinito, del cual forma parte todo lo que puede ser percibido, imaginado, pensado o experimentado, de un modo cualquiera, experimentado. La esencia es el objeto de contemplación estética o moral y de la disciplina espiritual, en cuanto emancipa al hombre de las necesidades animales.

Según Santayana el principio propio de las esencias es el de la identidad: toda esencia es lo que es, y es perfectamente individual. El reino de la esencia es infinito y todas las esencias son eternas e inmutables. Su ser no es la existencia, ni siquiera la existencia posible, que pertenece solamente al discurso y no concierne verdaderamente ni a la esencia ni a la existencia. La esencia es una idea en el sentido platónico, "un tema abierto a la consideración".

En el centro se encuentra nuestra concepción: a las cosas les corresponde un fondo esencial inmanente propio, que representa a la vez una participación del fundamento último trascendente, del Ser absoluto, y por ello, refleja analógicamente las propiedades de éste.

Según Tomás de Aquino la esencia se dice de aquello por lo cual la cosa tiene el ser (Sobre el ente y la Esencia). Tal definición parece primariamente metafísica, pero puede caracterizarse lógicamente si se subraya que la esencia puede concebirse como algo que "constituye" la cosa y que este "algo" se expresa indicando mediante qué términos se define esencialmente la cosa.

Nuestro conocimiento aprehende por abstracción el fondo inmanente esencial en el concepto universal, y por raciocinio en la demostración de la existencia de Dios, el fundamento último trascendente.

El fondo esencial inmanente puede ser considerado desde un punto de vista metafísico o físico. La esencia metafísica sólo expresa el núcleo íntimo sin el cual esta esencia desaparecería; además, la esencia física incluye además, las propiedades esenciales que se siguen necesariamente de aquel núcleo y sin las cuales esta esencia no podría realizarse físicamente.

Como decíamos, mientras la esencia dice "lo qué" es la cosa es, la existencia expresa "que" la cosa es. La existencia de una cosa no consiste en que ésta sea sólo pensada o imaginada, sino en que, con independencia de dichos actos, esté simplemente en sí y de por sí ahí, en la realidad, con independencia de dichos actos. Existencia significa "lo que está ahí".

Desde el punto de vista metafísico, hay dos modos de existencia fundamentalmente diversos. Nuestra existencia y la de todas las cosas del universo es limitada, de hecho es sólo un ser-ahí, (Dasein), es decir, un ser limitado a un determinado "ahí" espacial y temporal. Esta limitación fluye de nuestra esencia finita, pues únicamente podemos recibir el ser (esse), participar en él, en la medida de la capacidad de aquella.

Una esencia finita no alcanza la plenitud del ser ni se identifica con él: la esencia difiere del ser (esse) en el ente finito. En consecuencia, éste existe de un modo no necesario (contingente); porque de sí su esencia no dice ser, puede ser o no ser, ser existente o puramente posible. Al ente finito se opone el ente infinito, que agota la plenitud entera del ser, cuya esencia iguala a éste identificándose con él. Es el Ser subsistente y, por lo tanto, pura y simplemente necesario.

La esencia puede estar en las sustancias de tres maneras:

1ra. en la única sustancia divina, la esencia se identifica con la existencia; por ello, Dios es necesario y eterno;

2da. en las sustancias espirituales, carentes de materia, la existencia es distinta de la esencia; de modo que su ser no es absoluto, sino creado y finito;

3ra. en las sustancias compuestas de materia y forma el ser deviene del exterior, y es, por consiguiente, es creado y finito.

Nuestro conocimiento aprehende por abstracción el fondo inmanente esencial en el concepto universal, y por raciocinio en la demostración de la existencia de Dios, el fundamento último trascendente.

El fondo esencial inmanente puede ser considerado desde un punto de vista metafísico o físico. La esencia metafísica sólo expresa el núcleo íntimo sin el cual esta esencia desaparecería; la esencia física incluye además, las propiedades esenciales (proprietates) que se siguen necesariamente de aquel núcleo y sin las cuales esta esencia no podría realizarse físicamente.

6.1.2. EXISTENCIA

La existencia es uno de los modos fundamentales que junto con el otro, la esencia, caracteriza a todo ente. Mientras que la esencia dice "qué" es la cosa, la existencia expresa "que" la cosa es.

Según Aristóteles, "la ciencia da la razón de ser, sea de una cosa, sea de su privación, aún cuando de modos diferentes; la razón de ser es de ambas cosas, pero especialmente de lo que existe" (Metafísica). Tomás de Aquino define la subsistencia propia de la sustancia en cuanto "existe no en otro sino e sí misma" (S.T. 1 q. 29, a. 2)

La existencia de una cosa no consiste sólo en que ésta sea pensada o imaginada, sino en que esté simplemente en sí y de por sí ahí, en la realidad, con independencia de dichos actos. Por eso nos encontramos con ella, nos afecta pasivamente, experimentamos su resistencia, hemos de contar con su peculiaridad pre-dada y no podemos proceder con ella ilimitadamente a nuestro antojo como con lo meramente pensado.

La existencia es siempre existencia sensible, vivencial. Atención, razonamiento, discurso, presuponen la existencia; y la existencia es un reino completamente aparte de aquel de las esencias. Es el reino de la acción, de la energía vital; en una palabra, de la materia.

La existencia humana y cósmica es esencialmente vivencial. Hay un gran cosmos inorgánico, astronómico, geográfico, químico, y sobre la tierra hay organismos vivientes capaces de adaptarse progresivamente al ambiente y de modificarlo para sus futuras necesidades.

Aunque la conciencia ingenua con reiteración tiende a considerar real sólo lo especialmente visible, esta cualidad no pertenece a la esencia de la existencia, pues en nuestros actos y en nuestro yo experimentamos un existente que existe realmente, pero no de manera visible-espacial: la realidad espiritual.

Nuestra vida interior se muestra como un existente inscrito en el tiempo y experimentable en esta forma. Sin embargo, tampoco el ser experimentable - temporalmente - experimentable pertenece - temporalmente - a la esencia de la existencia, ya que Dios, absolutamente supratemporal y fuera de toda experiencia, existe con mayor intensidad que todo lo demás.

La existencia es: 1) el modo de ser propio del hombre; 2) la relación del hombre consigo mismo y con otro (mundo y Dios); 3) la relación que se resuelve en términos de posibilidad.

Desde un punto de vista metafísico, hay dos modos de existencia fundamentalmente diversos, que se traslucen de lo dicho hasta ahora: Al ente finito se opone el Ente infinito, que agota la plenitud entera del ser, cuya esencia iguala a éste identificándose con él; es el Ser subsistente y, por lo tanto, pura y simplemente necesario. Nuestra existencia y la de todas las cosas del universo es limitada, de hecho es sólo un ser-ahí, (Dasein), es decir, un ser limitado a determinado "ahí" espacial y temporal. M. Heidegger (1889-1976)

sostenía "la esencia del "ser-ahí", está en su existencia... en sus posibilidades" (El ser y el tiempo, 1962)

Esta limitación fluye de nuestra esencia finita, pues únicamente podemos recibir el ser (*esse*) y/o, participar en él, en la medida de la capacidad de aquella. Pues, una esencia finita no alcanza, pues, la plenitud del ser ni se identifica con él: la esencia difiere del ser (*esse*) en el ente finito. En consecuencia, éste existe, en consecuencia, de un modo no necesario (contingente); porque de sí, su esencia no dice ser, puede ser o no ser, ser existente o puramente posible.

Dentro de lo finito, la filosofía existencial destaca dos modos fundamentales de existencia. Lo infrahumano, lo meramente existente (*das Vorhandene*), alcanza ya su realidad plena en el desnudo ser-ahí. En cambio, el hombre, en cambio, "comprende" (*versteht*) el ser y por eso está inserto en su decisión sobre éste; sólo en su ejecución encuentra su plena realidad, la cual indudablemente puede malograr. De esta manera, el hombre es un existente (*Daseiendes*) que también para su propio vivir consciente, es-ahí, es ser-ahí. Por eso la filosofía existencial reserva para él los nombres de "Dasein", "Existenz".

Martín Heidegger (1889-1976) llama al hombre *Da-sein* ("ser-ahí") en cuanto que es el único ente intramundano en el cual se verifica el "da" (ahí) del "Sein" (ser).

Muchas veces se equiparó el significado de "existencia" y "ser"; esto suscitó el problema siguiente: dado algo que existe, ¿puede predicarse de él el existir mismo? Para algunos autores la existencia es el primer predicado de cualquier entidad existente, siendo secundarios todos los demás predicados. Esto significa que "la existencia no existe", pero existen todas las entidades existentes.

Quienes niegan que la existencia sea un predicado, como Kant al afirmar que el ser no es un predicado real como pueden serlo los predicados "es blanco", "es pesado", por ejemplo, al referirse a algo y decir de ello que existe cae en una redundancia. Al reducir la existencia a un atributo, las proposiciones existenciales afirmativas serían tautologías y las proposiciones existenciales negativas serían meras contradicciones.

Pues al decir que algo es, no se significa que existe. El "es" no puede subsistir por sí mismo, pues se refiere a un modo en el cual se supone que es esto o aquello es. Y si llenamos el predicado por medio del existir, diciendo que tal determinada entidad "es existente", todavía faltará precisar la manera, el cómo, el cuándo o el dónde de la existencia.

La garantía de que hay algo más allá de las esencias es dada por la acción, por la espera, por el miedo, por la esperanza y por la necesidad; esta garantía es llamada por Santayana fe animal. El objeto de la fe animal es la realidad que encontramos en la acción.

Etienne Gilson (1884-1978) manifiesta que el primado ontológico de la existencia está proclamado en los famosos textos del Aquinatense que definen dicho acto de existir como "la actualidad de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones" que repite con gran profusión de fórmulas tomadas de Tomás en su obra "El y la Esencia" (1948).

6.2. PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

En principio, distingamos entre "universalismo" y universales. Con el término "universalismo" se denomina la doctrina de la sociedad elaborada por Othmar Spann (1878-1950), doctrina idealista-cinética de la totalidad que sólo tiene en común (con la corriente del colectivismo masivo) algunos fragmentos formales de su definición. El fundamento especulativo de su doctrina está en el análisis de las categorías (*Kategorienlehr*, Jena 1924), que gira sobre el concepto de totalidad (*Ganzheit*): el "todo" no tiene existencia independientemente de la existencia de los miembros singulares que lo componen, y se manifiesta y vive en estos de un modo distinto y de acuerdo con un principio de graduación (*Abstufung*) y jerarquía.

El lema del universalismo es "el todo antes que las partes". El universalismo: 1) en sentido teológico: enuncia que Dios quiere salvar a todos. Leibniz, en este sentido, contrasta entre "universalistas" y "particularistas". 2) En sentido ético, el universalismo es la doctrina que subordina al individuo a una comunidad cualquiera (Estado, nación, comunidad, etc.)

La totalidad más general del espíritu objetivo (Ser espiritual) está dado. Por medio de una incesante

"estructuración" proceden de ella (en inmensa gradación y diversidad) las totalidades de orden inferior (totalidades parciales), caracterizadas cada una de ellas por su propio contenido espiritual.

En el universalismo, cada dominio cultural es una totalidad parcial de este tipo, estabilizada orgánicamente como estamento (Stand) (el estado es el "estamento supremo"). El camino para pasar del espíritu objetivo al subjetivo, para inflamar la conciencia y la vida espiritual, es la "dualización" ("Gezweiung"); la vida del espíritu es siempre y exclusivamente "diálogo" con los otros seres espirituales (ningún yo es posible sin un tú).

El problema de los universales se refiere a la determinación del fundamento y del valor de conceptos y términos universales (por ejemplo "animal", "hombre") aplicables a la multitud de individuos. En definitiva, es el problema de la relación entre las voces y las *res* (cosas), entre las palabras y los objetos, entre el pensamiento y el ser. Pues, en el encuentro de los estudios gramaticales y de la dialéctica, la relación entre voces (términos) y cosas (*res*), entre lenguaje y realidad constituye el elemento esencial del problema de los universales, que en el siglo XII fue enormemente debatido, dadas sus implicancias lingüísticas, gnoseológicas y teológicas. Tal problema afecta al fundamento y a la validez del conocimiento y, más en general, del saber humano, en general. Mucho más, cuando se trata de agentes que trabajan en la universidad que, por fuerza de los hechos, deben saber distinguir los vocablos de los conceptos.

Según Aristóteles, lo universal se distingue de lo individual; en cuanto se refiere a una totalidad plural de objetos, se opone a lo particular. Los juicios universales son juicios de cantidad en los que se da la forma "todos los S son T"; en los particulares rige la forma "algunos S son T"; en los singulares la forma "éste S es T". En la lógica clásica los juicios universales se definen como aquellos en que el sujeto es tomado en toda su extensión.

El término universal se usa en la teoría del conocimiento al hablar de los "juicios universales y necesarios". Kant se refirió con frecuencia a la universalidad y necesidad de los juicios que forman parte de las ciencias naturales (especialmente la física) e indicó que si no se puede fundamentar tal universalidad y necesidad se cae en el escepticismo y en el relativismo.

En la tradición filosófica se consideró siempre que lo universal es abstracto, a diferencia de lo particular que es concreto. Hegel invocó radicalmente esta idea y propuso que lo universal podía ser abstracto y concreto, es decir, admitió que podía hablarse de lo "universal concreto".

Según Hegel, lo universal abstracto es, simplemente, lo común a varios particulares; en este caso lo universal es negado por lo particular. Pero si negamos también negamos lo particular, obtenemos un universal que en vez de estar separado de lo particular es la realidad misma de lo particular en su rica concreción. Este universal representa "la totalidad del concepto". El universal abstracto es el producto del pensamiento.

Y el universal concreto es el pensamiento mismo en su marcha hacia la realidad. Por lo tanto, el universal concreto es "el universal verdadero", que es el universal de la razón y no del mero entendimiento. La universalidad concreta es "precisión absoluta"; por consiguiente, "lejos de estar vacía, posee, gracias a su concepto, un contenido en el cual no sólo se conserva, sino que le es propio e inmanente". Cuando se hace abstracción del contenido se obtiene el concepto abstracto. Este es "un momento aislado e imperfecto del concepto, y no corresponde a la verdad". Pero cuando se incluye el contenido en el concepto, no es ya un momento aislado, sino la verdad misma.

Debemos acentuar que los universales (llamados también "nociones genéricas", "ideas" y "entidades abstractas") se contraponen a los "particulares" o "entidades concretas"; ejemplos de universales son el "hombre", el "triángulo", etc.

El problema capital referido a los universales, y que fue tratado por Platón y Aristóteles, recibe minuciosa elucidación en la Edad Media, en torno a su forma peculiar de "existencia". Pues Anicio Manlio Boecio (480-526), ("el último de los romanos y el primero de los escolásticos" según Martín Grabmann) al comentar la *Isagoge* de Porfirio (233-305) encuentra que se enfrenta con tres cuestiones: 1) si existen o no los universales, esto es, los géneros y las especies: "animal", "hombre", etc.; 2) si son corpóreos o no; 3) en el caso de que sean incorpóreos, si se hallan unidos a las cosas sensibles. Porfirio no propuso ninguna solución. Boecio, siguiendo las huellas de Alejandro de Afrodisia (siglo II d.C.), sugiere determinadas

respuestas, que pueden resumirse en aquella corriente que a continuación será denominada "realismo moderado". Se pretendió determinar qué clase de entidades son los universales; pues, si pareció cuestión ontológica tuvo y tiene ramificaciones en la lógica, la teoría del conocimiento y hasta en la teología.

El problema de los universales suscita las siguientes principales cuestiones:

- 1) La del concepto (naturaleza y funciones del concepto; naturaleza de lo individual y sus relaciones con lo general);
- 2) La de la verdad (criterio o criterios de verdad y de la correspondencia de lo enunciado con la cosa);
- 3) La del lenguaje (naturaleza de los signos y de sus relaciones con las entidades significadas).

El hecho de poder interpretarse los predicativos extensional e intensionalmente condujo al denominado problema de los universales, que son conceptos generales. Ciñéndonos a los universales unívocos y prescindiendo de los analógicos, podemos decir que los universales son predicativos, que describen diferentes designados en la misma intención. Así, "peruano" indica lo mismo para todos los peruanos, por diferentes que éstos puedan ser entre sí. Pero ¿cómo explicar ese carácter de generalidad?

Las principales posiciones sostenidas en la Edad Media sobre el problema de los universales pueden esquematizarse del siguiente modo:

- a. El realismo extremo: Para Guillermo Champeaux (1070-1121) los términos universales son "res" (cosas), entidades metafísicas subsistentes; supone la existencia de entidades ideales y generales, en alguna manera separadas de las cosas reales y existentes; su existencia es previa a la de las cosas, pues se argumentaba que sería imposible entender ninguna de las cosas particulares si no se encontraran fundadas en los universales.

Así como los nombres propios designan cosas reales, así los universales (predicativos) designan esas entidades ideales: El vocablo "perro" indicaría la idea general de perro, separada de ese ejemplar canino concreto. Si bien se atribuye este planteamiento a Platón, éste filósofo en su última etapa desenmascaró como insostenible ese realismo de las ideas.

El realismo extremo, al afirmar una separación de los contenidos generales o ideas, conduce directamente a una metafísica fantasmal. Pues, propiamente qué pueden ser esas ideas, separadas de las cosas?. Tal posición conduce a numerosas aporías.

Ello no quiere decir que los universales sean reales como las cosas corporales o los entes situados en el espacio y en el tiempo. Si esto ocurriera los universales estarían sometidos a la misma contingencia que los seres empíricos y, por lo tanto, no serían universales. En esencia, según B. Maioli, se trata de una concepción metafísica rígidamente tradicionalista, dominada por la preocupación de "garantizar de todos modos el universal in re, y, por lo tanto, la permanencia y la inmutabilidad estructural de un universo estático, en el que el flujo y la variación de las cosas sólo son algo accidental y fenoménico".

Los realistas extremos, entre los cuales se contó Russell a comienzos de siglo, reconocen las entidades abstractas; los nominalistas, por su parte, no las reconocen.

- b. El nominalismo: Contra el realismo extremo, Roscelino de Campiègne (1050-1120) defiende que los universales o conceptos universales no tienen ningún valor ni semántico ni de predicado, y no pueden referirse a ninguna "res" (cosa), porque todas las cosas que existen son individuales o separadas y no existe nada más allá de la individualidad; supone que los universales son meros nombres (del latín *nomen*), que nada significan, sino que simplemente designan. Serían palabras que, como simples nombres propios, son signos de las cosas reales. Generalmente el nominalismo es expresión de una posición empírica.

El nominalismo es una teoría que exalta lo individual en perjuicio de lo universal e imposibilita la separación del ámbito meramente analítico y descriptivo, de una realidad empírica considerada a la manera atomista. Esta es la teoría nominalista que, (según los testimonios que nos transmiten Pedro Abelardo '1079-1142',

Anselmo o Juan de Salisbury '1110-1180'), habría propuesto Roscelino '1050-1125': los universales son *flatus vocis*. Bertrand Russell anota lo siguiente: "Si esto se toma en sentido literal, significa que un universal es un hecho físico, que tiene lugar cuando pronunciamos una palabra. No obstante, resulta difícil de aceptar que Roscelino afirmase algo tan estúpido".

Según lo demostró Husserl, el nominalismo pasa por alto el que la semejanza siempre supone identidad. Podemos llamar "triángulo" tanto al triángulo agudo como al obtuso, porque tenemos un concepto de triangularidad, y sólo desde ese concepto designamos a los dos como "semejantes" en un determinado aspecto. Sin embargo ese concepto no puede reducirse a unas representaciones sensibles-empíricas. Más bien sólo se puede explicar desde la operación no sensible de una capacidad espiritual, es decir, desde la inteligencia.

c. El realismo moderado: Pedro Abelardo (1079-1142), activo participante, escribe: "existe otra teoría acerca de los universales, que es más conforme a la razón, y es aquella que no atribuye la universalidad a la "res" o a las voces, afirmando en cambio que son sermones los que son singulares o universales... Decimos, pues que, universales son los sermones, en la medida en que (desde su origen, desde que hay hombres) recibieron la propiedad de ser predicados de muchos". En la realidad todo es individual, es una unidad compacta, un compuesto de materia y forma. A pesar de ello la "ratio humana" tiene el poder de distinguir y separar mediante el pensamiento los distintos elementos que subsisten unidos en la realidad. Para el realismo moderado los universales existen realmente, aunque sólo en cuanto formas de las cosas particulares, es decir, teniendo su fundamento en la cosa. La cuestión de los universales reapareció en la lógica contemporánea y se suscitaron dos posiciones extremas que en la actualidad se han aproximado mucho.

Los conceptos (universales) no se dejan reducir a unas representaciones (sensibles) ni se pueden explicar por las mismas, sino que son resultado de un conocimiento espiritual. El hecho de que podamos designar unívocamente muchas cosas diferentes con palabras homónimas sólo puede explicarse, en definitiva, desde una operación no sensible y espiritual que es la formación del concepto. La inteligencia produce, en el material sensible, la significación general (intención).

Dentro del problema de los universales podemos distinguir los universales según su diferente importancia ontológica.

Ontológicamente importante es aquel concepto, que significa la esencia de una sustancia natural, como por ejemplo, el concepto "hombre" designa la esencia humana. De otra forma, todo nuestro actuar sería seriamente cuestionado en todo momento. En un sentido más amplio son ontológicamente importantes aquellos universales que se contienen en los "árboles" de los géneros y diferencias, los cuales pueden desarrollarse desde las sustancias naturales, como lo demuestra el árbol de Porfirio (233-305). Y en un sentido amplísimo, son conceptos ontológicos importantes los conceptos de los accidentes de las sustancias naturales, principalmente los de aquellas propiedades, así como los conceptos contenidos en los "árboles" de los accidentes. Sólo indirectamente tienen importancia ontológica los conceptos de los entes no auténticos, es decir, los de aquellos entes que no son ni sustancias naturales ni sus determinaciones, cual serían, entre otros, los conceptos de lo artificioso.

¿Qué es un universal? Bajo una perspectiva genética y semántica, es un *sermo, qui generatur ab intellectu et generat intellectum*. Es un concepto o un razonamiento mental que surge a través de un proceso de abstracción; y que según afirma A. Crocco "es un concepto o un discurso mental, expresado a través de un enunciado discursivo oral, que tiene su origen en un proceso abstractivo realizado por el entendimiento, genera la intelección (*intellectum*) de las cosas, a las que ha sido vinculado *ex institutione* (por convención humana), con la función de significar el status común a una pluralidad de sujetos. De esta manera, los universales dejan de ser *intellectus cassi*, conceptos vanos o falsos, de acuerdo con la tesis nominalista de Roscelino, y se convierten en categorías lógico-lingüísticas válidas, que sirven de intermediario entre el mundo y del pensamiento y del ser".

7. PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA

Al finalizar el estudio de la presente unidad se estará en posibilidad de:

1. Determinar, explicar y construir la problemática antropológica.
2. Estructurar, demostrar y fundamentar la presencia de un Ser supremo
3. Distinguir, apreciar y estructurar la exigencia de la ética y los valores.

1. PROBLEMA ANTROPOLÓGICO

El hombre es un ser material entre otros seres materiales, un viviente entre otros seres vivientes; pero eminentemente es un ser espiritual capaz de razonar y de crear. Podemos afirmar que la estructura histórica esencial del hombre es la resultante de tres factores mutuamente implicados: 1) el carácter encarnado del espíritu humano (el hombre no es pura materia ni puro espíritu, sino, en la expresión de Heidegger, ser-en-el-mundo); 2) el hecho de la intersubjetividad o dimensión relacional de la vida humana (la subjetividad humana no es una interioridad cerrada al estilo de Descartes, o de Leibniz, sino ser-con-nosotros-conciencia de); 3) la temporalidad (el hombre es también él mismo ser histórico, tiempo, historia).

Precisamente la filosofía del hombre estudia las operaciones específicamente humanas, el conocimiento intelectual y la voluntad libre. A través de ella demuestra que el alma humana es espiritual, ya que es la raíz de las operaciones que trascienden el ámbito y las posibilidades de la materia.

En sus lecciones de "Lógica", Kant resumía el campo de la filosofía y sus problemas básicos a las famosas cuatro preguntas fundamentales: ¿qué puedo saber? (Metafísica); ¿qué puedo hacer? (Moral); ¿qué puedo esperar? (Religión); ¿qué es el hombre? (Antropología). Pero el problema del hombre no es sólo teórico, sino que lo involucra vitalmente porque quien pregunta se halla metido en el mismo interrogante.

Y el interrogante fundamental de la antropología aborda la estructura básica y esencial del hombre que lo constituye en cuanto tal y lo diferencia de las demás cosas. La pregunta: ¿qué es el hombre? Implica de por sí una previa afirmación de una esencia ya determinada, es decir, su comprensión dentro de un horizonte metafísico, pregunta que es impugnada por los marxistas sobrevivientes al amparo del existencialismo propuesto por Sartre; quien afirmó que de algún modo se impone la noción y la necesidad de establecer estructuras básicas del hombre si queremos establecer un punto de discontinuidad como se resalta en su actividad racional y cultural respecto a las demás especies vivientes.

En la historia del pensamiento antropológico, la determinación de las estructuras fundamentales del hombre conoce múltiples definiciones: el hombre como ser racional, como ser instintivo, como ser práctico-transformador, como ser cultural, como ser metafísico, como ser religioso, como ser estético, como ser trascendente, como ser-en-el-mundo, etc., son determinaciones que pretenden señalar no sólo aspecto o elementos distintivos del hombre sino su núcleo fundamental.

En el problema antropológico sobresalen cuatro problemas que están en estrecha relación con él: el problema de la libertad, de la cultura, de la praxis y el problema de la historia. Así, el problema del hombre no se reduce a sus orígenes físicos (la llamada teoría de la evolución), sino a su diferenciación constitutiva aunque reconociendo, como es obvio, su relación básica con el mundo animal desde el punto de vista somático. Entonces la cultura aparece como una clave básica de la comprensión misma del hombre y de la historia, según sustenta Ernst Cassirer: "En el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre como si dijéramos ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el erector, que se encuentran en todas las demás especies animales, hallamos en él como un eslabón intermedio algo que podemos señalar como "sistema simbólico". Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana" (Antropología filosófica, 1976).

7.2. EL PROBLEMA DE DIOS

El problema de Dios no es como otros un asunto puramente teórico, sino que, en su determinación, involucra muchas actitudes previas, opciones vitales, e incluso una previa actitud ante lo real. Ya Anaxágoras sostuvo que Dios es el creador del orden del mundo al considerar a la Inteligencia como la divinidad que ordena el mundo.

El planteamiento del problema de Dios, como de otros problemas, ofrece múltiples posiciones e interpretaciones. El mismo concepto de Dios en la historia de la filosofía no es tan unívoco, llegando incluso a presentarse conceptos de tipo panteísta. De hecho, la noción predominante se refiere al concepto de Dios ofrecido por el cristianismo y su pensamiento en los grandes teólogos. En este sentido, Dios sería un ser distinto del mundo, causa de él, personal y existente en sí mismo (aseidad). Por la influencia misma del cristianismo en la cultura europea este concepto ofrece la gran ambigüedad de su múltiple uso y abuso, cuando se le invoca en los procesos culturales, sociales, ideológicos y políticos.

La afirmación Dios, como una realidad fundante de la misma realidad, ha sido motivo de la reflexión a lo largo de toda la historia de la filosofía, desde Aristóteles a Platón. Y dicha afirmación ha pretendido basarse en una serie de "pruebas" o vías sintetizadas y complementadas por santo Tomás de Aquino en el siglo XIII; se entendió que tales pruebas no son de carácter empírico, sino meditaciones racionales en las que las exigencias últimas de la razón postularían su existencia.

El problema de Dios conoce una historia paralela en el ateísmo que, con distintos ropajes filosóficos, centra toda una serie de polémicas y críticas que van desde el agnosticismo hasta el ateísmo militante como lo fue el marxismo. Particularmente en las corrientes materialistas (Demócrito en la Antigüedad) y desde el siglo XVIII la corriente de impugnación de la afirmación sobre la existencia de Dios se ha hecho cada vez más fuerte; línea que se prolonga en los sistemas particulares de Nietzsche, Feuerbach, Marx, Sartre y de algún modo se postula en el positivismo, el neopositivismo y la filosofía analítica.

En el campo cristiano, el alcance y la valoración de las "pruebas" son muy dispar. Kant no las aceptó y postuló otro camino (la prueba moral). Hoy, sus reformulaciones están más dentro de la filosofía neotomista, mientras que otras tendencias teológicas o se suman al radicalismo de corte protestante siguiendo la línea de Lutero, Kierkegaard, Unamuno, Karl Barth o la orientación antropológica de Karl Rhaner dentro del horizonte de la metafísica trascendental de Marechal y Heidegger. En la misma perspectiva se ubicaría el planeamiento de Zubiri, pero con otros supuestos metafísicos.

Entre los defensores de la teología de la liberación en América Latina, de algún modo se impugna el horizonte puramente metafísico de su afirmación, y dentro de un cierto contexto medio pascaliano, se subraya el carácter diferenciante del Dios bíblico, como imperativo de justicia y de hermandad. De todas maneras, un discurso sobre Dios en este lineamiento no tiene sentido si no se realiza dentro del horizonte de la praxis y la liberación, del cual Dios sería garante y dinamizador.

7.3. EL PROBLEMA ÉTICO

Se dan dos concepciones fundamentales de la ciencia ética, esto es: 1) aquella que la considera como ciencia del fin al que debe dirigirse la conducta de los hombres y de los *medios* para lograr tal fin y derivar, tanto el fin como los medios de la naturaleza del hombre; 2) aquella que la considera como la ciencia del impulso de la conducta humana e intenta derivarla con vistas a dirigir o disciplinar la conducta misma. Estas dos concepciones son fundamentalmente distintas y hablan dos lenguajes distintos, aunque se han entrelazado de manera diferente tanto en la Antigüedad como en el mundo moderno.

En efecto, la primera habla del lenguaje del ideal al que el hombre se dirige por su naturaleza y, en consecuencia, de la "naturaleza", "esencia" o "sustancia" del hombre. En cambio, la segunda habla de los "motivos" o de las "causas" de la conducta humana o también de las "fuerzas" que la determinan y pretende atenerse al reconocimiento de los hechos.

En este contexto, la dimensión ética de la existencia del hombre tanto en su aspecto individual como social

ha sido objeto de la reflexión filosófica en todas las épocas, especialmente en ciertos períodos o coyunturas de crisis y de grandes cambios estructurales. Pero aquí, como en todos los problemas filosóficos, el planteamiento del problema y las líneas de solución configuran abundantes ramificaciones temáticas, según las escuelas y autores.

El universitario, como cultor de la filosofía, debe acostumbrarse al despliegue pluralístico en todos los campos del saber, dado que al interior de las ciencias especiales son múltiples los intentos de explicar los fenómenos con diferentes marcos teóricos, técnicas y procedimientos.

La dimensión ética de la vida humana se funda primero en el hecho de la moralidad, es decir, en el comportamiento práctico del hombre que se expresa en juicios, actitudes y normas en su interacción social y cultural. José Luis Aranguren hace notar que, en su raíz etimológica, este hecho designa originariamente un modo de ser más que los actos o costumbres que se remiten al modo específico de lo humano como existir consciente y responsable (Ética, en Rev. De Occidente, Madrid, 19729). Según este autor, prevaleció la designación latina (mores) y su connotación originaria (εθος), con doble matiz, se perdió en la reflexión y la orientación misma de la ética.

De todos modos, la ética quiere referirse a la fundamentación teórica de la conducta humana en todas sus dimensiones queriendo ser el soporte de su praxis concreta. Además de la justificación racional de la moralidad, esta fundamentación quiere expresar un conjunto de normas y principios básicos orientadores de las situaciones concretas.

¿Qué hacer en una situación determinada? Sólo puede ser enfrentado dentro de un marco amplio de criterios y pautas que se remiten en última instancia a la reflexión ética, pero ésta no dice el hacer concreto sino que da el criterio para enfrentar la situación y decidir. La ética no es un catálogo de normas concretas sobre el horizonte infinito de las decisiones humanas, sino el conjunto normativo esencial orientador desde la cual el hombre asume sus propias y auténticas responsabilidades en cuanto ser social, colectivo que decide no sólo por sí mismo sino por los demás en cuanto sus actos no son puramente individuales sino sociales. Pero este marco orientador es plural, pues depende de la ética a la cual se refiera y se remita, bien a una ética marxista, existencialista, utilitaria, hedonista, cristiana, etc.

La ética (cuya raíz originaria es la libertad, es decir, la distinción entre el comportamiento específico del hombre como ser consciente y equidistante no determinado por el dinamismo instintivo) abre en él ese espacio de una conducta que se hace y se asume a través de la intencionalidad del sujeto, que al mismo tiempo que elige, construye poco a poco un modo de ser, su εθος. Esta dimensión, fundada en el carácter específico de la conducta humana que no se ajusta a un inmediatismo frente a la realidad, es una libertad situada, al mismo tiempo, con limitaciones y ataduras, pero, de todos modos, la fuente de la moral y la ética.

Con mucha razón Emerich Coreth sustenta: "Vivimos la experiencia de que nos sale al paso un valor reclamando su afirmación y realización, que nos expresa un deber absoluto y que tal vez exige la renuncia a otra forma de comportamiento agradable y habitual. Quizá apartamos la vista e intentamos arrinconarlo marginándolo de nuestro campo visual. Y, sin embargo, percibimos una llamada imperante, una demanda obligatoria, que reclama nuestra libre decisión, pero que impone a nuestra libertad una obligación vinculante. Este fenómeno forma parte de las experiencias fundamentales de la existencia humana. De ahí que incesantemente haya preocupado a los filósofos de todos los tiempos. Es un fenómeno de tipo ético. ¿Qué significa y cómo hay que explicarlo? ¿Qué es un valor ético, un precepto moral, una actuación ética?" (¿Qué es el hombre?, 1982)

Si bien luego abordaremos el problema de los valores, aquí debemos reconocer el carácter histórico social de las normas morales y que subsiste un fondo de exigencia incondicional y un fondo universalizante que le atañe y le toca a su estructura básica como ser humano. Por ello, Coreth afirma: "Ante la pluralidad de valores y de campos de valor, no sólo de lo útil, de lo útil y práctico y de lo vitalmente ventajoso, sino también de los valores intelectuales, estéticos y culturales, se plantea esta pregunta: ¿existen también valores que afectan al hombre en cuanto hombre, que le llevan al desarrollo y realización plena en su ser propiamente humano? ¿Existen valores por los que el hombre se hace, no sólo buen músico, un buen estudiante y deportista, un buen jurista, físico, médico, etc., es decir, no sólo se hace "bueno" en éste o en aquel sector particular de la actividad humana, sino un hombre bueno, o lo que es lo mismo, un individuo que en lo peculiar y esencial de su ser humano ha llegado a su pleno desarrollo y realización? Esa es la esencia de la moral. A un valor de este tipo lo llamamos un valor moral, lo moralmente bueno. Todo aquello que corresponde al autodesarrollo esencial y común a todos los hombres es

moralmente bueno. Por el contrario, todo lo que se opone a dicho desarrollo es moralmente malo"(¿Qué es el hombre?)

¿Cuál es el fundamento de la moral? Ha sido objeto de diversos caminos desde Aristóteles, santo Tomás de Aquino, a pesar del giro racionalista y autonomista de la ética kantiana y la crítica despiadada (pero injusta) de Nietzsche a la moral judeocristiana. Paralelamente se han desarrollado diversas teorías para explicar la conducta moral desde otros marcos, como los análisis de Marx, Freud, Piaget, Skinner. Con todo, a inicios del siglo veintiuno subsiste una gran proliferación de escritos sobre la ética que copan gran parte de la filosofía analítica, incluso del problema de la ética en el marxismo, la ética de la situación inspirada en los planteamientos de Sartre y Simone de Beauvoir. Con todo y a pesar de los múltiples obstáculos que se le ponen, la reflexión de orientación cristiana se va redescubriendo.

7.4. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO Y LOS VALORES

Al margen de cuanto hemos indicado al tratar sobre cómo explica Kan y Tomás de Aquino el conocimiento, debemos indicar que el problema del conocimiento supone e implica toda una historia relacionada en gran parte con el desarrollo de las ciencias, de los métodos experimentales, el avance de la matemática, el desarrollo elevado de las ciencias naturales, la insurgencia de las ciencias sociales, etc.

En este contexto, y dentro de las circunstancias actuales del majestuoso desarrollo científico y tecnológico, se hace cada vez más claro las implicaciones de este saber sobre las culturas, y al mismo tiempo los desarrollos ambiguos en su uso y la utilización de las estrategias políticas de la dominación. Por ello, el marcado acento crítico sobre el conocimiento y la utilización de las ciencias cuando éstas pretenden imponerse como instancias totalmente autónomas o cuando se postulan tesis discutibles como la exigencia de la neutralidad en sus desarrollos metodológicos o su concepción puramente positivista.

Tal situación obliga a Guillermo Hoyos a manifestar que "una primera tarea de reflexión epistemológica consiste, pues, en establecer el diagnóstico de la positivización de las ciencias sociales en América latina y en señalar la función ideológica de éstas como legitimización de la legalidad del sistema dominante..., a este nivel la reflexión epistemológica pretende como segunda tarea poder recuperar el espacio específico de las ciencias sociales para devolverles a éstas su objeto y método. La crítica del positivismo restaura al mismo tiempo la relatividad del conocimiento y de la apropiación técnica de la naturaleza respecto a la totalidad social y muestra la trascendencia material de ésta a todo intento de sistematización empírica positiva" (El sentido de la reflexión epistemológica sobre las ciencias sociales, en Cuadernos de Filosofía y Letras, junio de 1979)

Los problemas clásicos del conocimiento se refieren a los aspectos de esta relación intrínseca de los tres elementos del proceso del conocer: ¿Puede el sujeto conocer el objeto? (Problema de la posibilidad del conocimiento). ¿Es la razón o la experiencia la fuente primera y fundamental del conocimiento? (Problema del origen del conocimiento). ¿En el conocimiento, es el objeto el que determina al sujeto o el sujeto el que determina e impone sus condiciones al objeto como plantea Kant el problema? (Problema de la esencia del conocimiento). ¿Fuera del conocimiento discursivo existen otras formas de conocer la realidad como la intuición opuesta a la forma lógica argumentativa? (Problema de las formas del conocimiento). Cuando un conocimiento se revela como verdadero, ¿con qué criterio podemos estar absolutamente ciertos de que es así? (Problema del criterio de verdad del conocimiento).

En las discusiones actuales se debate si es igual o no el término gnoseología y epistemología. Esta parece referirse a la filosofía de la ciencia y en cuanto tal, según Piaget, va conformándose cada día más en forma autónoma al interior de cada ciencia en particular. La filosofía de la ciencia tendría un aspecto más bien crítico-histórico respecto a las condiciones, límites y supuestos de la ciencia.

En sentido lato, la gnoseología comprende el estudio sobre el origen y la naturaleza del conocimiento humano al mismo tiempo que la validez de su contenido. En sentido estricto, la gnoseología es la indagación filosófica acerca de la validez objetiva del conocimiento; y desde este punto de vista se distingue y se relaciona con la lógica formal cuyo objeto son las relaciones de los contenidos de pensamientos entre sí (estudio de las estructuras internas del pensamiento: concepto, juicio, raciocinio) al mismo tiempo que las leyes genéricas del pensamiento. La gnoseología estudia los mismos contenidos noéticos según su relación al objeto y su función representativa de la realidad.

Es en este contexto que abordamos el problema de los valores que forman parte de nuestra vida tanto como las cosas, personas e instituciones que nos rodean. No podemos dejarlos de lado. Corresponde hacerse cargo de su presencia, pues la calidad de nuestras vidas depende del valor de los objetos que usamos, gozamos o seamos capaces de crear. Ellos son los que propiamente le dan una dimensión ética a nuestra existencia. No sólo son valores las cosas que constituyen el mundo, sino también mis propias actividades, incluso mis deseos, esperanzas e intereses.

El término valor fue utilizado primero por la economía política al estudiar el valor de uso y de cambio de las cosas. Tomás Hobbes (1588-1679) sostenía que "el valor o estima de un hombre es, como el de todas las demás cosas, su precio; es decir, tanto como sería dado por el uso de su poder. Por consiguiente, no es absoluto, sino una consecuencia de la necesidad y del juicio de otro. Un hábil conductor de soldados es un gran precio en tiempo de guerra presente o inminente; pero no lo es en tiempo de paz" (Leviatan).

Antes de Rudolph Lotze (1817-1881) sólo ocasionalmente la filosofía habló de valores; él hizo del valor un contenido fundamental del filosofar. Y atendiendo a la cosa significada con el vocablo "valor", cabe afirmar que indudablemente el pensamiento filosófico se había ocupado siempre en este problema bajo el título de bien y de bondad (*bonum et bonitas*).

La moderna filosofía introducida por Max Scheler (1874-1928) y que procede de Lotze, distingue nítidamente entre valor y bien: los bienes pertenecen al orden del ser, mientras que los valores se enfrentan a éste con "suprema independencia" y forman un reino propio. En este contexto, debemos afirmar que la verdad es el bien de la inteligencia humana universal; y es un bien universal para toda inteligencia humana.

Entonces, ¿el valor está en las cosas mismas? ¿Es sólo una cualidad que el sujeto le otorga al objeto? ¿Es una relación entre la propiedad del objeto y la valoración del sujeto? ¿Los valores tienen una existencia en sí, independiente? ¿Los valores son una creación total del hombre?

Pero, ¿qué son los valores? J. Hessen dice que "cuando se habla de "valor" puede entenderse tres cosas: la vivencia del valor, la cualidad del valor y la idea del valor. Si por valor se entiende exclusivamente la vivencia, se coloca el valor en la psique, en la conciencia, es decir, se lo sicologiza. Se incurre en el error opuesto cuando se tiene presente sólo la idea de valor. En este caso es fácil llegar a convertir el valor en una cosa, a hipostasiarlo, como lo hizo Platón. Por último, si se concibe el "valor" exclusivamente como cualidad, como modalidad de la cosa se lo naturaliza o cosmologiza. Se hace del valor algo propio de las cosas. Las tres concepciones son unilaterales. Perciben algo correcto, pero lo ven demasiado exclusivamente y pasan por alto otros detalles" (Tratado de Filosofía, 1970)

Sólo puede haber distinción entre bienes y valores en el sentido de que: con el término *bienes* se indican las cosas individuales, puesto que en ellas están realizados los valores; y se denomina *valores* las esencias o ideas valórales abstraídas de aquellas. En definitiva, podemos describir el valor como el ser mismo en la medida que, por virtud de su contenido, significa una perfección y atrae a la potencia apetitiva.

Los valores son los criterios, los pensamientos, las decisiones que permiten calificar y acertar qué es lo que se debe potenciar en una cultura como educativo. Los valores más fundamentales del quehacer cultural más humanizador son: la libertad, la creatividad y la dialogicidad.

De la esencia del valor depende la peculiaridad de su aprehensión. Si el valor se separa del ser no es accesible a la razón orientada, hacia él; y puesto que se abre únicamente al sentir emocional, surge el irracionalismo valoral. Lo contrario de éste sería un racionalismo valoral que disolvería en el ser el carácter propio del valor. Entre ambos se encuentra la aprehensión intelectual del valor, que lo descubre porque el ser es intrínsecamente valioso, pero que nunca puede constituir la respuesta total a aquel, porque el valor perfecciona al ser y, por consiguiente, sólo encuentra la respuesta plenamente adecuada en el sentir y el querer; por eso, aún la aprehensión intelectual del valor estará siempre impregnada de elementos sentimentales y apetitivos.

Al dominio del valor pertenecen la oposición de valor y no valor, así como la ordenación jerárquica de los valores. El valor descansa en el orden del ser y del obrar a él ajustado, mientras que la desviación del orden deontológico denota no valor y, al fin, conduce a la culpa moral.

Por lo que respecta a la jerarquía, los grados del valor corresponden a los del ser. Desde un punto de vista más formal se distingue el valor por razón del goce (o valor deleitable) y el valor por razón de la utilidad (o valor útil). El valor por razón de sí es pretendido por sí mismo; el valor deleitable irradia el valor por razón de sí, puesto que atrae hacia éste y fluye de su posesión beatificante; el valor útil está al servicio del valor por razón de sí como medio para un fin.

Atendiendo al contenido, el valor por razón de sí muestra los grados siguientes: valores económicos, vitales, espirituales (lo verdadero, lo bello, el bien ético) y religiosos (lo santo). La jerarquización de Scheler, quizá como el axiólogo más significativo del objetivismo contra el subjetivismo, responde a esta enumeración, que sigue los grados del ser: valores sensibles: gratos e ingratos; valores vitales, que se subdividen en: lógicos: verdadero-falso, estéticos: bello-feo, éticos: justo-injusto; y valores religiosos que ocupan el lugar supremo, pues en ellos se trata directamente del Bien infinito (Dios).

8. DIMENSIONES Y HORIZONTES FILOSÓFICAS

Al finalizar el estudio de la presente unidad, se estará en posibilidad de:

1. Distinguir y precisar los alcances de la dimensión humana y la axiología cultural
2. Diseñar y elaborar los alcances de la epistemología
3. Descubrir y valorar los alcances de la criticidad y la temporalidad.
4. Reconocer, evaluar y ejecutar la praxis a la luz de la autenticidad.

En el campo universitario se hace una necesidad abordar las dimensiones y horizontes de la filosofía si no nos referimos a la educación; pues la relación entre la educación y la filosofía no es simplemente de carácter histórico por intervenciones directas de filósofos sobre la teoría educativa o de diversos sistemas en los presupuestos de las distintas pedagogas. Se trata de una relación más orgánica, ya que es la misma práctica educativa la que implica y supone ciertas dimensiones filosóficas que son tan importantes como los aportes actuales de la psicología, la sociología, la tecnología educativa, y sin las cuales la educación perdería su dimensión de conciencia crítica de la sociedad y de la cultura.

8.1. DIMENSIÓN DE LA VIDA HUMANA

Es claro que la universidad no puede pasar por alto el hecho de que el hombre actual muestra una profunda sensibilidad histórica manifiesta en la conciencia lúcida de la fugacidad del tiempo y de las instituciones. Esta sensibilidad ha formado una cierta conciencia de universalidad, de impacto y recepción a todos los fenómenos y manifestaciones de la historia actual acorde con el proceso vigente de socialización dinamizados grandemente por los medios de comunicación social. Debido a esto, hoy existe una resonancia mundial de hechos y procesos que marcan el hecho irreversible de una unidad del mundo y de la historia en un destino común que nos hace responsables de su éxito o fracaso.

Esta sensibilidad se ha ido formando mediante una serie de elementos históricos y doctrinales; no sólo se trata de una toma de conciencia mayor respecto a la dimensión histórica y social del hombre, sino que la marcha concreta de la historia empuja al hombre a su reconocimiento no sólo filosófico sino práctico, real. En el fondo, se trata de una dinámica de la cultura que dentro de la concepción de Terilhard de Chardin nos encamina a la planetización.

En los últimos siglos se ha dado un aceleramiento en la dinámica histórica, debido a las grandes innovaciones tecnológicas, que significó la revolución industrial en todos los niveles. La cantidad de inventos y nuevos usos tecnológicos entran en una etapa ininterrumpida de perfeccionamientos, según la dinámica del capitalismo que no puede subsistir sino a condición de estar revolucionando en forma constante las fuerzas productivas. A su vez, el impacto de las revoluciones liberales-burguesas y las socialistas de cuño marxista agudizaron esta conciencia de cambio y finitud introducidas principalmente por los efectos de la Revolución Francesa. La cultura tecnológica actual acelera los cambios y nos introduce en un vaivén permanente cuyos efectos no siempre son positivos.

En el aspecto doctrinal, el horizonte de la historia y de la historicidad corresponde a formas modernas de pensamiento, aún cuando hay que reconocer el flujo decisivo del cristianismo y del pensamiento bíblico para una mejor intelección de lo histórico. Los planeamientos de Dilthey, las discusiones sobre la naturaleza de las "ciencias del espíritu", el pensamiento de Marx, los análisis iniciales de Heidegger, Sartre, Jaspers y otros, jalonan desde filosofías diferentes una profundización de la estructura social e histórica de la vida humana.

Lo importante de tales aportaciones consiste en subrayar la estructura temporaria del hombre mismo, es decir, lo decisivo no es la ubicación del hombre dentro de la historia sino la comprensión y ubicación de ésta desde la temporalidad del hombre. No es que el hombre esté simplemente en el tiempo, sino que él es tiempo, temporalidad y esta estructura es originaria, constituyente tanto de la historia social como del conocimiento histórico. Por ello el ser del hombre no debe comprenderse como una cosa que es sino como

alguien que deviene y existe realizándose, como un proceso de temporalización en una dialéctica unitaria de pasado, presente y futuro.

No sin razón afirma Tteófilo Urdanoz que "ese proyectarse como porvenir, constituye justamente el futuro. Pero existir es, a la vez, encontrarse arrojado a una existencia que no se ha escogido y asumir esa existencia como culpable. Para ello es necesario que el existente pueda ser su ya sido, pueda retroceder hacia sí. El hombre no puede dirigirse hacia su provenir sin volverse hacia lo que ya ha sido. Esta capacidad de revisión constituye el pasado. Finalmente, retrocediendo hacia sí con vistas a lo porvenir, el ser resuelto en la situación sólo es posible haciéndose presente en tal situación" (Historia de la filosofía, t. IV, 1973).

8.2. DIMENSIÓN CULTURAL, ANTROPOLÓGICA Y AXIOLÓGICA

Considerando la dimensión cultural no podemos olvidar que "la educación es el principio mediante el cual la comunidad humana conserva y transmite su peculiaridad física y espiritual. La educación participa en la vida y crecimiento de la sociedad, así en su destino exterior como en su estructuración interna y en su desarrollo espiritual" (W, Jaeger, en Paideia, 1980).

Esta dinámica supone que la cultura, como patrimonio, no sólo debe ser transmitido sino que las nuevas generaciones deben asimilar e introyectar cierta identidad que permita su perpetuación. Sin el proceso educativo, cada generación prácticamente tendría que empezar siempre de cero, y por ello este acto necesario no se identifica sólo con su aspecto institucional sino que adquiere el aspecto de un proceso social global en el que todos los individuos terminan colaborando, así no sean totalmente conscientes de que se convierten en agentes culturales.

Además, la educación es una educación cultural en cuanto es precisamente transmisión de la cultura del grupo, o bien educación institucional porque tiene como fin llevar las nuevas generaciones al nivel de las instituciones, o sea, de los modos de vida o las técnicas propias del grupo. Pues no sólo la educación se refiere a la vida o la supervivencia de cualquier grupo humano, sino también a la formación y desarrollo de la persona humana individualmente considerada.

No se trata sólo de inculcar un conjunto de conocimientos, habilidades de todo tipo sino que todo ello se encuadra y adquiere un sentido si finalmente se llega a cierto tipo de conducta social, de comportamiento social, de un tipo específico de ciudadano. Con ello la sociedad quiere determinar si lo que se desea es formar individuos con tales y cuales características, bien sea que en un momento determinado predominen los ideales del hombre deportivo, guerrero, político, caballeresco, trabajador, tecnócrata, etc., cuyo fundamento radica en una visión determinada del hombre, en una filosofía genérica que en algunas ocasiones se insinúa de un modo indirecto. En ese sentido, ninguna educación se puede entender en un aspecto puramente instrumental, práctico, técnico; estas mismas dimensiones son siempre encuadradas en un ideal antropológico que puede ser fácilmente manipulado en la medida que se ignoren las intencionalidades últimas del proceso pedagógico.

Así, la práctica educativa se ve abocada a una opción fundamental, según pretenda formar personas que ocupen un determinado rol y status social dentro de una configuración ya determinada o capacitar para transformar las estructuras de la sociedad en la cual se inscribe toda acción pedagógica.

La dimensión ética y axiológica de la educación se revela hoy dentro de un mundo conflictivo y en crisis, como aspectos relevantes y significativos dentro de la discusión pedagógica, pues de estas dimensiones depende la manera de ver la práctica educativa como práctica orientada a la libertad o a la manipulación, a la formación de la criticidad o un adiestramiento más complejo.

La entre la ciencia y los valores, entre la ciencia y la ética, en gran parte productos de la filosofía positivista, en nuestro ámbito han producido la famosa disyuntiva entre instruir y educar, creando así una falsa opción que remite a otra más genérica y profunda: la antinomia entre formación humanística y formación técnica. Sin duda, dicha nefasta separación crea la ilusión de un cientificismo a ultranza que tiende a considerar todo lo teórico como ideología, como un agregado externo de lo científico, campo único y exclusivo de verdad y conocimiento.

En el campo de la ética se trata de rescatar no un moralismo idealista o represivo sino la formación de un

espíritu, de un conjunto de actitudes que se ajustan a una auténtica pedagogía centrada en la dignidad y la libertad. Pues dentro de una cierta visión del hombre, toda educación auténtica no puede considerarse sino como "práctica de la libertad" según la célebre expresión de Freire y, por tanto, como educación dialógica, crítica, centrada más en problemas y en una actitud creadora que en mecanismos puramente verbales y repetitivos.

En este contexto, el humanismo universitario no puede sino conducir hacia un conjunto de valores que informan la estructura interna del proceso educativo: formación para la búsqueda sincera e incondicionada de la verdad, deseo de justicia y paz, sentido de la solidaridad y de la comunidad, aprecio real del trabajo y la creatividad. En fin de cuentas toda sólida educación debe orientarse a la formación de convicciones que deben ser vividas antes que dichas y teorizadas, y tales principios sólo son posibles dentro de una doctrina adecuada de los valores.

8.3. EPISTEMOLÓGICA

La epistemología (del griego $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$ = ciencia y $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ = estudio, tratado) es el estudio de los métodos de conocimiento practicados en las ciencias. Kant, y después de él, Hermann Cohen (Escuela de Marburgo) inauguraron la epistemología moderna y dedujeron los principios y los métodos de la física de Newton.

Pierre Duhem (1861-1916) distinguió en una teoría científica de física: 1) la definición y la medida de magnitudes físicas; 2) la elección de las hipótesis; 3) el desarrollo matemático de la teoría; 4) la confrontación de la teoría con la experiencia.

La teoría de las ciencias ha sido completada: por Ernst Cassirer (1874-1945, en su obra el "Problema del Conocimiento en la filosofía y la ciencia de los nuevos tiempos"); por Leon Brunschvicg (1869-1944), quien, en sus "Etapas de la philosophie mathématique", deduce las formas del pensamiento matemático, y principalmente el carácter infinitamente creador del pensamiento conceptual; y por Jules Vuillemin, quien en su *Philosophie de l'algèbre* (1962) expone la historia de los diferentes métodos del análisis matemático, inspirándose en los trabajos de Cavaillés sobre la axiomática y el formalismo algebraico.

Sin embargo, es Gaston Bachelard (1884-1962) el epistemólogo francés más grande, el teórico de la ciencia moderna (*Le nouvel Esprit scientifique*, 1934). En dicha obra muestra que el pensamiento racional y el esfuerzo de sistematización preceden al contacto con la experiencia, pero que la experiencia siempre hace estallar todas las nuevas sistematizaciones racionales: tal es el sentido del "Rationalisme appliqué" (1949).

Es importante la recopilación de estudios publicada por *La Pléiade*, intitulada "Lógica y Conocimiento Científico" en la Enciclopedia de la Pléiade en 1967 que incluye capítulos sobre la epistemología de la química y de la lógica.

Gustavo Bergmann (1906-) afirma que la teoría científica consta de: 1) axiomas, 2) teoremas, 3) pruebas de estos teoremas, 4) definiciones (*Philosophy of Science*, 1957)

A grandes rasgos, puede decirse que la epistemología nos permite distinguir dos formas fundamentales de conocimientos:

- 1) Los conocimientos "sensualistas" en cuanto a su génesis, "empiristas" en cuanto a su método, "realistas" en cuanto a su fundamento;
- 2) Los métodos que respectivamente son "racionalistas", "intelectualistas" e "idealistas".

Además, y de un modo general, podemos decir que la práctica educativa siempre se hace en un proceso gradual de conocimiento, y es posible afirmar que su esencia peculiar es concebida de dos modos fundamentales: o bien el conocer como un acto de reproducción o bien el conocer como un acto de producción. En el primer modelo el sujeto es pasivo y conocer es fundamentalmente reproducir una realidad ya dada, organizada y establecida. "Nos representamos el conocimiento con la imagen de un espejo en el que se reproduce un objeto cualquiera.... En la teoría del conocimiento están siempre presentes de antemano estos modelos de inteligencia, que se presuponen allí como obvios", afirma Karl Rahner en *Curso fundamental sobre la*

fe (1985).

En el segundo modelo el sujeto está siempre implicado con el objeto y es activo, pues él mismo condiciona y determina la forma de conocer. Rahner sostiene que "por lo menos el conocimiento espiritual de un sujeto personal no es tal que el objeto se anuncie desde fuera y se "posea" como conocido. Es más bien un conocimiento en el que el sujeto que sabe, sabiendo, se posee a sí mismo y su conocimiento. Esto sucede no sólo cuando el sujeto, en un segundo acto posterior, reflexiona sobre ese estar dado el sujeto para sí mismo en su conocimiento, a saber, sobre el hecho de que él ha conocido algo en un primer acto y ahora convierte el conocimiento anterior mismo en objeto de un conocimiento".

Por último, debe decirse que la reducción de la filosofía a la epistemología caracterizaba, a finales del siglo XIX, al "cientificismo" (la creencia incondicionada de que la ciencia nos podía hacer conocer al absoluto). Por consiguiente, la epistemología no sería más que una reflexión sobre las ciencias, que se esforzaría por deducir de las mismas un método valedero universalmente, que unificara y simplificase todas las operaciones de las ciencias.

Consecuentemente, y según el pensamiento de Guillermo Hoyos Vásquez si "la universidad forma profesionales que puedan en el sector público o privado cumplir tareas en beneficio de la comunidad; también la universidad entrega conocimientos importantes en el ámbito de la ciencia y de la técnica, que sirven para impulsar el desarrollo del país; finalmente, y ésta es una tarea prioritaria y sustantiva de la universidad, ella está llamada a mantener en la sociedad vivo el interés por la verdad, por la democracia, por la crítica, por las necesidades reales del pueblo y por las libertades políticas y la independencia cultural de la nación. Por ello la universidad tiene que ser en cierta forma cuerpo pensante y alma inspiradora de cultura en el contexto nacional. Esto significa que frente a una concepción de la universidad profesionalista o puramente tecnológica, hay que insistir en aquella idea de universidad, según la cual la ciencia y la técnica son acción instrumental del hombre en procura de fines y metas que tienen que ver con una concepción más integral del hombre, de la sociedad y de sus responsabilidades históricas" (El espectador, Magazine, No. 16, julio de 1983).

El nuevo modelo de la universidad debe estar centrado en el servicio y la solución de los problemas concretos de la comunidad, en una praxis conjunta que rompa la artificialidad de una educación separada de la vida, de la historia, de los problemas urgentes e inmediatos del país. En esta perspectiva, la filosofía de la educación debe proporcionar una visión crítica del hombre, de los valores, de la ética, del conocimiento; en fin, los criterios básicos que implican aún en su rutina toda práctica de la educación.

8.4. CRITICIDAD Y TEMPORALIDAD

Los fracasos y contingencias de la vida nos muestran un ámbito de fragilidad y contingencia. La confianza absoluta e ingenua frente al mundo va perdiendo su consistencia. La experiencia directa o indirecta del dolor, del fracaso, de la angustia, de la muerte, etc. nos enfrentan a una serie de situaciones límites que no podemos modificar. Karl Jaspers afirma que "en la vida corriente huimos frecuentemente ante ellas cerrando los ojos y haciendo como si no existiesen" (La filosofía, 1968).

Lo que existe está afectado de caducidad, de finitud. El desencanto de lo existente acaece dentro de una serie de crisis, fracasos y frustraciones de la vida que nos colocan frente a la percepción del sin sentido de las cosas y la irracionalidad. De pronto todo aparece antojadizo, gratuito, sin sentido.

La criticidad frente a lo dado, como producto de esta crisis, de este desencantamiento y extrañamiento de lo cotidiano nos conducen al ámbito de las posibilidades y no simplemente de los límites. ¿Por qué la realidad? ¿Por qué esta realidad? ¿Qué es lo básico primero ante la realidad, la confianza o la desconfianza?.

Entonces, por el trascender del hombre, las posibilidades que se sitúan hacia la superación de lo dado constituye el horizonte de una forma de ver y abordar la realidad. Sin dicho horizonte, sin esa continua autosuperación de lo humano no sería posible ni la crítica ni el rebasamiento mismo del mundo cotidiano. Ser críticos es percibir esta doble dinámica, también es descubrir el mundo de las posibilidades y la orientación radical de futuro dentro de un "mundo estático" que tiende a configurarse siempre como lo mismo.

Por tanto, el horizonte es el movimiento hacia adelante, que implica descartar como definitivos todas las

metas y los objetivos en cuanto relativos e históricos. Además, dicho horizonte se constituye en el fundamento que permite pensar en términos de una alternativa frente a una estructura o una situación que signifique la sacralización del orden existente.

Al comienzo de su vida, los individuos son simplemente un conjunto de sus acondicionamientos sicosociales, y en cuanto seres sociales e históricos se encuentran ya insertos dentro de una trama compleja en la que no son sujetos sino objetos, y en términos casi absolutos, hasta cierto punto son mediados por la socialización.

Por tanto, determinar nuestra actitud ante el pasado no deja de ser fundamental, en cuanto se trata de asumir una posición vital frente a un proceso que nos precede, nos condiciona y nos determina en la profundidad de nuestro ser. Y esta inserción vale tanto para el individuo como para la sociedad. Por tanto, la búsqueda de nuestras raíces, de nuestro pasado no es una simple curiosidad sino la indagación por el fundamento de nuestro ser originario. Con todo, y en cuanto factor condicionante, dicho pasado no es de carácter absoluto sino relativo.

En términos concretos, el pasado constituye siempre un pasado histórico, fruto de la creatividad humana, que se traduce en una serie de objetivaciones que por lo mismo son reales y cambiables. Una actitud que absolutice el pasado genera una visión estática de la realidad y la vida, a la vez que frena todo intento de cambio y superación.

El presente representa la presencia actual (resultante del pasado) que configura el núcleo de las opciones y determinaciones, el centro unificante que al mismo tiempo se proyecta hacia el futuro. Este presente también se puede absolutizar sobre todo en épocas de crisis que por la crítica radical de las situaciones actuales quiere olvidar o negar ilusoriamente el pasado: vivir el presente y agotar sus posibilidades es el refugio de una criticidad sin horizontes históricos que conduce, a pesar de su radicalismo, a una sacralización del único orden posible.

Tal vez es la dimensión más recalcada hoy por la cultura tecnológica y por la emergencia cada vez más real de un campo vasto de proyectos y posibilidades. Pero una absolutización del futuro, es igualmente ilusoria, pues ninguna proyección se hace desde la nada, sin pasado al igual que desde el presente, pues la novedad del futuro no puede sustituir sus exigencias concretas. Horizonte y temporalidad no pueden entenderse sino en su forma dinámica y relativa; en consecuencia: un pasado nos condiciona pero no en forma absoluta; un presente nos urge pero no sin raíces históricas; un futuro nos posibilita pero a cambio de afrontarlo desde ahora.

5. REALIDAD Y PRAXIS

La realidad es pensada como un conjunto organizado desde siempre, jerárquico, de naturalezas que determinan funciones y actividades específicas, de acuerdo con determinados fines de su propia constitución. Si dicha visión llega a pensar la historia, la ve como una repetición de cosas y de hechos que indefinidamente se renuevan de acuerdo con patrones básicos. De ahí que el aforismo de "nada nuevo hay bajo el sol" sintetiza dicha concepción que se aplica tanto al campo de la naturaleza, de la historia y del pensamiento mismo del hombre.

En esta perspectiva, la realidad global es asimilada a la noción de totalidad cerrada en cuanto no hay absolutamente nada nuevo respecto a la suma de lo existente: lo real es sólo lo que existe ahora.

Dicha concepción penetra profundamente la cotidianidad en donde la rutina y la mecanización del trabajo y de la vida actúan como los soportes de un "mundo que permanece siempre idénticamente él mismo", y en donde las ideas de cambio y superación chocan contra la reducción de lo real a lo dado, al orden constituido. Este realismo práctico lo entiende todo en el horizonte de lo constituido, presenta la forma de vida predominante que ahoga toda forma de esperanza y de futuro.

Por el contrario, la concepción dinámica de la sociedad abarca todos los aspectos de la misma, pero no introduce de por sí una percepción cualitativamente distinta, ya que muchos, no distinguiendo entre los procesos naturales y sociales y en aras de un biologismo a ultranza, piensan en forma homogénea los procesos naturales y los históricos utilizando el marco evolutivo en forma indebida como ideología alternativa a todo cambio cualitativo. Ha sido la forma del "darwinismo social".

La evolución supone que la totalidad de los fenómenos es fruto de un proceso largo y complejo en el que se introducen cambios cuantitativos y cualitativos que van jalando los pasos cruciales del desarrollo. El hombre, incluido dentro de este proceso como su cima, debe situarse en este horizonte y en su relación orgánica con la naturaleza, pero un hombre en realidad progresiva cuyas posibilidades de desarrollo están más hacia el futuro que hacia el pasado.

La praxis designa primeramente el movimiento de autorrealización del hombre, de acuerdo con determinados fines, en virtud de los cuales su poder ser se actualiza como acción histórica, real, objetiva. El distanciamiento entre el ser y el poder ser sólo es superable a través de la acción, de la praxis. La praxis significa una actitud transformadora de lo existente, pues la práctica de las elites de poder se orienta a la manutención y reproducción del sistema vigente.

Sólo la praxis creativa, liberadora, puede fundar (en su movimiento) el horizonte de la autosuperación, pero supone a la vez un proyecto histórico y un sistema de valores orientadores supremos de dicha acción transformadora. Una praxis sin horizonte se convierte en acción reiterativa, mecanicista, conservadora del orden.

La concreción real y eficaz del horizonte sólo permite establecer el criterio: la superación de un sistema global, integrado, de dominación. Si tal criterio es logrado, no lo es en virtud de la eficacia del sistema sino de la realización integral de un núcleo de valores que cuestiona y juzga todo proyecto alternativo.

Por tanto, existe horizonte en cualquier sistema, si éste no quiere constituirse en totalidad cerrada, dogmática. Y si bien todo sistema tiende a perpetuarse; hoy en América latina, gracias al despertar del papel de la Universidad, resurge el horizonte con la dinámica de la esperanza y del cambio, la utopía que desinstala y cuestiona, que suscita y despierta las posibilidades ahogadas y frustradas de la lucha por un mundo mejor.

6. AUTENTICIDAD

El estar inauténtico en la cotidianidad es un estar sin conciencia de la historia. Lo único que existe son las referencias cronológicas: el ayer, el hoy y el mañana referido a las preocupaciones e intereses inmediatos. Para muchos individuos el mundo parece que hubiese empezado ayer y lo que existe aparece con una consistencia inmodificable. Se trata de una conciencia histórica atrofiada: sus perfiles son dados por los acontecimientos-noticia, el transcurrir de los años y el seguimiento anecdótico de los recuerdos, para los cuales el tiempo lo devora y sustenta todo.

La autenticidad comienza con el distanciamiento crítico frente a lo dado en cuanto emergencia de una conciencia aniquiladora de las "evidencias" y las "causas naturales", en cuanto cuestionamiento del "orden normal existente" y la asunción personal de la propia vida en sus determinaciones y posibilidades. Por tanto, autenticidad que no ocurre sin desgarramientos, conflictos, angustia y soledad.

La autenticidad no sólo implica una nueva forma de interpretar la vida sino una forma distinta de asumirla, por tanto, originando posturas diferentes frente a los demás. Dicha forma sólo es posible mediante la superación práctica de lo existente a través de una forma específica de praxis. La autenticidad es fundamentalmente una búsqueda del sentido de las cosas, un desciframiento continuo del "mundo aparente y trivial" de la cotidianidad. Consiste en una postura práctica, que al poner en cuestión el orden existente lo desmitifica, lo coloca en crisis, suprimiendo una "racionalidad y un sentido aparente", introduciendo en la cotidianidad el gusano del desasosiego, la inquietud, la "anormalidad".

Desmontar una "racionalidad evidente" y desvelar los subterfugios de la "vida simple, segura, plena de sentido", he ahí el comienzo de una vida auténtica, que por ser tal apunta más allá del imperio de lo dado, del realismo contundente de lo existente. Ser auténticos no es cuestión de originalidad o de genio. Fundamentalmente radica en asumir (en profundidad) nuestra propia vida y optar y elegir en medio de la incertidumbre y la inseguridad. Además, la autenticidad conlleva la cimentación de una opción fundamental de vida, enraizada en la cotidianidad que puede y debe determinar todos los aspectos de nuestro diario acontecer, desde los más insignificantes hasta los más decisivos.

9. EL HOMBRE Y LA FILOSOFÍA

Al finalizar el estudio de la unidad se estará en capacidad de:

1. Construir, interpretar y esquematizar la noción de persona.
2. Proponer, justificar y apreciar los alcances de la libertad
3. Esquematizar, revisar y reproducir las principales corrientes filosóficas.
4. Jerarquizar, explicar y delinear el papel de la filosofía en el tiempo

9.1. VISIÓN FILOSÓFICA DEL HOMBRE: TENDENCIAS ?

La vieja inscripción en el frontispicio del templo de Delfos, "conócete a ti mismo", significa: "Pregúntate a ti mismo, rebasa tu individualidad empírica, tus opiniones y tus pasiones, y desciende al fondo de tu espíritu, hasta encontrar la Verdad universal que habita en ti".

El conocerse a uno mismo y conocer a los otros que son como uno mismo (a los demás hombres) ha sido el contenido principal de la sabiduría humana. Además, el conocerse a sí mismo es además requisito de madurez personal; pues no se pasa de la infancia a la adultez sin preguntarse ¿qué es un hombre y qué o quién soy yo?. La respuesta a tal pregunta la debe buscar cada generación humana, cada filosofía y cada hombre.

La visión del hombre, que entre los griegos fue de carácter esencialista y estática, tuvo un concepto cíclico de la historia. Mientras que la visión cristiana es progresiva y marca un cambio profundo respecto a la filosofía griega, pues se trata de una historia soteriológica interpretada desde Cristo como eje y centro de la historia que es la base unitaria tanto en san Pablo, san Agustín y Teilhard de Chardin.

Pero algunas veces se ha querido ver sólo tendencias en el hombre; pues ciertos algunos psicólogos distinguen en el hombre las tendencias motrices, referidas a la acción, las tendencias afectivas (simpatía, amor) y las tendencias intelectuales (la atención nos "lleva" hacia un objeto, hacia una investigación). Pierre Janet (1859-1947) - el mismo que se dedicó al estudio de la "neurosis", término introducido en 1776 por Guillermo Cullen (1710-1790) - elaboró un cuadro de las tendencias de acuerdo a su grado de complejidad:

1) En el animal o en el niño hasta los seis meses: Tendencias inferiores, referidas:

1ra. a los actos reflejos (reacción elemental, reflejo: manifestación elemental de la vida).

2da. a los actos suspensivos y perceptivos (suspensión de la actividad automática: nivel de la actividad en las "serpientes").

3ra. a los actos sociales (grupos de "castores").

2) En el hombre:

a) Tendencias intermedias:

4ta. a los actos intelectuales básicos (fabricación de las herramientas: uso de la piedra).

5ta. a los actos verbales y asertivos (la palabra como acción separada de la acción).

6ta. a los actos reflexivos (la palabra como expresión de la personalidad).

b) Tendencias superiores:

7ma. a los actos racionales (constitución del saber).

8va. a los actos experimentales (observación científica, clasificación metódica).

9na. a los actos progresivos (creaciones artísticas, científicas, filosóficas).

Tales tendencias tienen un cierto valor, pero sólo dentro del campo de una explicación al interior de la ciencia psicológica y dentro del campo de una explicación, dado por lo que no puede generalizarse a todo el saber, menos a la filosofía.

9.2. EL HOMBRE Y SU LIBERTAD

Para las corrientes materialistoides, el hombre es una realidad material producto de un proceso evolutivo de la naturaleza; afirman que el hombre no es sino materia, materia complejamente organizada en vida y en un nivel vital complejísimo. El materialismo es monista: afirma la existencia de una sola realidad: la materia.

La tentativa más simple y consecuente con este modelo es la de Julien Offray de la Mettrie (1709-1751) en su libro "*El Hombre Máquina*" (1748), que pretende describir al ser humano en términos mecánicos de extensión y movimiento.

Otras concepciones buscan las particularidades del hombre en su misma constitución física, biológica y neurológica, dándose nociones casi pintorescas del hombre, como la de Desmond Morris quien define al hombre como "mono desnudo", o sea, sin pelaje en la mayor parte de su cuerpo. Pero la característica más destacada a ese nivel, como específicamente humana, es la del mayor desarrollo y complejidad de su cerebro, que comparado con los grandes monos aproximadamente es tres veces más pesado (entre 1,200 y 1,800 gramos); y la superficie que ocupan las circunvoluciones cerebrales en el hombre (2,200 centímetros cuadrados) es cuatro veces superior que en tales monos.

Según Blas Pascal (1623-1662) "el hombre no es más que un junco, el más débil de la naturaleza, pero un junco pensante"; y recuerda que su padre decía: "Todo lo que es objeto de fe, no puede serlo de la razón".

Tal razonamiento nos permite entender que no hay argumento capaz de refutar la clásica definición dada por Aristóteles: el hombre es un animal dotado de logos, es decir, es un animal racional; pues el estudio del alma humana como ente espiritual es tema de la metafísica, pero se incluye en la filosofía natural en cuanto que el alma forma parte del cuerpo. Ciertamente la razón distingue al hombre del resto de los animales. Al margen de cuanto pretendieron insulsamente los racionalistas supervalorando la razón y olvidando los sentidos, el pensamiento del hombre es predominantemente lingüístico y está marcado tanto por el fenómeno del lenguaje cuanto por el idioma particular del grupo social al que pertenece.

Los latinos tomaron la definición de hombre dada por los griegos de logos (ζωον λογον ε θον : palabra, razón, espíritu) y la tradujeron como "animal rationale": animal dotado de razón. Tanto la definición griega como la latina mencionan los dos polos en torno a los cuales gira el problema del hombre:

Un polo constituye la animalidad. El hombre pertenece a la naturaleza animal. Es un cuerpo, un ser vivo y sensible con todas las propiedades que le corresponden por ser una especie animal. De acuerdo con su animalidad es una criatura "que tiene que devolver al planeta (un mero punto en el universo) la materia de que fue hecho después de haber sido provisto (no se sabe cómo) por un corto tiempo, de fuerza vital" (Kant en *Crítica de la Razón Pura*).

El otro polo lo constituye la trascendentalidad. Aquí nos tropezamos con la subjetividad, con el cogito de Descartes, con el yo que condiciona trascendentalmente todo lo objetivo, todo lo empírico, que está en una diferencia trascendental frente a todo y que, a su vez, no es nada objetivo ni empírico, "ni una parte del mundo" (Wittgenstein).

M. Keilbacker afirma que "el hombre en su totalidad, debe ser considerado como un ser dotado de vida biológica, síquica y espiritual, es decir, una triplicidad de aspectos observados jerárquicamente. Sólo de esta forma la psicología y la pedagogía pueden realizar la propia naturaleza y la propia intervención específica. Por lo demás, dicha tripartición no es nueva; ésta aparece ya claramente en Aristóteles y en su subdivisión del alma vegetativa, sensitiva

y racional".

La reflexión ontológica conduce al hombre como ser sensible, que el evolucionismo destaca como parte de la naturaleza. La reflexión trascendental conduce al hombre como sujeto, que no es parte de esa naturaleza. Ambos métodos son irrecusables. Muestran al hombre como "ciudadanos de dos mundos" (Kant). La diferencia y contraposición de ambos mundos constituyen el problema del hombre. Según Sören Kierkegaard (1813-1855) el hombre es la síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad; el hombre es una "existencia en paradoja". Por una parte el espíritu es nuestro verdadero ser nosotros mismos, nuestra verdadera mismidad (Aristóteles), y por otra, contemplamos la luz del mundo "entre heces y orina" (inter faeces et urinam, san Agustín). Pese a todo, el hombre es una persona corpórea en la unidad de ambas realidades.

Pues, el hombre es un ser consciente: sólo él sabe que sabe, por eso Friedrich Nietzsche (1844-1900) habló del hombre como único animal capaz de hacer promesas. El hombre es el único animal que ríe y que sonríe, evidenciando ahí las posibilidades de inteligencia comunicativa y recíproca entre los hombres. Pero muchas veces, y debido a la introducción de técnicas electrónicas de las cuales casi nadie tiene la menor idea de cómo todo eso funciona, pareciera que el hombre de nuestro tiempo ejecuta constantemente operaciones sin inteligibilidad; es decir, se vive con una extrañísima renuncia a entender, confiando en el éxito, en la eficacia, sin preocuparse de más.

Entonces no es raro que olvidemos que por gozar de razón y conciencia el hombre es persona, es decir, la "sustancia individual de naturaleza racional" según definición de Anicio Manlio Boecio (480-524). A parte de esta noción, el pensamiento filosófico ha acudido a otros conceptos para tratar de comprender al hombre. En teoría del conocimiento, los conceptos de "sujeto" y de "yo" han servido para representar al hombre en cuanto conocedor de la realidad. El sujeto-hombre cognoscente se contrapone al objeto-mundo conocido. La razón humana puede llegar a conocer la existencia de Dios, sus atributos (infinitud, omnipotencia, etc.), y que es el fin último del hombre; y este conocimiento, que puede ser logrado por cualquiera, es examinado rigurosamente por la metafísica. El "yo" se contrapone a todo lo que no es él.

Sobre este basamento racional-consciente se sustenta la libertad del hombre, entendida como exención de trabas. Y según la índole de las trabas se distinguen varias clases de libertad:

- a. Física o de acción, corresponde a los seres vivos que apetecen (hombres, animales e incluso vegetales).
- b. Moral que, en sentido lato, consiste en la facultad de poder resolverse a algo sin que le impidan causas exteriores síquicamente influyentes, por ejemplo, una amenaza.
- c. Moral en sentido restringido, es la facultad de poder resolverse a algo (por ejemplo a pasear) sin que exista obligación contraria.
- d. Sicológica (que no excluye la atadura física ni la obligación moral e incluso es un supuesto de ésta última) consiste en la facultad de poder resolverse a algo sin ataduras síquicas antecedentes al acto de la decisión que necesiten unívocamente la volición en un sentido determinado; en otros términos, es la facultad de "querer como se quiera".

El hecho del libre albedrío se infiere ante todo de sus relaciones con la personalidad ética. Por tanto, sin libertad y sin la posibilidad de querer de tal o cual manera, el hombre no puede razonablemente ser más responsable de las orientaciones de su voluntad ni más digno de premio o castigo de lo que lo es un enfermo de su enfermedad. Por consiguiente, sin libertad no cabría tampoco separar con razón la bondad moral o la maldad del querer del puro valor de utilidad. Con mucha razón afirma Jean Paul Sartre (1905-1980): "Cuando yo elijo, elijo por todo el mundo, soy responsable de algún modo del pasado y del futuro del mundo"

En último término, la libertad de la voluntad ancla en último término en la esencia del ser espiritual. El alma espiritual es forma sustancial del hombre, sustancia única en la cual lo espiritual y lo potencial forman un único ser (aunque, por ser espiritual, el alma humana sigue subsistiendo después de la muerte, y ha de ser creada directamente por Dios). Por tanto, el estudio del hombre requiere la consideración de todo lo propio de los entes corpóreos y de los vivientes inferiores; pues sólo el ser espiritual ha de llegar de manera

esencialmente necesaria al conocimiento del valor meramente relativo de los fines limitados apetecidos.

Para el cristianismo, Dios hizo surgir al hombre a imagen suya y lo llamó a una salvación definitiva que afecta todo el cuerpo humano. La vida toda constituye un don divino. El hombre es un ser libre capaz de virtud y de pecado, pero también posible objeto del perdón de Dios. Por un lado, la plenitud del hombre consiste, por un lado, en la fe religiosa y, por otro, en la fraternidad con los demás. En la perspectiva cristiana, todas las cosas y situaciones tienen un sentido revelador y a la postre salvador, incluso el sufrimiento y la muerte. Dios no ha hecho surgir al hombre para que muera del todo, sino para que viva, pese a la muerte.

9.3. LA FILOSOFÍA EN EL TIEMPO

Si bien la filosofía es concebida como una ciencia racional y crítica de las condiciones de posibilidad de la realidad experimental en su conjunto, es porque en principio cuestiona plantea todo nuestro mundo experimental (tanto el cotidiano como el que se abre a las ciencias particulares).

Es una crítica universal, que somete todas las opiniones, todas las imágenes del mundo y cualquier exigencia de sentido a su juicio como ciencia racional. Es una crítica de las ideologías, de la religión, de la ciencia empírica y de la sociedad. Combate todo dogmatismo acrítico, con lo que adopta una función clarificadora en la sociedad.

Seleccionando algunos ejemplos podemos ver la pluralidad de propósitos que los filósofos atribuyen a la filosofía.

Para Platón, los filósofos son aquellos que pueden entender cualquier cosa que sea; prefieren siempre aquel saber que les revela algo del ser, el cual no cambia con ningún nacimiento ni muerte. Persiguen el ser mismo, por lo que no pueden permanecer en las muchas cosas particulares, que se consideran como entes; más bien deben seguir adelante sin dejarse cegar, y su afición sólo se satisface cuando han comprendido la naturaleza misma de cada ser que existe, y lo hacen con la fuerza del alma, que es capaz de entenderlo. De ese modo se aproximan al verdadero ser y se mezclan con él, produciendo así razón y verdad. (La República, p. 160).

En su Metafísica, Aristóteles afirma en su Metafísica que el saber y el conocimiento por sí mismo corresponde sobre todo a la ciencia de lo cognoscible en el sentido supremo. Quien elige el saber por sí mismo, elegirá por lo general la ciencia suprema, que es la ciencia de lo cognoscible en el sentido último. Ahora bien, en sentido supremo cognoscibles son los primeros principios y las causas, pues por ellos y desde ellos se conoce todo lo demás, mientras que esto no se conoce desde lo subordinado. La más soberana entre las ciencias, superior a la que sirve, es aquella que conoce la finalidad de por qué hay que hacer cada cosa; y esa finalidad es el bien en cada caso concreto y lo mejor en la naturaleza entera.

En lo que nosotros afirmamos sobre Dios, para Tomás de Aquino hay dos tipos de verdad. En efecto, algunas cosas son verdaderas respecto de Dios, pero superan toda la capacidad de la razón humana, como el que sea trino y uno. Pero hay otras cosas que sólo la razón humana puede alcanzarlas, como que Dios existe, que es uno y algunas otras de esta índole, que también los filósofos han podido demostrar con sus razonamientos, a lo cual los condujo la luz de la razón natural.

René Descartes afirmaba que quería explicar ante todo qué es filosofía y empezó por las cosas más sencillas, como que la palabra filosofía significa estudio de la sabiduría y que por sabiduría no sólo se entiende la astucia habitual sino un saber completo sobre todas las cosas, que el hombre puede conocer, tanto con vistas a obtener una orientación para su vida, como para conservar su salud y descubrir todas las artes. Quiso explicar que para el logro de ese saber es necesario partir de las causas primeras.

Así pues, quien se esfuerza por obtener ese conocimiento, debe empezar por investigar esas causas primeras, que son justamente los principios. Dos son las condiciones fundamentales respecto de tales principios: la primera, que sean claras y evidentes para que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad al considerarlas atentamente; la segunda, que el conocimiento de las otras cosas depende de las mismas hasta el punto de que los principios puedan conocerse sin el conocimiento de esas cosas, pero no a la inversa: que puedan conocerse esas cosas sin los principios.

Juan Le Rond d'Alembert (1717-1783) afirma que "desde los principios de la ciencia profana hasta los fundamentos de la revelación, desde la metafísica hasta las materias de gusto, de la música a la moral, desde las disputas escolásticas de los teólogos hasta los objetos del comercio, de los derechos de los príncipes a los de los pueblos, de la ley natural a las leyes arbitrarias de las naciones, en una palabra, desde las cuestiones que llegan a la mayoría hasta las que interesan a los menos, todo ha sido discutido y analizado o, por lo menos, agitado. Una nueva luz sobre algunos objetos, una nueva obscuridad sobre muchos otros, ha sido el fruto o la consecuencia de este fervor general de los espíritus, como el efecto del flujo y reflujo del océano es el de llevar hacia la orilla unas cosas y alejar otras" (Ouvres).

Para Manuel Kant, la filosofía es la idea de una sabiduría perfecta, que nos muestra los objetos últimos de la razón humana. En el concepto escolástico de filosofía ésta comprende dos partes: una suficiente provisión de conocimientos racionales, y una concepción sistemática de tales conocimientos, o una vinculación de los mismos en la idea del todo. Mas por lo que respecta a la filosofía en el concepto mundano, también se la puede denominar como una ciencia de la máxima suprema del uso de nuestra razón, entendiendo por tal máxima el principio interno de la elección entre diversos objetivos. Pues la filosofía, en la significación última, es la ciencia de la relación de todo conocimiento y uso racional sobre el objetivo último de la razón humana, al que su condición de supremo están subordinados los demás objetivos y que deben reunirse en la unidad. El campo de la filosofía en esta significación mundana puede compendiarse en las siguientes preguntas: Qué puedo yo saber?, qué debo hacer?, qué puedo esperar? qué es el hombre?.

Para Jorge Hegel (1770-1831), la filosofía es comprender lo que existe, pues lo que existe es la razón. Por lo que hace al individuo, cada uno es sin más un hijo de su tiempo; así también la filosofía es su tiempo compendiado en ideas. Tan necio es imaginar que cualquier filosofía vaya más allá de su mundo actual como que un individuo sobrepase su tiempo. Lo que existe entre la razón como espíritu autoconsciente y la razón como realidad dada, lo que diferencia a esta razón de aquella y no le deja encontrar en ella su satisfacción, es la traba de cualquier abstracto que no está exento para el concepto. Reconocer a la razón como la rosa en la cruz del presente y alegrarse de la misma es una visión racional que constituye la reconciliación con la realidad, que la filosofía garantiza a quienes han llegado una vez a la invitación interna de comprender y de mantener la voluntad subjetiva en lo que es sustancial y, con la libertad subjetiva, a no permanecer en lo particular y aleatorio sino en aquello que existe en sí y para sí.

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) entiende que el objetivo de la filosofía es el esclarecimiento lógico de las ideas. La filosofía no es una doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consta esencialmente de aclaraciones. El resultado de la filosofía no son unos "axiomas filosóficos", sino la clarificación de principios. La filosofía debe clarificar y delimitar netamente las ideas que, de otro lado, se harían de algún modo grises y borrosas. El verdadero método de la filosofía sería realmente el de no decir más que lo que puede decirse, esto es, axiomas de la ciencia natural, es decir, algo que nada tiene que ver con la filosofía, y después, cuando alguien quiera decir algo metafísico, probarle que en sus axiomas no ha dado ninguna significación a ciertos signos. Ese método sería insatisfactorio para el otro - no tendría la sensación de que le enseñamos filosofía - pero sería el único realmente correcto.

Karl Popper (1902-) afirma que todos los hombres tienen una filosofía, sabiéndolo o sin saberlo. Admitamos que todas estas filosofías nuestras no sean muy valiosas. Pero su influencia sobre nuestro pensamiento y nuestra actuación a menudo es desoladora. Por lo que se hace necesario un análisis crítico de nuestras filosofías. Esa es la tarea de la filosofía. Así como cada uno tiene su filosofía, también cada cual tiene (generalmente sin saberlo) su teoría del conocimiento; y hay muchas razones para pensar que nuestras teorías epistemológicas influyen decisivamente en nuestras filosofías. Su pregunta básica es ésta: ¿Podemos saber algo?... La respuesta no es pesimista, relativista ni escéptica; muestra que podemos aprender de nuestros errores. Es posible una aproximación a la verdad. Nuestro saber es una consulta crítica, un nido de hipótesis, un trenzado de suposiciones.

9.4. OBJETO DE LAS PRINCIPALES CORRIENTES FILOSÓFICAS

Aunque el filosofar platónico se da muchas veces bajo el signo del mito y en su originalidad deja muchas cosas indiferencias, es claro que a partir de la parábola de la caverna y del triángulo platónico cabe exponer la problemática fundamental del quehacer filosofaste.

Las posiciones más importantes de la tradición filosófica se distinguen ante todo por cuál de los tres

"vértices" pone el filosofar como punto de arranque a fin de desarrollar sistemáticamente el conjunto de la filosofía. De ello se siguen tres corrientes principales:

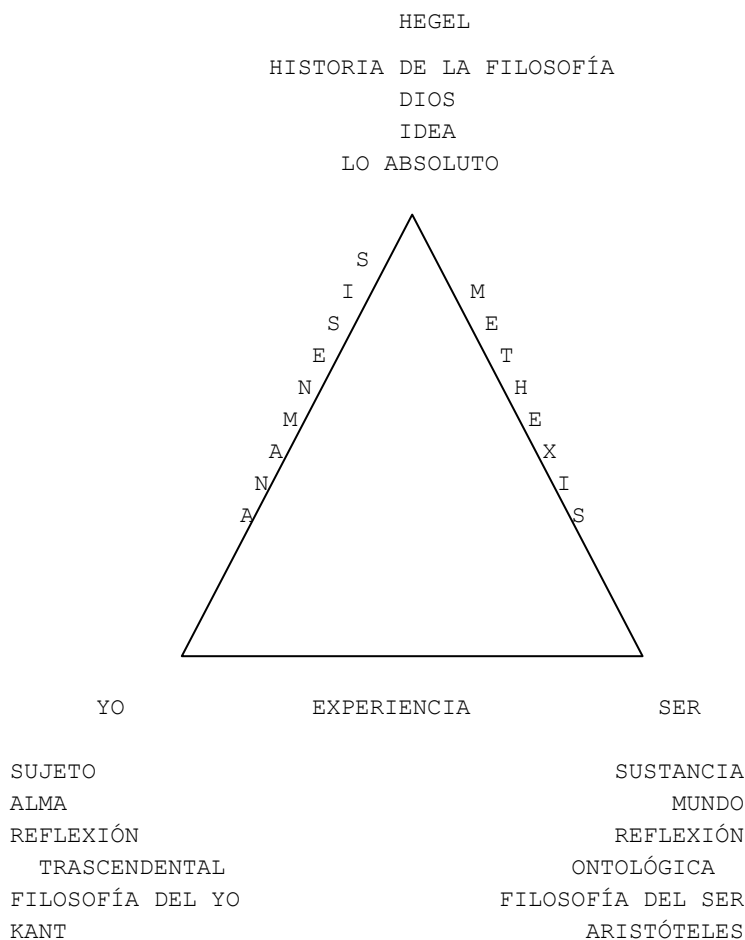
a. La filosofía del ser: el pensamiento arranca de las manifestaciones o fenómenos y se pregunta por el ser, que subyace a tales manifestaciones.

Por tanto, se pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia en el no yo. El filosofar presenta aquí una orientación primordialmente ontológica (ontología: doctrina del ser, del ente). Se pregunta por el verdadero ser del ente y busca la comprensión del ser desde sus últimos fundamentos ontológicos.

b. La filosofía del yo: el pensamiento sigue un camino inverso. Empieza por interrogarse acerca del yo como sujeto de toda experiencia.

En consecuencia, pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia en el yo, en el sujeto. Por tanto, su orientación es primordialmente trascendental; es decir, se pregunta por el sujeto del mundo experimental y de sus determinaciones.

c. La filosofía del espíritu: el pensamiento arranca de la idea. Y busca desde la idea las condiciones de posibilidad de la experiencia. Así pues, ese filosofar piensa desde lo absoluto el ser y el yo, la sustancia y el sujeto, la methexis y la anamnesis, el problema ontológico y trascendental conjuntamente.



En consecuencia, pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia en el yo, en el sujeto. Por tanto, su orientación es primordialmente trascendental; es decir, se pregunta por el sujeto del mundo experimental y de sus determinaciones.

c. La filosofía del espíritu: el pensamiento arranca de la idea. Y busca desde la idea las condiciones de posibilidad de la experiencia. Así pues, ese filosofar piensa desde lo absoluto el ser y el yo, la sustancia y el sujeto, la methexis (del griego $\mu\epsilon\tau\epsilon\chi\omega$ = participar (y la anamnesis (del griego $\alpha\nu\alpha\mu\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ = recuerdo), el problema ontológico y trascendental conjuntamente.

En la historia de la filosofía esas tres principales corrientes van ligadas a tres grandes nombres: la filosofía del ser a Aristóteles, la filosofía del yo a Kant, la filosofía del espíritu a Hegel. Sin embargo, todas las tres fluyen a lo largo de la tradición. En principio no se contradicen, sino que desde diferentes puntos de vista desarrollan la misma visión de conjunto. Ciertamente que cada uno de los tres planteamientos adquieren un relieve muy distinto. De ello se sigue la abundante pluralidad de aspectos, que sustenta la diferenciada conciencia problemática de la *philosophia perennis*.

9.5. EL FUTURO DE LA FILOSOFÍA

El objeto principal de la historia de la filosofía (como ciencia) son los hechos de la mente pensante, los pensamientos filosóficos, su contenido y resultado, no los acontecimientos exteriores.

Ciertamente que no son objeto los misterios ni los mitos. Pero los hechos de la mente pensante se exteriorizan en una multitud de sujetos infinitos; para decirlo claramente, son pensamientos humanos con todos los condicionamientos y contingencias del curso histórico propios del hombre.

El tratamiento histórico-cultural de la misma dedicará la máxima atención posible a considerar los productos del pensamiento filosófico en todos sus entrelazamientos con las demás esferas de la cultura. Sin embargo, como manifestaciones de una persona humana, las ideas filosóficas poseen también un centro sintético de unidad mediante el cual salen de la corriente de los restantes acontecimientos y del que reciben un matiz enteramente personal e irreiterable.

La filosofía y su historia están en relación de intercambio. La filosofía como creación del espíritu humano, sólo "deviene" en forma de historia. Por eso no puede "prescindir" de su historia si quiere ser creadora, conocerse a sí misma y conocer sus fines.

Cuando nos preguntamos: ¿Tiene sentido la historia? la pregunta comprende dos aspectos:

a. Desde la historicidad del humano "estar en el mundo", la historia tiene, en cualquier caso, el sentido de ser la génesis del presente "estar en el mundo". El hombre supone siempre, en su actividad, un sentido. Para que pueda entender su situación como posibilidad de sentido, ha de entenderla desde la historia de la misma. Nosotros sólo podemos vivir y actuar en nuestro presente de modo que podamos captar y dar su sentido.

Por consiguiente, para poder actuar debemos entender la historia hasta el presente como cargada de

sentido. Ese sentido subjetivo de historia se presupone siempre que el hombre actúa. Y es un sentido relativo a nuestro punto de vista. Se determina desde nuestra praxis. Visto así, el sentido de la historia es el que nosotros le damos al actuar.

b. En un segundo aspecto se trata del problema de si el conjunto del acontecer histórico es en sí y por sí coherente o razonable. Aquí se dan dos tendencias:

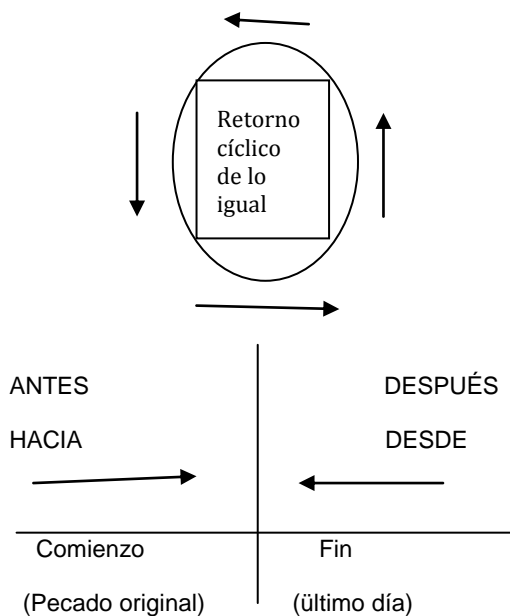
1) La historia se concibe en analogía con la naturaleza, bien sea como el curso de las estrellas, bien como el proceso vital del viviente. Por este camino se llega a una concepción cíclica de la historia, que en el caso extremo desemboca en un eterno retorno de lo mismo (Nietzsche).

Tales concepciones estuvieron muy difundidas en la antigüedad. Una transformación moderna de esta doctrina es la teoría de los *ciclos culturales* de Oswald Spengler (1880-1936). Según él todas las culturas, en analogía con los seres vivos, tienen un origen, una madurez y una decadencia.

En definitiva, tales teorías pueden incorporar el *campo de la libertad* (Hegel) a esos procesos síquicos, fatalistas y uniformes. Si la subjetividad humana afirma una autodeterminación desde la libertad, la historia humana no se puede concebir como un proceso de esta índole. Más bien habrá que conectar esencialmente el curso de la historia con la autodeterminación libre e indispensable de los hombres que actúan en la historia.

1. *La historia se entiende como un proceso de progreso, de evolución creciente y de emancipación del hombre.*

Al principio, ese proceso se entendió *teológicamente*: Dios opera el proceso; es él quien da el significado de *historia de la salvación* a la historia universal. Es él quien *educa* a la humanidad en la historia. Todo el acontecer tiene sentido en el marco de la *providencia* divina. Fue bajo la influencia de la imagen científico-natural del mundo, cuando se llevó a cabo una *secularización* del pensamiento histórico, una mundanización, que intenta explicar el sentido general del proceso histórico "con razones naturales" (por ejemplo, el proceso de las ciencias, el cambio de la situación socioeconómica, etc.)



10. PENSAMIENTO FILOSÓFICO ACTUAL

Al finalizar el presente capítulo, el lector estará en posibilidad de:

1. Reconocer y diferenciar el existencialismo de la fenomenología y de la filosofía analítica.
2. Explicar los alcances positivos y negativos del positivismo ubicando el doble papel de Wittgenstein.
3. Descubrir y explicitar el papel de los filósofos nuevos, la pragmática universal y la hermenéutica trascendental

Al referirnos a la filosofía del presente, pensamos en la filosofía de siglo XX. Pues hacia 1900 surgen nuevas tendencias que marcan la historia. Así encontramos tres grandes agrupamientos que diferencian las posiciones filosóficas, singularmente típicas en la filosofía del presente:

- a. Las posiciones de orientación fenomenológica, entre las que se cuentan: la fenomenología clásica, el existencialismo y la filosofía hermenéutica.
- b. Las posiciones de orientación positivista, entre las que encontramos el neopositivismo, el racionalismo crítico así como una pluralidad de posiciones lógico-empíricas y lingüísticas en el marco de la denominada filosofía analítica.
- c. Las posiciones de orientación marxista, en la cual entran múltiples formas de neomarxismo, como de marxismo-leninismo en algunos Estados de orientación marxista que van perdiendo piso a nivel general, debido a múltiples circunstancias. Nosotros abordaremos luego el papel cumplido por los filósofos nuevos.

Con todo, los tres agrupamientos no abarcan todo el espacio de la filosofía. Pues dentro y fuera de tales agrupamientos hay una variedad de posiciones que siguen a los grandes pensadores de la tradición apropiándose de sus ideas y desarrollándolas. Así, también hoy se habla de los platónicos, aristotélicos, agustinianos, tomistas, kantianos y hegelianos. Entre los movimientos renovadores más importantes de las grandes posiciones tradicionales se cuentan sobre todo, el neopositivismo, el neokantismo y el neotomismo.

10.1. ORIENTACIONES FENOMENOLÓGICAS Y EXISTENCIALISTAS

Han aportado a la orientación fenomenológica principalmente dos ilustres austríacos. Franz Brentano (1838-1917) quien preparó las primeras orientaciones y Edmund Husserl (1859-1938) quien se convirtió en su fundador y propulsor. La fenomenología se difundió principalmente en Alemania, Francia y los países del Benelux, es decir, Bélgica, Holanda y Luxemburgo. Hacia el 1960, la fenomenología era la corriente filosófica más importante en esos estados europeos. Desde aquella fecha su importancia ha crecido constantemente; muchos conocimientos logrados dentro de esa concepción, representan un impulso permanente para la filosofía: por ejemplo, el problema hermenéutico o los grandes análisis de los existencialistas con una orientación fenomenológica.

Entre los principales representantes, puede enumerarse a E. Husserl, A. Pfänder, M. Scheler, M. Geiger, N. Hartmann, D. von Hildebrand, O. Becker, M. Heidegger, E. Stein, R. Ingarden, H.G. Gadamer, J.P. Sartre, E. Levinas, E. Fink, M. Merleau-Ponty, R. Ricoeur, H. Reiner, L. Landgrebe, entre otros.

10.1.1. EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

Las "Investigaciones filosóficas" de E. Husserl de 1900-01 se cuentan entre los libros básicos e innovadores; con ella Husserl se convirtió en el fundador del método fenomenológico, uno de los más importantes.

El término "fenomenología" procede del griego φαινόμενα que significa lo que se muestra o aparece. El programa del fenomenólogo es: ¡Hay que llegar a las cosas mismas! y analizar lo que aparece. Superando estériles discusiones sobre la teoría del conocimiento, de finales del siglo XIX, la filosofía ha de volverse a lo

que aparece, a lo que se da sin ninguna duda y que es el **fenómeno**. La fenomenología es la ciencia de los fenómenos.

En primer término, fenómeno es todo aquello que aparece en la experiencia. Puede tratarse de la experiencia *externa*, (casas, plantas, vehículos), y de la experiencia *interna* (deseos, temores, percepciones, deducciones) al percibir lo que ocurre "en nosotros". En ambos casos se "me da algo fenomenológico". Recordando el triángulo platónico, se podría tener una impresión de que Husserl tiene aquí ante los ojos únicamente la sensibilidad y que pretende entender la fenomenología como una ciencia **empírica**.

Sin embargo no es un empirista (que considere sólo el conocimiento sensible). Más bien reprocha a los empiristas porque no toma con seriedad los fenómenos. Pues en el análisis del fenómeno se puede ver que bajo lo sensible subyace algo no sensible.

La diferencia entre lo sensible y no sensible se nota en el ejemplo: veo dos vacas pasciendo en un prado, y entonces llega una tercera vaca. ¿En qué sentido veo ahora que dos más una son tres? A todas luces es para mí un dato no sensible ni visible que " $2 + 1 = 3$ " (un contenido matemático evidente). La pura ecuación " $2 + 1 = 3$ " no depende en modo alguno del hecho de que las vacas estén pasciendo. De hecho unas vacas pasciendo son algo empírico, algo real e individual que puede cambiar la discreción, mientras que no es eso de ninguna manera " $2 + 1 = 3$ ". Eso no se *percibe*, sino que se *intuye*. Unos actos perceptivos en los que se me dan unas vacas pasciendo hacen tal vez que yo vea y comprenda que $2 + 1$ son 3. Este " $2 + 1 = 3$ " se deja *sí de ver en la percepción*, pero no como algo perceptible. Husserl descubre el fenómeno de lo no sensible (de modo similar a Platón) ante todo en lo puramente formal de la lógica y de las matemáticas.

Se advierte la ambivalencia de los fenómenos, en la filosofía fenomenológica:

- a. Por una parte está el estrato de lo empírico-real, visible en los actos perceptivos de nuestra sensibilidad. Ese estrato es básico (constituye la base de los fenómenos y "sostiene" el estrato segundo).
- b. Por otra parte está el estrato de las esencias y contenidos esenciales. Se designa también como el estrato de los contenidos *ideales* o como el estrato de lo **eidético** (del griego εἶδος: idea, esencia, modelo). Es accesible a los actos espirituales, a las **noesis** (del griego νοεσις: conocimiento no sensible) y se capta en la "visión esencial".

Esas esencias o contenidos esenciales no sólo se demuestran en el campo de lo lógico y lo matemático. Pero en todas las experiencias también se deja de ver unas esencias materiales (de contenido). Ejemplo: tengo un lápiz rojo, que sin duda es un objeto real; el color rojo del mismo me viene dado mediante un acto perceptivo sensible. Sin embargo la visión esencial no capta el *rojo que hay ahí*, sino la idea "rojo", la pura esencia común a todo lo rojo. Esa visión esencial es tan independiente de este rojo y de su determinado tono o matiz, como lo era la ecuación " $2 + 1 = 3$ " de las vacas que pastaban. Naturalmente que hay esencias de distinto grado. De la idea "rojo" puedo pasar a la de "color" y a la idea de "propiedad".

El planteamiento fenomenológico consiste: en la fenomenología se trata de analizar los fenómenos de tal modo que *las esencias ideales y los contenidos esenciales se convierten en objetos dados*. El objetivo de la fenomenología es un sistema puro (formal y material) de contenidos esenciales, que abarca a todas las disciplinas filosóficas. De ahí que a la filosofía fenomenológica se la denomina *filosofía esencial*. Las ciencias filosóficas son ciencias *eidéticas* (ciencias esenciales) en oposición a las ciencias *empíricas* (ciencias de los hechos).

Husserl y sus seguidores pensaban que con el método fenomenológico se podía exponer y estudiar el reino de las *esencias puras, ideales, supratemporales y ahistóricas*. El método fenomenológico se fue superando y precisando cada vez más; hizo posible una configuración nueva y definitiva de la filosofía. Lo que les interesaba era analizar lo eidético-ideal en una dirección, que en cierto modo era una filosofía del espíritu. Personalmente Husserl realizó el cambio hacia una fenomenología trascendental, mientras que otros fenomenólogos seguían una tendencia más bien ontológica.

La fenomenología influyó en el terreno de la filosofía práctica con estas ideas fundamentales: Así como existe un conocimiento (un "ver") fenomenológico de las esencias y contenidos esenciales, así también

existe un *sentir fenomenológico de los valores y de las relaciones de valor*. Por ello, esencia y valores constituyen dos campos del ser puro e ideal. A la *filosofía esencial* (teórica) se le contraponen la *filosofía axiológica*, que se aplica en la ética y en la estética. Los eticistas fenomenológicos más importantes fueron Max Scheler y Nicolas Hartmann. El representante principal de la estética fenomenológica fue el polaco Roman W. Ingarden (1893-).

Pese a sus pocos seguidores, los grandes fenomenólogos han enriquecido generosamente la filosofía actual: sus múltiples y cuidadosos **análisis** brindan un material abundantísimo a casi todas las disciplinas filosóficas. La exactitud con que han sabido aplicar su método contribuyó a agudizar la visión del dato fenoménico.

10.1.2. EL EXISTENCIALISMO

Algunos consideran a Soeren Kierkegaard (1813-1855) como primer representante de la filosofía existencialista, cuya influencia fue decisiva en el existencialismo de: Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Martín Heidegger, J.P. Sartre, Peter Wust, A. Camus; y en un sentido más amplio los dos dialogistas austríacos Martín Buber y F. Ebner.

El existencialismo es una variante singular de la *filosofía del yo*. Su ideal central podemos explicarlo mediante una distinción debida a Kierkegaard: es la distinción entre *reflexión objetiva* y *subjetiva*. ¿Qué significa esa distinción? El hombre puede reflexionar sobre la experiencia cotidiana, de la que parte la filosofía. Para ello tiene, según los existencialistas, dos posibilidades básicas:

- a. El hombre puede prescindir de sí mismo, *de su subjetividad e interioridad personal-individual* y enfocar su interés en lo que le viene *objetivamente*. Típico de esa posibilidad fundamental es el interés *científico-técnico*. Los existencialistas piensan que también la filosofía se ha realizado las más de las veces en el signo de esa *reflexión objetiva*.

Aunque al reflexionar vuelvo sobre mí mismo, la reflexión puede ser objetiva. Por ejemplo, cuando me pienso *como un ser vivo, como un ser racional, como un ciudadano*. Siempre se trata de algo que también lo son los demás. Ahí es indiferente que el yo sea *este yo*. Yo prescindo de ello. Pero a los existencialistas les interesa precisamente ese yo "siempre mío", mientras que por el contrario la reflexión objetiva pierde valor. Gabriel Marcel ve en ella la tendencia radical del tener, que todo lo ordena y dispone de un modo racional y técnico. Según Juan Pablo Sartre conduce a un nauseabundo "ser en sí" (l'en soi). M. Buber habla de la impropiedad del "ello mundo". También según M. Heidegger el "ser hombre" en la reflexión objetiva es impropio y decadente.

- b. El hombre puede también entenderse a sí mismo como posibilidad. Y en esa *reflexión subjetiva* le interesa la mismidad siempre propia, el ser personal, individual y subjetivo, el yo, que se llama la existencia. Es la libertad radical de entenderse y proyectarse a sí mismo como posibilidad.

La existencia es el tema central. Es la subjetividad siempre mía, la libertad en la que me creo a mí mismo. Se hace consciente en las **vivencias** existenciales, en la aprehensión de mi ser como "ser para la muerte" (Heidegger), en el conocimiento de la posibilidad del suicidio (Marcel), en la experiencia de la fragilidad del ser en las situaciones límite de la vida (Jaspers). Pero siempre es una existencia "en el mundo". Se realiza como un inquietante y preocupante "estar en el mundo" (Heidegger). Se **hace** en la lucha amorosa de la comunicación (Jaspers). Para Kierkegaard la existencia es "una relación que se refiere a sí misma", porque el hombre es el ser "al que en su ser le interesa ese su ser" (Heidegger).

La diferencia entre reflexión objetiva y subjetiva, entre objetividad y existencia, es capital para el existencialismo. Se trata de un filosofar cuyo radical esfuerzo es el de *existir propiamente*. Los existencialistas ponen ante los ojos del hombre su propio yo y mismidad como libertad y posibilidad. En esa incitación al más "auténtico poder ser" se advierte asimismo el planteamiento radical *práctico-ético*. Al hombre se le despierta del olvido de sí mismo en el cotidiano "estar en el mundo" y se le enfrenta con su responsabilidad como existencia libre. El hombre se choca con la preocupación, el miedo y hasta la desesperación frente al absurdo de la existencia, del fracaso y de la muerte inevitables. Los existencialistas desgarran la niebla de lo cotidiano, del consumismo y de la falta de ideas corriente que se cierne sobre la existencia y plantean sin piedad la *problemática del sentido* del ser humano. En su finitud, postración y facticidad el hombre se experimenta como libertad y posibilidad.

Para Marcel, un existir auténtico significa la participación en el ser divino por amor, esperanza y lealtad. Jaspers ve en las situaciones-límite y sobre todo en la muerte como el fracaso supremo unas claves de Dios, que se nos proponen para que las interpretemos. Para Sartre y Camus Dios está excluido como supremo sentido-fundamento. De lo cual se sigue para ellos un absurdo supremo de la existencia, que el hombre ha de afrontar y sostener, Sartre: el hombre es una pasión inútil (l'homme est une passion inutile).

Los existencialistas reprochan a los fenomenólogos el que la fenomenología clásica esté en el signo de la reflexión objetiva y se haya olvidado por lo mismo de la existencia. Pero algunos existencialistas que siguen siendo fenomenólogos.

10.1.3. HERMENÉUTICA

El término hermenéutica, deriva del Hermes, (el mensajero divino que traía a los hombres los mensajes de los dioses); originariamente es el arte de anunciar, traducir e interpretar (ερμηνεύς: heraldo, traductor). Hoy, la hermenéutica *expone, explica y entiende* unos textos, doctrinas, sucesos, contenidos, etc. La hermenéutica recibió impulsos decisivos de la teología y de la problemática que planteaba la exposición de la Sagrada Escritura. Precursores de la moderna hermenéutica fueron F.E.D. Schleiermacher (1768-1834) y W. Dilthey (1833-1911). La moderna hermenéutica deriva de la doctrina de los existenciales elaborada por los existencialistas, y especialmente por Heidegger. Así, podemos compendiar el problema de la hermenéutica: *cuando entendemos el lenguaje, la historicidad y el ser-con como existenciales, el problema de la comprensión se plantea de forma muy concreta.*

Ejemplo: Moisés Heresi dirige la novena sinfonía de Beethoven; es el intérprete de una obra artística. ¿Qué significa eso? ¿Que el señor Heresi reproduce simplemente lo que Beethoven produjo? ¿Se trata únicamente de repetir lo que Beethoven quiso expresar? ¿O no es más bien el sentido de semejante interpretación, que el mismo intérprete sea creativo aportando a la interpretación sus propios supuestos? Difícilmente podrá poner nadie en duda de que se trata de lo segundo.

H.G. Gadamer se expresa así: "La hermenéutica filosófica llegará a la conclusión de que la comprensión sólo es posible cuando el comprensor pone en juego sus propios supuestos. La aportación productiva contribuye de manera inevitable al sentido de la comprensión".

La comprensión siempre tiene como supuesto la *preinteligencia*. Con esa preinteligencia accedemos a lo que intentamos comprender, introduciendo esa preinteligencia en la comprensión misma. Tal preinteligencia presenta múltiples condicionamientos. Se trata de la historicidad de nuestro "estar en el mundo", reflejado en nuestro *lenguaje*. Para ello se debe distinguir:

- a. La manera común (ser-con) de la propia preinteligencia en toda sociedad y que deriva de la común situación histórica de la misma. De ese modo "la distancia necesaria e insoslayable de los tiempos, culturas, clases y razas constituye un elemento suprasubjetivo, que presta tensión y vida a la comprensión", afirma Gadamer.
- b. Se trata de la historicidad individual *de cada uno*, que deriva del origen e historia vital del individuo.

En esa medida, toda comprensión, exposición e interpretación es histórica y se encuentra en el signo de ese acondicionamiento.

Toda comprensión está marcada por la preinteligencia del comprensor. Y si pretendo reflexionar y explicar así esa preinteligencia, no haré más que recurrir a otra preinteligencia, que preface sin explicar. En definitiva, jamás sabremos lo que Beethoven quiso expresar con su novena sinfonía. E. Coreth caracteriza así el círculo hermenéutico: "Tal círculo significa que jamás se da un punto de partida absoluto y libre de condicionamientos... Es siempre el hombre concreto, determinado en cada caso, el hombre que se experimenta y entiende en su mundo, el que pregunta por el ser del hombre. La precomprensión concreta no puede eliminarse en modo alguno. No podemos saltar por encima de nosotros mismos. Desde nuestra existencia concreta no podemos reflejarnos hacia un puro "yo pienso". Siempre cargamos con nosotros mismos: con nuestra situación histórica... nuestro horizonte comprensivo" (Hermenéutica, 1974)

Gadamer acentúa la importancia del lenguaje: "Todo conocimiento mundano del hombre se transmite

lingüísticamente. Una primera orientación mundana se realiza en el aprendizaje de la lengua. Pero no es eso sólo. La capacidad lingüística de nuestro "estar en el mundo" articula en definitiva todo el campo de la experiencia" (Hermenéutica). Una determinada lengua es expresión de una preinteligencia común, que se actualiza en la comunicación.

El mundo siempre es un mundo *experimentado en la comunicación y abierto lingüísticamente*. Tampoco las ciencias de la *naturaleza* están exentas de este problema. La historia de las teorías y métodos de las ciencias naturales muestra su estrecha conexión con las formas de preinteligencia condicionadas por el tiempo y las culturas. Las que menos se ven afectadas por la problemática hermenéutica son las ciencias formales.

La hermenéutica juega un papel eminente en la comprensión moderna de los métodos de las *ciencias del espíritu*. El campo experimental, que es el tema de las ciencias del espíritu, abarca las "obras del espíritu humano" (historia, arte, religión, lenguas). En el método de esas ciencias se trata, pues, especialmente de *comprender* (exposición, explicación, interpretación).

10.2. FILOSOFÍA ANALÍTICA

Sus raíces están en el positivismo del siglo XIX. Los centros de su nuevo planteamiento en el siglo XX han sido Viena y Cambridge. Mientras que en el continente europeo se vio fuertemente coartada por los efectos del nacionalsocialismo y del comunismo, en los países anglosajones y escandinavos se convirtió en la corriente filosófica más dominante. Hacia el 1960 hizo sentir fuertemente su importancia en el continente europeo.

10.2.1. EL POSITIVISMO

El positivismo clásico del siglo XIX de A. Comte (1798-1857), Ernst Laas (1837-1885) y E. Mach (1838-1916) se caracteriza por:

- a. El empirismo. Todo conocimiento se reduce por completo a *sensaciones sensibles*. E. Laas afirma "no conoce más fundamentos que los hechos positivos, es decir, la percepción exterior e interna". Toda la realidad física y síquica está constituida exclusivamente por *complejos de sensaciones sensibles*. Hasta se pretendió explicar empíricamente la lógica formal.
- b. El materialismo. Rechazar todo cuanto no sea sensible-material. En consecuencia se exponen y resuelven de forma empírica y materialista los temas de la razón, el espíritu, Dios, etc.
- c. Cienticismo. Con pasión ilustrada se proclama una incondicional *credibilidad científica*. Ciencia es única y exclusivamente la ciencia empírica particular, y sobre todo la ciencia exacta de la naturaleza. La filosofía es simplemente una sierva de las ciencias y su tarea es formular unas síntesis con los resultados de las ciencias particulares.

Se hicieron famosos los tres estadios de A. Comte: el teológico, el metafísico y el positivista, que explican la evolución de la humanidad. El positivista se cree resultado del progreso humano; sólo con él la humanidad supera la superstición religiosa y la metafísica. Desde ese $\pi \alpha \vartheta \circ s$ se comprende el afecto antimetafísico y antirreligioso de muchos positivistas.

10.2.2. WITTGENSTEIN I

El austríaco Luis Wittgenstein (1881-1951) es conspicuo representante de la filosofía actual; estuvo condicionada por el desarrollo de la lógica formal desde 1850, que alcanzó su punto más alto en la monumental *Principia Mathematica* (1910-1913) de Alfred N. Whitehead (1861-1947) y Bertrand Russell (1872-1970). Su obra titulada *Tractatus logico-philosophicus* (1921) es un libro con axiomas numerados.

Wittgenstein parte del *atomismo lógico* de su amigo B. Russell, para quien el mundo es "el conjunto de hechos, no de cosas" (Tractatus). Él afirma: "el caso, el hecho, es la permanencia de un estado de cosas... El estado de cosas es una conexión de objetos (cosas)... Es esencial a la cosa el poder ser parte integrante de un estado de cosas". La lógica trata de la posibilidad de unos estados de cosas, mostrando cuáles son posibles y cuáles no

lo son. Indica esa posibilidad de un modo puramente formal.

Todo conocimiento es reproducción. El conocimiento es posible porque lo lógico abarca dos realidades: una *forma de realidad* (posibilidad formal de estados de cosas); y una *forma de reproducción* (del pensamiento). Él afirma: "lo que cualquier imagen, de cualquier forma que sea, ha de tener en común con la realidad para poder ser reproducida - de un modo correcto o falso - es la forma lógica, que es la forma de la realidad. La imagen lógica de los hechos es la idea. El conjunto de las ideas verdaderas constituye una imagen del mundo. En la proposición se expresa la idea perceptible sensiblemente. La proposición es una imagen de la realidad".

Por ser la lógica forma y reproducción de la realidad, puede decirse que: "La posibilidad de la proposición descansa en el principio de la representación de los objetos mediante signos. Mi idea fundamental es que las "constantes lógicas" no representan, porque "la lógica de los hechos no se deja representar".

Así pues, todas las proposiciones lógicas constan de *dos elementos*: primero, la forma lógica, que es a la vez forma de la realidad; y, segundo, unos signos, que representan los objetos reproducidos en las ideas. También podemos formularlo así: Todas las proposiciones con sentido contienen exclusivamente:

- a. conceptos empíricos (experiencias que constituyen las cosas) y
- b. funciones lógicas, que enlazan los conceptos empíricos.

Con ello se deja la suerte en favor del empirismo. Y la consecuencia del cientificismo se hace asimismo inevitable, afirma: "el conjunto de las proposiciones verdaderas constituye toda la ciencia natural (o el conjunto de las ciencias de la naturaleza)". Wittgenstein define el papel de la filosofía como servidora de las ciencias naturales; no es una doctrina ni una ciencia; su tarea es el análisis lógico del lenguaje científico-natural; "el objetivo de la filosofía es el esclarecimiento lógico de las ideas. La filosofía no es una doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consta esencialmente de aclaraciones. El resultado de la filosofía no son unos 'axiomas filosóficos', sino la clarificación de principios. La filosofía debe clarificar y delimitar netamente las ideas que, de otro modo, se harían de algún modo grises y borrosas. El verdadero método de la filosofía sería realmente el de no decir más que lo que puede decirse, es decir, axiomas de la ciencia natural - es decir algo que nada tiene que ver con la filosofía -, y después, cuando alguien quiera decir algo metafísico, probarle que en sus axiomas no ha dado ninguna significación a ciertos signos. Este método sería insatisfactorio para el otro - no tendría la sensación de que le enseñamos filosofía - pero sería el único realmente correcto" (*Tractatus logico-philosophicus*).

Wittgenstein rechaza la concepción positivista de que la lógica sea una ciencia empírica y que consista simplemente en la generalización de unos hechos concretos observados. Afirma que la lógica es totalmente independiente de la experiencia; pero, sus axiomas son *tautológicos*, es decir, no dicen nada en absoluto.

La posición de Wittgenstein puede entenderse como filosofía del espíritu, empíricamente reducida. En lugar de la idea aparece la lógica formal tautológica. El yo se reduce a la quintaesencia de las proposiciones reductoras, lógicamente estructuradas (ciencia natural), y el ser se reduce a la quintaesencia de unos estados de cosas reproducibles, lógicamente estructurados (realidad). Al reducir el triángulo platónico, Wittgenstein en su filosofía abrevió las tres orientaciones del planteamiento filosófico. Y el neopositivismo de hecho se reafirma en esa reducción.

Ojo y campo visual según Wittgenstein

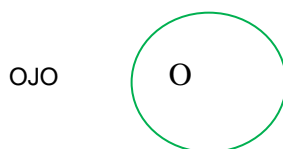


Fig. 1

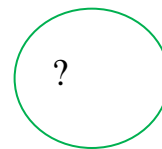


Fig. 2

"El campo visual no tiene, en efecto, una tal forma" (Fig. 1)

Más bien podría entenderse en el sentido de la fig. 2

La quintaesencia de lo pensable la identifica con el conjunto de la ciencia natural. La frontera de lo pensable es la frontera del lenguaje, que reproduce los hechos (empíricos). "Las fronteras de mi lenguaje representan las fronteras de mi mundo". A Wittgenstein se plantea la cuestión filosófica del yo por las condiciones de la experiencia en el sujeto. Y ésta es la respuesta: "el sujeto no pertenece al mundo, sino que constituye una frontera del mundo... ¿En qué lugar del mundo se puede advertir un sujeto metafísico? Tú dices que aquí se comporta exactamente igual que con el ojo y el campo visual. Pero realmente tú no ves el ojo. Y nada en el campo visual permite concluir que es visto por un ojo".

De modo totalmente parecido argumenta Wittgenstein respecto de la problemática axiológica que plantea la filosofía *práctica*: "El sentido del mundo debe estar fuera de él. En el mundo todo es como es y todo ocurre como ocurre; *en él* no existe ningún valor, y si lo hubiera no tendría valor alguno. Si existe un valor, que tenga valor, tiene que existir fuera de todo acontecer y de todo ser-así. Porque todo acontecer y todo ser-así es aleatorio. Lo que lo hace no aleatorio no puede estar *en el* mundo, pues de otro modo volvería a ser aleatorio. Ha de estar fuera del mundo".

Sobre el problema de Dios y lo religioso afirma: "Cómo sea el mundo es algo totalmente indiferente para lo superior. Dios no se revela *en* el mundo". "Los hechos pertenecen todos exclusivamente a la tarea, no a la solución". "Lo místico no es *cómo* es el mundo, si no el *hecho* de que exista". "La visión del mundo sub specie aeterni (bajo el aspecto de lo eterno) es su contemplación como un todo - limitado -. El sentimiento del mundo como un todo delimitado es lo místico". "Para una respuesta que no puede expresarse no existe tampoco una pregunta expresable. No existe el enigma. Si puede formularse una pregunta, es que se puede contestar". "De todos modos existe lo inefable, que se muestra, y ello es lo místico".

Wittgenstein se enfrenta a la problemática clásica de la filosofía, el triángulo platónico: la problemática del mundo (ser), del alma (yo) y de Dios (idea), así como la problemática de sentido de la libertad (praxis) están presentes. *Se muestran*. Pero son *inefables*. No permiten una pregunta ni una respuesta. Es la famosa conclusión del tratado: "Mis proposiciones aclaran por cuanto que quien me entiende a mí, al final los reconoce como absurdos, cuando gracias a ellos - apoyándose en ellos - los sobrepasa. (Por así decirlo, tiene que rechazar la escalera después de haberse subido en ella). Tiene que superar esas proposiciones, y entonces tendrá una visión correcta del mundo". "De lo que no se puede hablar, mejor es callarse".

10.2.3. EL NEOPOSITIVISMO DEL CÍRCULO DE VIENA

La escuela neopositivista, que se formó bajo la influencia del tratado de Wittgenstein, se presentó en 1929 con el escrito *Wissenschaftliche Weltauffassung - Der Wiener Kreis* (Concepción científica del mundo - el Círculo de Viena). Los representantes más importantes del mismo fueron: M Schlick, O. Neurath, R. Carnap, V. Kraft, H. Hahn, H. Reinchenbach, K. Popper, H. Feigl, etc.

Los neopositivistas son empiristas lógicos; *científistas* radicales. Consideran que las ciencias naturales y exactas son ciencias por antonomasia. Todas las otras deben transformarse en la única *ciencia unitaria* en el sentido que señala el método de las ciencias exactas de la naturaleza. Su propósito es construir el sistema de las ciencias en definitiva con elementos:

- a. vivencias elementales empíricas (sensibles), y
- b. conexiones lógico-formales (en la línea de Wittgenstein I).

Sobre bases del cientifismo se llaman neopositivistas y filósofos *científicos*. Al ubicarse en la doctrina de los tres estadios de Comte piensan que la verdadera (científica) filosofía sólo ahora ha sido posible. Por eso condenan la mayor parte del quehacer filosófico, desde Platón a Hegel, como *acientífico*. Los méritos del positivismo están en el terreno de la investigación *lógico-formal*, por una parte, y por otra, en el de la *metodología* y la teoría de la ciencia.

10.2.3.1. EL CRITERIO DE SENTIDO

Se trata del problema: bajo qué condicionamientos *unas afirmaciones tienen pleno sentido científicamente*.

Para Wittgenstein, la significación de una frase está en el método de su verificación, es decir, está en el método con el que se puede mostrar cuándo es verdadera y cuándo falsa. Según Wittgenstein y el neopositivismo, sólo son admisibles unos métodos *empíricos*. Y Rudolf Carnap (1891-1970) recoge la idea y la precisa: una frase tiene sentido cuando:

- a. no aparecen en ella palabras absurdas, o sea, palabras para las que no pueden darse unas características empíricas, y
- b. cuando la frase está *formada con* corrección sintáctica.

El primer criterio es *empírico* y el segundo lógico. Carnap aduce un ejemplo: alguien utiliza el predicado *babig* (una palabra que evidentemente carece de todo sentido) y divide las cosas en babig y no babig. Si se le pregunta en qué condiciones puede calificarse de babig una cosa, responde que no lo puede decir, pues que la condición de babig es una propiedad metafísica. Y, según Carnap, iguales a babig son también palabras como "Dios", lo "absoluto", la "nada", etc. que no tienen sentido. Para las frases, en que aparecen palabras de esa índole, no hay ningún método de verificación. Por otra parte, se puede considerar como perfectamente cargada de sentido la frase "en esta nube se sienta Júpiter". En efecto, si el trueno se interpreta como el rugido de Júpiter, tendríamos una nota empírica para "Júpiter".

En las afirmaciones absurdas entran las frases formadas *de modo contrario a la sintaxis*, por ejemplo "César es un número primo" o "la nada nada" (Daas Nichts Nichtet, Heidegger).

Carnap quiere decir que fuera de las ciencias existen otras actividades humanas, como por ejemplo la religión y el arte y que ellas no son ciencia ni pueden pretender serlo. Entonces el concepto de ciencia está determinado por el *cientifismo*. Para Carnap la metafísica es la expresión de un determinado sentimiento de la vida, que legítimamente se manifiesta en forma religiosa o artística. Pues los metafísicos mezclan religión y poesía con ciencia y preparan unos productos que científicamente carecen de sentido y no tienen ningún valor tanto en el plano religioso como artístico. Son como músicos sin talento musical.

El neopositivismo, al criticar la metafísica:

- a. empieza por establecer de manera acrítica un concepto de ciencia empírico y cientifista;
- b. a partir de ese concepto de ciencia establece un criterio de sentido;
- c. desenmascara como absurdo y sin sentido todo cuanto no responde a ese concepto de ciencia.

Karl Popper (1902-) criticó la concepción del criterio empírico de sentido y demostró que sobre la base de ese criterio de sentido habría que considerar absurdos no sólo los principios metafísicos sino también los principios de las ciencias de la naturaleza. Con ello se recurrió a la vieja idea de David Hume (1711-1776), cuyo contenido esencial era: las ciencias de la naturaleza formulan unas leyes naturales como *axiomas universales*; pero los *axiomas universales* y *empíricos no son verificables*. Y si el sentido de un principio es el método de su verificación (empírica), esos principios universales y empíricos resultan absurdos. Es célebre el ejemplo de "todos los cisnes son blancos", mientras no se descubrió en Australia cisnes negros.

Popper distingue los principios científico-naturales de los metafísicos no mediante una *posibilidad de verificación* empírica, sino mediante la falsabilidad empírica. Los axiomas científico-naturales son de tal índole que, mediante la observación, podrían demostrarse como falsos. Sin embargo, los principios metafísicos no son empíricamente falsables, por lo que resultan absurdos. Pero la discusión sobre el criterio de sentido no se cerró, pues según la teoría de Popper, todas las hipótesis existenciales serían absurdas o metafísicas; por ejemplo, la hipótesis que de que existen todavía planetas no identificados.

Carnap ensayó una nueva concepción del criterio de sentido sustituyendo la verificabilidad por la *posibilidad de confirmación* o revisibilidad. El criterio de sentido se hacía esencialmente más tolerable. Y podría formularse con W. Stegmüller así: Para que una afirmación "pueda calificarse empíricamente de sensata es necesario y suficiente que tal afirmación forme parte integrante de un lenguaje empírico, es decir, de un lenguaje construido con unas reglas precisas de sintaxis, cuyo conjunto de afirmaciones sea capaz de confirmación", (Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, 1978).

Pero esta concepción más tolerante hizo necesario un ablandamiento. Se notó que los denominados "conceptos disposicionales" (por ejemplo, "soluble en agua", "cargado de electricidad", "rompible") e incluso conceptos como "longitud", "temperatura", "masa", "electrón", "función- ψ de Erwin Schrödinger (1887-1961)", etc., ofrecen dificultades; ya que no pueden reducirse ni confirmarse sin más con unos predicados básicos observables.

G. Patzig resume la problemática del criterio de sentido así: "... o bien el criterio empírico de sentido es de por sí una proposición absurda, porque no pertenece a ninguna de las dos clases de proposiciones con sentido, establecidas por el mismo (es decir, que no es una proposición lógica ni tampoco empírica - una consecuencia que Wittgenstein redujo valientemente al absurdo en su *Tractatus*, aplicándola a todos los principios filosóficos, incluyendo los suyos propios -; o bien es un simple proyecto de regulación del uso lingüístico; en cuyo caso nadie necesitaría regirse por él, si prefiere regirse por otro uso lingüístico, como podría ser el tradicional. Tras el fracaso de ambas concepciones quedan todavía otras dos: cabría entender el criterio empírico de sentido cual afirmación del empleo efectivo de las expresiones "proposición con sentido", "afirmación científica", etc. En tal caso sería ciertamente una proposición empírica falsa. Finalmente, en el principio de Carnap podría verse el intento de trazar una línea divisoria clara, que discurre entre unas proposiciones lógico-matemáticas o empírico-científicas, de un lado, y las proposiciones de la metafísica, del otro. Esta última exposición es la que, a mi entender, más se acerca a las intenciones de Carnap; aunque tampoco en esta interpretación puede que su intento no se considere logrado: primero, porque la frontera por él trazada no discurre por donde con buenas razones cabría suponer; y segundo, porque no basta con haber trazado la frontera para calificar de absurdos unos principios metafísicos" (en *Scheinprobleme in der Philosophie* de Carnap, 1976).

10.2.3.2. CÍRCULO DE VIENA: FILOSOFÍA ANALÍTICA

El criterio de sentido aclara el desarrollo del neopositivismo y que lo básico de la filosofía es "la historia de una revisión permanente de las posiciones básicas desarrolladas en cada momento, revisión que se impone con una necesidad inmanente" (E. Heintel). Pues la problemática, desde el triángulo platónico, no pueda eliminarse de manera simple como suponían los neopositivistas del Círculo de Viena.

¿Qué es realmente lo que en *origen nos viene dado de manera empírica*? ¿Es la *cosa física* o la *vivencia síquica*? En la obra *Der logische Aufbau der Welt* (La construcción lógica del mundo, 1928) Carnap elegía una denominada base propiamente síquica. Es decir, que la fundamentación originaria de los conceptos empíricos se da en unas *vivencias síquicas elementales*.

Ejemplo: observo a una vaca parda paciendo. Se trata de un contenido empírico. La discusión de los neopositivistas versaría sobre qué es propiamente la base empírica: ¿el contenido *físico* que puede expresarse con la frase "una vaca parda está paciendo", o el contenido *síquico*, o, lo que es lo mismo, mi vivencia observadora de que la vaca parda come hierba? Carnap optó por la segunda solución. Y con ello defendía un solipsismo metodológico; es decir, se limitó exclusivamente a la propia psique del científico.

Y las consecuencias de ese solipsismo metodológico se revelaron fatales: la física venía a convertirse en una disciplina de la psicología, la *intersubjetividad* (o comprobabilidad de los principios de observación por otros sujetos) quedaba eliminada y nadie podría ya decir qué tienen que ver las ciencias naturales con la naturaleza. Por ello Popper rechazó la base síquica propia y abogó por un lenguaje del mundo de las cosas y de los cuerpos. Pero entonces se corría el riesgo de convertir a la psicología en una disciplina de la física, pues lo síquico podía entenderse simplemente como una conducta externa y perceptible de modo intersubjetivo. ¿Cómo expresar, por ejemplo, un dolor de muelas en el lenguaje del mundo de los cuerpos?

El problema de la filosofía del yo (transcendental) y de la filosofía de ser (ontología) no pueden eliminarse. Con la exclusión de esos problemas síguese esta consecuencia: tropezamos con una base del dato empírico, sin que podamos decir si está dado ni si entra en el dato. Tendríamos unas manifestaciones sin sujeto al que se manifiestan y sin un ser que se manifiesta a través de las mismas.

La filosofía analítica ha dejado de lado buena parte las posiciones radicales del neopositivismo. Las relaciones de la filosofía analítica con la metafísica se han hecho mucho más tolerantes en múltiples aspectos. W. Stegmüller escribe: "Hay que esperar, por consiguiente, que la visión del aludido polifacetismo de todo el denominado problema de la metafísica conducirá a que ceda una mutua polémica que carece de bases; hará que, por una parte, el empirista no defienda, más allá de cuanto puede demostrar, unas tesis

que sólo puede apoyar en unos argumentos metafísicos que él rechaza, y, por otra, que el metafísico, desde su miedo infundado a las contribuciones positivas que los pensadores empíricos han hecho a la lógica y a la teoría de la ciencia - y que desde luego nada tienen que ver con su posición antimetafísica -, no vea un "engendro positivista diabólico" que sólo puede servir para destruir su sistema" (obra citada).

10.2.4. EL RACIONALISMO CRÍTICO

El racionalismo crítico dirige su crítica ideológica contra la pretensión totalitaria (el deseo de explicar el universo) de las cosmovisiones, y está empeñado en desenmascarar como ideologías al marxismo y otras muchas doctrinas filosóficas de la tradición y con frecuencia también a las religiones.

Los representantes principales de esta corriente son K. Popper, H. Albert y E. Topitsch, entre otros.

Aquí no se trata tanto de la doctrina cuanto de un planteamiento metodológico, de una actitud espiritual. Por ello es fácil compendiar las ideas fundamentales del racionalismo crítico: unas teorías científicas *no son demostrables* por principio. No aprendemos a partir de unos conocimientos e intuiciones, sino *desde los errores*. Se da el proceso científico por el hecho de que intentamos *falsar* las teorías científicas existentes. No existe una última fundamentación del saber. Y no nos queda otro camino que mejorar paso a paso lo existente demostrando y distinguiendo lo que hay en ello de falso.

De este modo, el racionalismo crítico deja de lado el punto de vista neutral de la filosofía, defendido por muchos filósofos, por lo que mira la realidad política y social; "no puede resignarse a frenar ante las fronteras de cualquier tipo que sean, ni ante las fronteras de las disciplinas científicas ni ante ningún campo social que, gracias a la costumbre y la tradición o a un blindaje consciente, parece estar inmunizado contra una crítica racional" (H. Albert). Así pues, la racionalidad crítica se halla comprometida.

El punto central de ese compromiso es la crítica de las ideologías. Cualquier pretensión de sentido, que se hace valer en el Estado, en la Sociedad, la Iglesia y la ciencia, cualquier doctrina y cualquier opinión han de someterse al juicio de la racionalidad crítica. Con esto la crítica tiene dos direcciones de ataque.

- a. Apunta contra todas las doctrinas y pretensiones de sentido *no falsables*, intentando desenmascararlas como absurdas o irracionales.
- b. Se dirige asimismo contra las doctrinas falsables en sí, que sobre la base de ciertas estrategias e intereses se han acorazado o *inmunizado contra la crítica*.

En ese sentido corresponde al racionalismo crítico un cierto rasgo agresivo e ilustrado.

Pese a lo cual no se puede desconocer su importancia positiva: la filosofía es una *ciencia racional y crítica*. No puede darse ninguna pretensión de sentido, ninguna doctrina, ninguna teoría, que pueda enarbolar legítimamente la pretensión de inmunidad a la crítica. La misma honradez intelectual obliga a examinar críticamente las pretensiones de sentido antes de adoptarlas. Nada puede ser tan santo, tan honesto, que no pueda ser puesto en tela de juicio y examinado de un modo racional y crítico. Frente a experiencias de ideologías inmunizadas-estatales (nacionalsocialismo, marxismo-leninismo), el racionalismo crítico subraya con razón que todo dogmatismo, toda estrategia de inmunización ha de ser sometido implacablemente a la crítica.

Pero entonces se sigue este problema: el concepto crítico de los racionalistas críticos depende en definitiva del principio de falsación formulado por Popper (ver El criterio de sentido). Ese principio se halla en un contexto empírico y cientifista, afirmando entre otras cosas que *es irracional o absurdo todo cuando no se puede falsar empíricamente* (por alguna ciencia particular). Cuando los racionalistas críticos lo afirman, esa su afirmación se convierte a *su vez en un dogma*, necesitado de crítica. Ya Aristóteles sabía que el método de la demostración de una cosa depende de lo que se trate. Las teorías filosóficas, como la metafísica de Aristóteles o la filosofía trascendental de Kant, por ser teorías no empíricas de lo empírico, es evidente que no pueden comprobarse o falsarse empíricamente. Más, como pretenden trascender la experiencia por la vía de una racionalidad y coherencia absoluta, les corresponde una posibilidad de crítica de distinta índole, que no es empírica (experimental, pronóstica), mas no por ello menos racional.

Así pues, si el racionalismo crítico no quiere ser a su vez un dogmatismo inmune a la crítica, debe diferenciar filosóficamente su concepto de la misma, pues de otra forma se vería obligado a declarar irracionales y absurdas de modo crítico-dogmático unas teorías filosóficas y teológicas de máxima racionalidad por el hecho de no poder entenderlas desde el punto de vista de sus supuestos.

10.2.5. WITTGENSTEIN II

Si el *Tractatus* de Wittgenstein ejerció decisiva influencia sobre el empirismo lógico y el neopositivismo, sus "*Philosophischen Untersuchungen*" (Investigaciones filosóficas, 1952) póstumas fueron de gran importancia para la moderna *lingüística* y la filosófica del lenguaje. Describe determinadas leguas ya dadas y muestra cuáles son las normas de su uso correcto. Así pues, el pensamiento del último Wittgenstein constituye una *vuelta al lenguaje*, que será característica del quehacer filosófico desde 1960.

Wittgenstein I y el Círculo de Viena desarrollaron un *lenguaje ideal*, artificial y formalista, mediante la lógica formal. Esa lógica debía eliminar las incongruencias, anfibologías y matices del *lenguaje cotidiano*, resultando así perfectamente claro e inequívoco. Wittgenstein II descubre que es imposible separar el *significado* de las expresiones del *uso* que de las tales se hace en el lenguaje vivo. "Todo signo, afirma, si aislado, parece muerto. ¿Qué es lo que le confiere la vida? El uso es lo que le hace vivir" (Inves. Filos.).

Lo que una expresión significa, depende de cómo se emplea en un lenguaje determinado. Y *cómo* se emplea una expresión en una determinada lengua, lo enseña la gramática de esa misma lengua, que comprende las reglas del juego que la rigen. Por ello afirma: "La esencia está expresada en la gramática... Es la gramática la que dice el tipo de objeto que es una cosa... La gramática no dice cómo haya de constituirse el lenguaje, para que llene su cometido, para que actúe sobre la gente de éste o del otro modo. Describe simplemente, sin que explique en modo alguno el empleo de los signos... La explicación del significado explica el empleo de la palabra. El empleo de la palabra en el lenguaje es su significado. La gramática describe el uso de las palabras en la lengua. Se comporta, pues, con el lenguaje de modo parecido a como lo hacen la descripción de un juego, las reglas del juego, con el juego en cuestión" (Inv. Filos.).

Su comparación entre lenguaje y juego es de capital importancia. Retoma lo sustentado por Stegmüller: "Un 'juego lingüístico' consiste en el caso normal de una secuencia de manifestaciones lingüísticas, en la que entran además una determinada situación externa y las más de las veces también otras acciones".

Por ejemplo, juegos lingüísticos son: mandar y actuar según el mandato, describir un objeto por su apariencia o por sus dimensiones, inventar una historia, hacer un chiste, etc. Quien entra y colabora en un juego lingüístico, entra en una *forma de vida*. El lenguaje es una forma de vida. El lenguaje es algo último, más allá de lo cual no se puede ir. "Todo se dirime en el lenguaje", que constituye "el vehículo del pensamiento".

Para Wittgenstein entre el análisis lingüístico y la filosofía existen unas relaciones similares a las que median en el *Tractatus* entre la ciencia natural y la filosofía. Por ello afirma: "La tarea de la filosofía no es crear un lenguaje ideal, sino explicar el uso lingüístico del lenguaje existente" (Filosofía y Gramática). "La filosofía no debe manipular en modo alguno el empleo efectivo del lenguaje, lo único que puede hacer en definitiva es describirlo. Porque tampoco puede razonarlo, sino que todo lo deja como es" (Invest. Filos.).

Considera a la filosofía como una lingüística o una ciencia particular que tiene importante tarea *terapéutica*: curar a los filósofos de todo tipo de "problemas filosóficos", porque dan a las expresiones un significado distinto del que tienen en el lenguaje. Pues los problemas filosóficos clásicos son *seudoproblemas*; son *desviaciones debidas al uso del lenguaje*. Los filósofos son gente que, cuando oyen decir "está lloviendo", preguntan "¿Quién llueve?"; gentes que cuando leen que la mantequilla sube de precio, quieren fijar la mantequilla. La terapéutica lingüística podría mostrar a tales filósofos cómo ciertas expresiones (por ejemplo, "ser", "yo", "real", "nada", etc.) han de emplearse rectamente de conformidad con las reglas de la gramática.

En "*Investigaciones Filosóficas*" pregunta: "¿Cuál es tu meta en la filosofía? Mostrar a la mosca la salida del cristal". Y continúa: "Los problemas derivados de la falsa interpretación de nuestras formas lingüísticas tienen carácter de hondura. Representan unas inquietudes hondas; hunden sus raíces en nosotros como las formas de nuestro lenguaje, y su significado es tan grande como la importancia de nuestra lengua. Nos preguntamos por qué percibimos como hondo un chiste gramatical... Nosotros devolvemos las palabras de su empleo metafísico a su

empleo cotidiano ... Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de cualquier simple locura o ronchón que la inteligencia se busca al chocar con la frontera del lenguaje. Son esos ronchones los que nos permiten conocer el valor de dicho descubrimiento".

Surge así la misma situación que se nos presentaba al final de Tractatus: "De lo que no se puede hablar, mejor es callarse".

10.3. NEOMARXISMO Y LOS FILÓSOFOS NUEVOS

Las concepciones neomarxistas son una conexión de ideas de Marx (sacadas de sus escritos de juventud) con modernas teorías filosóficas (anárquicas y existencialistas) y psicológicas (sobre todo psicoanalíticas). Durante algún tiempo el pensamiento neomarxista alcanzó una gran resonancia entre la juventud académica.

Pese a la variedad multifacética, existen algunas tendencias básicas comunes:

a. Giro antropológico. Alentados por el existencialismo y horrorizados por los resultados del comunismo estatal de la Europa del Este, muchos neomarxistas volvieron a los escritos primeros de Marx, logrando una imagen del hombre mucho más rica que la del marxismo-leninismo ortodoxos. El hombre ocupa el centro de interés, como *persona creadora y libre*, autónoma y con su propia responsabilidad. El hombre, objeto de opresión y despojo por parte del capitalismo tardío, manipulado en el sistema tecnológico, debe desarrollar individual, existencial y libremente en todo dominio.

b. Crítica. El giro antropológico critica lo existente y sostiene que la realidad es irracional e inhumana. No se trata de una crítica a los abusos individuales y de la necesidad de remediarlos; más bien se trata de la crítica a toda la organización social del capitalismo tardío. La meta es suprimir toda esa injusticia social. La crítica también se orienta contra el concepto de una ciencia *neutral* (filosofía analítica), ajena a los valores y que se limita a estudiar la realidad dada. Los neomarxistas reclaman (en el campo de las ciencias del espíritu, de la sociedad y economía) la *ciencia crítica y comprometida*, que en su exposición de la realidad comporta la crítica.

c. Democratización. Los neomarxistas están persuadidos de que todas las desigualdades entre los hombres son injusticias que han surgido con la sociedad clasista. Tal vale para la desigualdad entre varón y mujer, profesores y alumnos, empresarios y obreros, así como en general para la desigualdad entre dominadores y dominados. En el fondo, la justicia social consiste simple y llanamente en el restablecimiento de la igualdad en todos los campos sociales. Los neomarxistas rechazan el Estado burocrático, ostentativo y centralizado, reclamando la máxima descentralización en todos los campos. Persiguen unas unidades pequeñas con el máximo posible de autonomía, que deben autoadministrarse *democráticamente*. Con la ampliación de la democracia del Estado debe crearse un sistema en el que todas las medidas y procedimientos se legitimen *democráticamente*. Así cesarán la explotación, la alienación y el dominio; pues los problemas de todos los campos han de resolverse mediante la democratización de los mismos.

d. Crítica de la tecnología. Marx creía que el mal radical, origen y causa de la alienación del hombre por el hombre, era la propiedad privada de los medios de producción. El nuevo hombre bueno llegaría espontáneamente tan pronto como se eliminase ese mal radical. Los neomarxistas rechazan la propiedad privada de los medios de producción dando un sentido más amplio a ese mal radical. Critican las *tecnologías gigantescas*, mediante las cuales la economía y el Estado dominan y manipulan al hombre. La alienación del hombre por obra del capitalismo tardío funciona *tecnocráticamente*.

e. Revolución. Muchos neomarxistas consideran necesaria una revolución. Se enfrenta así un gran problema: según Marx el supuesto para una revolución es una clase revolucionaria. Y en la sociedad capitalista esa clase no puede ser más que la clase trabajadora. Ahora bien, los neomarxistas han podido comprobar que en la clase trabajadora no alienta ningún sentimiento revolucionario. *Objetivamente*, existe un proletariado, pero *subjetivamente* ese proletariado no quiere saber nada de su situación proletaria. Así las cosas, una situación revolucionaria sin una clase revolucionaria es un absurdo para cualquier marxista. Muchos secuaces del neomarxismo se han resignado y han vuelto al punto de partida del "gran rechazo" (Marcuse). Otros, apoyados en una pequeña minoría intelectual y estudiantil, se consideran los abogados competentes y revolucionarios de los verdaderos intereses objetivos de las masas, que ni saben ni quieren saber nada de los mismos.

f. Los nuevos filósofos. constituyen un grupo de jóvenes intelectuales estrechamente ligados a la revolución de París, llamada "el mayo de 1968". En tal época todos eran estudiantes marxistas, comunistas o maoístas, que participaron activamente en la famosa revuelta. Son ellos, Bernard-Henri Lévy, Jean-Marie Benoist, André Glucksmann, Maurice Clavel, Jean-Paul Dolleé, Christian Jambet, Philippe Némo, Guy Lardreau, Françoise Lévy, entre otros.

Sus características: La nueva filosofía pretende ocupar el lugar del estructuralismo, que sucedió al existencialismo; se presenta como una vigorosa reacción innovadora respecto del marxismo, que invadió las esferas intelectuales; herederos y actores directos del "mayo 1968". Todos ellos militantes activos del marxismo maoísta francés, han pasado a ser antimarxistas en diferentes grados. "Nosotros éramos estalinistas porque éramos militantes políticos", escriben Lardreau y Jambet. La reacción antimarxista es más significativa en razón de su formación universitaria con maestros de tendencia marxista como Althusser, Foucault, Lacan e incluso Sartre. Foucault es el primero en reconocer el valor positivo de la nueva corriente.

Bernard-Henri Lévy nacido el 1948 se distingue por su obra "La barbarie del rostro humano" (1977) en donde afirma que la barbarie del rostro humano es justamente el socialismo, que trae su origen en "El Capital" de Marx, y que ha hecho posible los campos de concentración, creando un totalitarismo. "Su más grave, su más grotesca caricatura, la suma de sus imposturas y la enciclopedia de sus mentiras" es ese socialismo. Sostiene que los socialistas "creen en un Dios que llaman proletario; en su resurrección, que llaman sociedad sin clases; en su martirio sin fin, que definen dialéctica". "El marxismo es el opio del pueblo", de ahí que no puede ser "el sepulturero" del capitalismo, antes bien es su última consecuencia.

En su obra "*El Testamento de Dios*", se reafirma en sus convicciones, proclamándose profeta del último día de un Dios que, pese a haber muerto ya, tuvo la amabilidad de dejar un testamento, la Biblia, como baluarte contra el totalitarismo.

André Glucksmann nacido el 1937 en su obra "La cocinera y el devorador de hombres", afirma que el Estado soviético es "la mayor mentira del siglo" y del marxismo entero, causante y responsable directo de tantas matanzas humanas, de la esclavitud y destrucción de decenas de millones de plebeyos en nombre del socialismo marxista. Sostiene que "el engaño de Stalin consiste precisamente en que es el engaño de la razón. Es inútil pensar, por un lado, en su cinismo y, por otro, en su marxismo".

En su obra "*Los maestros pensadores*", se refiere a Fichte, Hegel, Marx y Nietzsche, y hace duras críticas al papel que cada uno cumplió.

Jean-Marie Benoist nacido el 1942, escribe *Tyrannie du Logos* en 1975 y en 1970 "*Marx ha muerto*", donde afirma "para mí, el ídolo Marx ha muerto en el 1968".

La conclusión de Benoist es que el texto de Marx pertenece a una episteme arcaica ya pasada, propia del siglo XIX, mezcla del positivismo científico y de la metafísica idealista occidental de signo metafórico. "Fuera del siglo XIX, el marxismo no puede retomar aliento". De ahí su último grito: "Marx ha muerto", que evoca el nietzscheano de la muerte de Dios. Se ha de proclamar "la muerte de Marx-ídolo, Marx-tótem, Marx-tabú, Marx-profeta, Marx-apocalíptico, Marx-milenarista, y, pasando por todos los residuos de sedimentos leninistas, maoístas, castristas o troskistas que en él se encuentran mezclados".

10.4. POSTURAS PARTICULARES

Con la distinción de las posiciones fenomenológica, positivista, marxista hemos logrado una panorámica de la filosofía actual. Sin embargo su variedad es mucho mayor. A continuación presentamos cuatro posiciones particulares que se discuten en el área lingüística alemana y aún más allá.

10.4.1. RECONSTRUCCIÓN DIALÓGICA

En la Escuela de Erlangen (ciudad del Estado de Baviera) se cuentan filósofos como P. Lorenzen, W. Kamlah y O. Schwemmer; que es un grupo cercano a la tradición de la filosofía analítica. Típico de los erlangianos es el entender siempre al hombre desde su *situación dialógica*; es decir, desde su participación en conversaciones, consultas y discusiones.

Kamelah-Lorenzen afirman: "El discurso humano es siempre y ante todo una alocución a uno o varios compañeros, que dado el caso responden, con lo que en el intercambio de discurso y contradiscurso surge un diálogo, una conversación. Así pues, las frases, verdaderas o falsas, no están como quien dice en el vacío, sino que se afirman o se discuten" (Logische Propädeutik).

El propósito erlangiano es el de reconstruir la lógica, la ética y la teoría de la ciencia desde unos procesos dialógicos. Es interesante el intento de definir dialógicamente la *verdad*. Una afirmación es verdadera cuando cada hablante competente (el que habla el mismo lenguaje que yo y está informado y es inteligente) la acepta tras el oportuno examen. La afirmación "Juan esta de viaje" es verdadera cuando otros que conocen a Juan asienten a la misma.

Afirman que, el hecho de recurrir al juicio de otros (que hablan el mismo lenguaje que nosotros) para enjuiciar la verdad de unas afirmaciones hace que podamos calificar este procedimiento como *verificación interpersonal*. De este modo y "método" establecemos entre el hablante y sus interlocutores un consentimiento, que en el arte socrático del diálogo se llama "homología".

Así pues, la verdad se define como un *consensus* (asentimiento) de los interlocutores.

P. Lorenzen y O. Schwemmer han aplicado esta teoría (Teoría consensual de la verdad) a la ética. Las normas éticas son asentimientos o consentimientos, que se derivan como resultados de unas consultas (ficticias o reales), en las cuales unas personas que cooperan en una práctica común aportan y comparan sus intereses o puntos. Por tanto, el deber ético fundamental tiene que trascender la propia subjetividad y los propios intereses. En el proceso de consulta, los propios objetivos han de cambiar de modo que sean conciliables con los objetivos de los demás.

Contra esta teoría de la verificación interpersonal se han formulado muchas objeciones: no se plantea realmente el problema de la verdad, sino que se lo supone dejándolo sin resolver. Los erlangianos dicen: Una afirmación es verdadera cuando otros, que están en situación de enjuiciar su verdad, la juzgan verdadera. Pero eso no pasa de ser un círculo lógico.

10.4.2. PRAGMÁTICA UNIVERSAL

Jürgen Habermas (1929-), de la escuela de Francfort, influyó sobre el neomarxismo alemán durante los años sesenta y comienzos del setenta. En la denominada controversia *positivista* fue uno de los portavoces de la crítica al cientifismo de las posiciones neopositivistas o crítico-racionalistas.

Habermas se pregunta: ¿Cómo es posible en la sociedad moderna una **identidad** (equivalente aquí a comunidad de convicciones) que en las sociedades anteriores se daba mediante mitos, religiones y sistemas filosóficos, pero que falta en "la sociedad pluralista"? Los racionalistas críticos respondieron indicando que la "sociedad abierta" (Popper) no necesita de tal identidad; pluralidad de opiniones e intereses, unida al espíritu de una crítica racional, conduce por sí misma a una sociedad democrática que se mejora constantemente. Habermas no lo cree así.

Y a su pregunta responde: una nueva identidad sólo puede conseguirse mediante *consensos* (asentimientos) que se dan en *discursos libres de dominio*. Un discurso libre es aquel en que se postula una *situación hablante ideal* contrafáctica (en oposición a los hechos) y se hace por conseguirla. Habermas analiza la pragmática de los discursos ajenos al dominio (es decir, muestra cómo los actos de habla o conversación deben regularse para que sean ajenos a todo dominio). Por ello rechaza la distinción, establecida por P. Lorenzen entre hablantes competentes y no competentes: en la situación de habla ideal todos los participantes han de considerarse *competentes por igual* (de un modo contrafáctico, es decir, aunque realmente no lo sean). Las reglas sobre las que versa la pragmática de discursos ajenos a cualquier dominio son a la vez las reglas básicas de la ética.

Con esta teoría Habermas pretende poder resolver tres problemas importantes:

- a. El problema de la verdad: una afirmación es exactamente verdadera, cuando expresa un consenso logrado en un discurso sin dominaciones.

b. El problema de la identidad: cuando la pragmática de los discursos ajenos a cualquier dominio alcanza a todos los campos de la sociedad, la sociedad moderna logrará su nueva identidad.

Habermas-Henrich afirman: "la identidad colectiva sólo puede concebirse hoy en una forma refleja, es decir, fundada en la conciencia de unas oportunidades comunes e iguales de participación en esos procesos comunicativos, con los que se obtiene una formación idéntica como un proceso de aprendizaje continuado".

c. El problema de legitimación: cómo pueden justificarse unas decisiones sociales (en política, economía, cultura, etc.) ante los interesados; sólo en el discurso ajeno al dominio, que conduce al consenso, se resuelve el problema de la legitimación.

En su contra se han alzado muchas objeciones: Se ha puesto en duda la practicidad de tales discursos, porque suponen un alto nivel moral de los participantes, y porque los discursos son sistemas muy complejos, cuyo funcionamiento depende de muchas condiciones; además, porque sobre la base de tales discursos la configuración de *todos* los campos sociales resultaría, para los individuos, como un mar sin orillas ni horizontes. Aparte de que, en Habermas, la teoría consensual de la verdad sólo incluye un aspecto de lo que siempre se ha entendido por "verdad".

10.4.3. HERMENÉUTICA TRASCENDENTAL

La teoría de Karl Otto Apel está en conexión con la teoría consensual de la verdad, propuesta por la Escuela de Erlangen y por Habermas. Apel afronta el problema conectado la filosofía trascendental de Kant con la hermenéutica moderna.

El hecho de que las gentes puedan siempre entenderse, halar entre sí y argumentar supone que (hermenéuticamente hablando) tienen una preinteligencia común o, lo que es lo mismo (en el sentido de Wittgenstein) aceptan las reglas de un juego lingüístico. Pues, cada comunidad comunicativa tiene unas condiciones de posibilidad de su comunicación. La verdadera y universal comunidad de comunicación es hoy la humanidad viviente.

Todo conocimiento, pensamiento y actuación se realizan en definitiva dentro del marco de la comunicación. Apel pregunta: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de una comunicación real que todos los hombres han de dar por supuestas para poder hablar entre sí?. Aquí se trata de un *problema de consenso*. Sin embargo, el consenso no consiste (como en Habermas) en el asentimiento al que se llega mediante los discursos, sino en el conjunto de las condiciones que hacen posibles los discursos. Así pues, será verdadero lo que ha de suponerse para que pueda darse una comunicación.

Según Apel, mediante una reflexión trascendental sobre las condiciones de las posibilidades y validez de la comprensión alcanzamos algo así como un punto cartesiano para la fundamentación última de la filosofía. En efecto, quien participa en la argumentación filosófica, implícitamente reconoce los supuestos como un a priori (condición de posibilidad) de la argumentación, y no puede discutirla sin poner en tela de juicio la competencia argumentativa. En ese sentido querría defender la tesis de que el a priori de la comprensión argumentativa (en la sociedad comunicativa ilimitada) alcanza una posición destacada dentro de la "preestructura" trascendental-hermenéutica de la inteligencia: todos los otros supuestos - materiales y existentes - de la comprensión, por mucho que su relieve vital frecuentemente les permita imponerse contra todas las reglas del juego de la argumentación, en principio tienen que subordinarse al a priori de la argumentación, o a la sociedad, pues sólo sobre el supuesto de esta última pueden también reconocerse y discutirse en su significado todos los demás.

La aplicación de este planteamiento a la ética ha tenido los mismos resultados que en la Escuela de Erlangen; pues el sentido de la argumentación moral casi podría expresarse en el principio de que el hombre ha de convertir todas las necesidades en propósito de comunidad comunicativa, pues por la vía de la comunicación pueden armonizarse con las necesidades de los demás.

Contra esta posición se han formulado objeciones: Se ha señalado que la comunicación y la sociedad comunicativa reales son siempre algo *empírico*. Las condiciones de posibilidad de esa sociedad comunicativa empírica, por la que Apel se interesa, son a su vez (de modo similar a las reglas de juego en un juego lingüístico de Wittgenstein) algo empírico. Por el contrario, las condiciones no empíricas, que

interesaban a Kant, siguen sin merecer consideración alguna. Además se plantean unos problemas de practicidad: ¿Cómo puede entenderse la humanidad en tanto que sociedad comunicativa? ¿Cómo se da una real sociedad comunicativa en el tiempo? ¿No será mañana otra distinta?

10.4.4. CRÍTICA LINGÜÍSTICA UNIVERSAL

El filósofo austríaco E. Heintel distingue tres corrientes en la "crítica lingüística deriva de la reflexión sobre la lengua":

a. *El análisis lingüístico de orientación lógica o formalista* que se acerca a la filosofía analítica y se orienta a la física y las matemáticas modernas; se esfuerza por lograr un lenguaje lo más exacto posible (lenguaje ideal) "a fin de proteger el empleo del lenguaje científico contra las anfibologías y vaguedades de los lenguajes naturales".

b. *La crítica lingüística*, "que incluso se esfuerza por una forma obligatoria de comunicación, cuando la exigencia de una exactitud en el sentido del modelo conductor de las ciencias exactas se demuestra inadecuada e irrealizable". Se trata aquí de un lenguaje distinto del lenguaje natural, por el cual expresa la filosofía las condiciones no empíricas de lo empírico.

c. *La crítica lingüística universal*, que abraza y trasciende la crítica lingüística tanto lógica como especulativa. Heintel hace coincidir la crítica lingüística universal con la filosofía, al sostener: "En ella se toman las palabras en su acepción real: una crítica lingüística universal se convierte en una universal filosofía de sentido, en la que puede darse "sólo" unos giros verbales, pero en la que se investigan y valoran todos los razonamientos (λ ογοι) posibles y reales en su respectivo plan o de sentido. Este tipo de crítica lingüística incluye tanto la crítica lingüística lógica como la especulativa, y aspira a no dejar al margen de la consideración nada que se presente con la pretensión de un discurso filosófico; más bien relaciona todos esos discursos con su propio propósito y procura hacerlos útiles in maiorem perennis philosophiae gloriam (para la gloria de la filosofía perenne)" (Die beiden Labyrinthe der Philosophie, 1968).

La filosofía como crítica lingüística universal, se refiere al compendio de cuanto en la tradición y el presente se lleva filosóficamente al lenguaje. El lenguaje sobre el que versa es el lenguaje de la *philosophia perennis* como un todo. Se apropia críticamente todo discurso filosófico y toma en serio las pretensiones de sentido que en ella se expresan. Relaciona unas con otras esas pretensiones de sentido y persigue una sistematización en el marco de una vasta conciencia problemática. En ese proceso de comprensión, de apropiación crítica y de sistematización subyace al mismo tiempo la posibilidad de un progreso filosófico. La crítica lingüística universal no excluye nada a priori, por lo que no deniega a ningún hablante (filosófico) la competencia, con tal que la pretensión de sentido que él expresa pueda integrarse en la diferenciada conciencia problemática. Al mismo tiempo, advierte el peligro de que se mantenga inapropiada la conciencia problemática rota y expresada en el lenguaje: "una tradición sin dominar se convierte - precisamente desde la pretensión de esa realidad - en una carga de la que no podemos liberarnos, porque nos declara culpables, tanto si la negamos como si la arrastramos con nosotros sin apropiárnosla" (Obra citada).

BIBLIOGRAFÍA

- Abarca Fernández Ramón, Vocabulario Filosófico-Científico, Ed. Akuaella, Arequipa, 1996.
- Abarca Fernández Ramón, El proceso del conocimiento, gnoseología o epistemología, Ed. Tipografía El Alva, Arequipa, 1991.
- Abarca Fernández Ramón, Filosofía Cristiana, Ed. Tipografía El Alva, Arequipa, 1992.
- Abbagnano Nicolás, Historia de la Filosofía, volumen III, Ed. Montaner y Simón, 1978.
- Anzenbacher Arno, Introducción a la filosofía, Ed. Herder, Barcelona, 1984.
- Armero Julio César y otros, Filosofía, Ed. Santillana, S.A., Madrid, 1982.
- Artigas Mariano, Introducción a la filosofía, Ediciones Universidad de Navarra, S. A, Pamplona, 1990
- Aubert Jean-Marie, Filosofía de la naturaleza, Ed. Herder, Barcelona, 1987.
- Bochenski I., M., La filosofía actual.
- Brugger Walter, Diccionario de la Filosofía, Ed. Herder, 1969.
- De Raeymaeker, Introducción a la Filosofía, 1956.
- De Sahagún Lucas Juan, El hombre ¿quién es?, Ed. Artes Gráficas Benzal, Madrid, 1988.
- De Torre José María, Filosofía cristiana, Ed. Palabra, Madrid, 1982.
- Durnat Will, Historia de la Filosofía, La Vida y el pensamiento de los más grandes filósofos del mundo, Ed. Editorial Diana, 1978.
- Fronzizi Risieri, Ensayos Filosóficos, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1986.
- García Bacca David, Introducción a la Lógica Moderna, Barcelona, 1963.
- Gilson Etienne, El Tomismo, Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino, Ediciones Universidad de Navarra S.A., Pamplona, 1989.
- Gómez S. Mario, Didáctica de la Filosofía, Ed. Universidad Santo Tomás, Colombia, 1991.
- Hessen J., Tratado de filosofía, Ed. Sudamérica, Buenos Aires, 1970.
- Iribarne Julia V., La intersubjetividad en Husserl, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1988.
- Keller Albert, Teoría General del Conocimiento, Ed. Herder, Barcelona, 1988
- Lorite Mena José, Para comprender la filosofía del hombre o el ser inacabado, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1992.
- Lukasiewicz Ja, La silogística de Aristóteles, Madrid, Tecnos, 1977
- Maceiras Manuel, Para comprender la filosofía como reflexión, Editorial Verbo divino, Navarra, 1994.

- Marías Julián, Razón de la filosofía, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- Maritain Jacques, Los grados del saber, Ed. Club de lectores, Buenos Aires, 6ta. Ed., 1963.
- Nicolas Simonne, Para comprender la Filosofía, Ed. Verbo Divino, Navarra, 1991.
- Nogar Raymond J., La evolución y la filosofía cristiana, Ed. Herder, Barcelona, 1967.
- Rodríguez A. Eudoro, Introducción a la filosofía, Perspectiva latinoamericana, Ed. USTA, 4ed. Bogotá, 1994.
- Rubio Angulo Jaime, Introducción al filosofar, Ed. USTA, Bogotá, 1980.
- Salazar Ramos Roberto J, Filosofía contemporánea, esbozos y textos, Ed. USTA, Bogotá, 1987.
- Santidrián Pedro R., Diccionario Breve de pensadores cristianos, Ed. Verbo Divino, Navarra, 1991.
- Simon Josef, La verdad como libertad, el desarrollo del problema de la verdad en la filosofía moderna, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1983.
- Verneaux Roger, Epistemología general o crítica del conocimiento, Ed. Herder, Barcelona, 1989.

DATOS BIOGRÁFICOS DEL AUTOR

Ramón R. Abarca Fernández es doctorado en Ciencias Sociales por el Instituto de Ciencias Sociales de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino de Roma - Italia, mediante la sustentación del trabajo "El Vínculo Matrimonial en la Legislación y en la Sociedad Peruana".

Se ha desempeñado como docente en el Colegio Nacional de la Independencia Americana de Arequipa y en la Universidad Católica, actuando en ésta como profesor, Director Universitario de Proyección Social y Bienestar Universitario, Director encargado de los programas profesionales de Comunicación Social y de Trabajo Social, Reorganizador de la Biblioteca Central de la Universidad, Coordinador del Centro de Investigaciones (CICA), Reorganizador del Archivo Central, Vice Rector Académico, y Auditor Académico, entre otros.

Ha realizado investigaciones sobre el Comercio Ambulatorio, el Transporte Urbano en Arequipa, los Movimientos Sociolaborales de Arequipa, el papel de Comunicador Social, entre otros.

Es autor de:

- * *El Grupo en Acción Formadora*
- * *Didáctica y Religión*
- * *El Proceso del Conocimiento: Gnoseología o Epistemología*
- * *Filosofía Cristiana*
- * *Vocabulario Jurídico Latino*
- * *Vocabulario Didáctico*
- * *Lógica y Filosofía*
- * *Vocabulario Filosófico Científico*
- * *El Trabajo Intelectual: Una Metodología*
- * *La Filosofía: Vida de la Universidad*
- * *Vocabulario del Nuevo Enfoque Pedagógico*
- * *Teoría del aprendizaje constructivista*
- * *Traducción: Ética de los negocios y de la administración*

Web: <http://www.ucsm.edu.pe/rabarcaf>

E-mail: rabarcaf@ucsm.edu.pe

