

Los Problemas De La Filosofía

1. Los Principios Ontológicos

Se llama ente todo aquello que “es”. A lo que los entes sean, se lo llama *ser*. La disciplina que se ocupa de estudiar los entes se llama *ontología*; la misma enuncia una serie de principios, que se denominan *principios ontológicos*.

- El *principio de identidad* afirma que “todo ente es idéntico a sí mismo”. Con esto no se dice que todo ente sea “igual” a sí mismo, porque no es lo mismo la identidad que la igualdad. Todo lo que no es idéntico se lo denomina *diferente*, podrá decirse que los iguales son, no idénticos, sino diferentes. Si entre dos entes no se encuentra ninguna diferencia, no se trata de dos entes, sino de uno solo; es este el llamado *principio de la identidad de los indiscernibles* (indistinguibles). (Ej: $2+2 = 4$ pero no es idéntico a 4, $2+2$ es idéntico a $2+2$ y 4 es idéntico a 4)
- El *principio de contradicción* sostiene que “ningún ente puede ser al mismo tiempo ‘P’ y ‘no-P’”. Con la letra P se simboliza cualquier predicado posible, y con no-P su negación. (ej: papel y no-papel)
- El *principio de tercero excluido* dice que “todo ente tiene que ser necesariamente ‘P’ o ‘no-P’”. Como forzosamente tiene que tratarse de una de las dos posibilidades, excluyéndose absolutamente una tercera, por ello el principio se llama “tercero excluido”. (ej: tiene que ser papel o no-papel, no hay otra alternativa)
- El *principio de razón suficiente*, o simplemente principio de razón. Leibniz afirma que “todo tiene su razón o fundamento”, o dicho negativamente, que no hay nada porque sí. El principio sostiene que no puede haber nada que no tenga su respectivo fundamento; no sostiene, ni mucho menos, que se conozca ese fundamento, porque en efecto ocurre muchísimas veces que se desconoce el fundamento o razón de tal o cual ente.

2. La diversidad de los entes

Puede decirse que no hay una sola especie de entes, sino varias. Aquí distinguiremos tres géneros de entes: los sensibles, los ideales y los valores.

- Los entes *sensibles* son los que se captan por medio de los sentidos. Los entes sensibles se subdividen en *físicos* y *psíquicos*. Los entes *físicos* son *espaciales*, es decir, están en el espacio, ocupan un lugar (Ej.: mesa, silla, cuerpo humano). Los entes *psíquicos*, en cambio, son *inespaciales*; no tiene sentido, en efecto, hablar del espacio que ocupa un acto de voluntad o un sentimiento de avaricia. Van siempre ligados a un cuerpo orgánico, pero no quiere decir que sean lo mismo ni que tengan sus mismas características, en este caso la espacialidad (ej: sueño, recuerdo).

Los entes sensibles, sean físicos o psíquicos, son todos ellos *temporales*, esto es, están en el tiempo, tienen cierta duración, un origen y un fin. Además los entes sensibles están ligados entre sí por un especial tipo de relación que se llama relación de *causalidad*. (son causa de entes posteriores y efecto de entes anteriores)

- Como ejemplos de entes *ideales* pueden mencionarse los entes matemáticos: los números, las figuras, los cuerpos geométricos. Los entes ideales se caracterizan por su *intemporalidad*, por no ser temporales. El tiempo solo tiene relación con el espíritu del hombre que los conoce (el número 5 no tiene origen ni tendrá fin).

Una segunda característica de los entes ideales es la *relación de principio a consecuencia*, o relación de implicación, con la que se alude al especial tipo de vinculación que enlaza unos entes ideales con otros. Esta relación se diferencia de la relación causal, entre otras cosas, porque mientras esta última está enlazada con el tiempo, tal enlace no se da entre los entes ideales.

Todos los teoremas son verdaderos a la vez, sin ninguna relación con el tiempo; y el orden según el cual se los dispone no es sino el orden que corresponde a la relación de principio a consecuencia, a que unos se fundan o están implicados por los anteriores (o también, si se quiere, se trata del orden que va de lo más simple a lo más complejo).

- El tercer genero de entes lo constituyen los *valores*: la belleza, la fealdad, la justicia, la injusticia, etc. Se trata de entes muy diferentes a los anteriores, y la característica que los separa de ellos reside en que los valores *valen*: esto significa que *frente a ellos no podemos permanecer indiferentes*, porque ante un valor siempre se despierta en nosotros una reacción, una respuesta que puede ser de *adhesión* o de *rechazo*. La disciplina que se ocupa del estudio de los valores se denomina *axiología*.

A los objetos sensibles en los cuales se dan los valores, o en los cuales estos encarnan, se los llama *bienes*(ej: *una estatua en la que se encarna el valor belleza*).

Es necesario saber bien esta diferencia: el *valor*, de un lado, y la *cosa valiosa*, el bien, por el otro.

Una segunda característica de los valores es la *polaridad*: que los valores poseen polaridad significa que frente a todo valor hay siempre un contravalor o disvalor o valor negativo. La dualidad de las estimaciones esta vinculada entonces a la polaridad de los valores(justicia-injusticia, utilidad-inutilidad)

En tercer lugar, los valores tienen *jerarquía*. Esto quiere decir que no valen todos uniformemente, sino que hay valores que valen mas que otros. Según la jerarquía los valores se ordenan en una serie o *tabla de valores*.

		Temporales	físicos	espaciales
	Sensibles			
		Causales	Psíquicos	inespaciales
		Intemporales		Entes matemáticos
Entes	Ideales	Relación de implicación (o de principio a consecuencia)		relaciones esencias
	Valores	Valen		
		Polaridad		
		Jerarquía		

3. Una primera definición de filosofía

Aristóteles dice que la filosofía, o la ontología o metafísica, es un saber que se ocupa teoreticamente del ente en tanto ente y de las propiedades que como tal le son propias.

Como este giro “en tanto ente”; es lo más difícil de comprender en la definición aristotélica, conviene fijar la atención en la diferencia que hay entre la filosofía y las llamadas “ciencias particulares”, como la matemática. En acento ha sido puesto en lo que los entes matemáticos tienen de entes, y no en lo que tienen de matemáticos; no del ente en tanto matemático, o histórico, o social, o lo que fuere. La filosofía se ocupa del ente, pero no de lo que tienen de distintivo o de propio en cada caso, sino fijándose en lo que el ente tiene de ente, y en las propiedades que, como tal, es decir, en cuanto ente, le corresponden; atendiendo a sus características más generales.

La filosofía se ocupa con la *totalidad* de los entes (a diferencia de las ciencias, cada una de las cuales trata de un determinado sector de entes tan solo.

La filosofía es el saber más amplio de todos), no hay nada que no este a su alcance, pues *todo*, de una manera u otra, cae bajo su consideración, nada le escapa, ni siquiera la “nada misma”.

4. El fundamento, Primer origen de la filosofía: el asombro

Para poder precisar mejor el sentido de la afirmación según la cual la filosofía se ocupa con la totalidad del ente, hay que recordar el cuarto principio ontológico, el principio de razón, y aplicarlo a la totalidad de los entes. De ello resultaran preguntas (¿por que hay mundo? ¿por que hay entes?). El principio de razón dice que todo tiene su porque o fundamento.

La parte de la filosofía que se ocupa de este problema del fundamento se llama *metafísica*.

Si todo ente debe tener un fundamento, ¿cuál es el fundamento de los entes en totalidad, que es lo que hace que los entes sean, en que consiste el ser de los entes, de cada uno de ellos y de la totalidad?

Todas estas preguntas nacen del *asombro* del hombre frente a la totalidad del ente (surgen ante el asombro de que hay entes cuando pudo no haber habido nada) El *asombro* o sorpresa es el *origen de la filosofía*, lo que impulsa al hombre a filosofar. En efecto el que algo sorprenda hace que uno se pregunte por lo que ocasiona la sorpresa; y la pregunta lo lleva al hombre a buscar el conocimiento.

Pero cuando se lo refiere a la filosofía, esta claro que no se trata del asombro mas o menos inteligente o tonto de la vida diaria, sino que el *asombro filosófico es el asombro ante la totalidad del ente*, ante el mundo. Y este asombro ocurre cuando el hombre se pone en condiciones de elevar la mirada para contemplar la totalidad y formularse estas preguntas: ¿qué es esto, el mundo?, ¿De donde procede?, En el momento que el hombre fue capaz de formularse estas preguntas de manera conceptual, en ese momento había nacido la filosofía.

Desde otro punto de vista, no conceptual, también responde a estas preguntas otra manifestación de la vida humana, distinta de la filosofía: la religión.

Toda religión y toda mitología, pues, dan una respuesta a aquellas preguntas. La diferencia esta en que la filosofía da una respuesta puramente conceptual. **Tales** de Mileto no se refiere a nada sobrenatural, simplemente pregunta *que son* las cosas, y contesta con una respuesta que puede parecer extraña: *el agua*; todo procede del agua, el principio o fundamento de todas las cosas es el agua.(el arje)

No se conoce cual fue la argumentación, las razones por las cuales sostuvo Tales esta tesis. Conjetura Aristóteles que el curso de su razonamiento pudo haber sido el siguiente: los fenómenos fundamentales de la vida se realizan en un medio húmedo; por tanto, Tales habría sacado la conclusión de que es de la humedad, es decir, del agua, de donde se han generado todas las cosas.

5. Filosofía e historia de la filosofía

Acercas del fundamento no hay *una* sola respuesta, sino *muchas*. Si Tales dijo que el principio de todas las cosas esta en el agua, **Anaximandro** afirmara que se lo encuentra en lo indefinido o indeterminado (apeiron), **Anaximenes** en el aire y **Pitágoras** en los números; los materialistas sostienen que el fundamento de todas las cosas es la materia, y según otros lo constituye Dios. Habrá quienes digan, como Platón, que el verdadero fundamento de las cosas son las “ideas”, y también habrá quien diga que ese fundamento se halla en el Espíritu, tal como sostenía Hegel.

La historia de la ciencia es una historia progresiva, donde cada etapa elimina o supera las anteriores, al revez de esta, la historia de la filosofía no parece tener carácter progresivo.

6. Segundo origen de la filosofía: la duda

El primer origen de la filosofía se lo encontró en el asombro. Pero la satisfacción del asombro, lograda mediante el conocimiento filosófico, pronto comienza a vacilar y se transforma en duda en cuanto se observa la multiplicidad de los sistemas filosóficos y de su desacuerdo reciproco, y, en general, la falibilidad de todo conocimiento. Esta situación lleva al filosofo a someter a critica nuestro conocimiento y nuestras facultades de conocer, y es entonces la *duda*, la

desconfianza radical ante todo saber, lo que se convierte en *origen de la filosofía*.. (ej: el remo en el agua. La realidad y la razón a veces no coinciden)

En primera instancia todos creemos ingenuamente en la posibilidad de conocer, el conocimiento se nos ofrece con una evidencia original; pero esta evidencia desaparece pronto y la reemplaza la duda ni bien se toma conciencia de la inseguridad e incerteza de todo saber. Nace la duda cuando nos damos cuenta de este estado de cosas, de la falibilidad de las percepciones y de los razonamientos.

La duda filosófica puede asumir dos formas diferentes: la duda por la duda misma, la duda sistemática o pirroniana, y la duda metódica o cartesiana.

- Al escepticismo absoluto o sistemático se lo llama también pirroniano porque fue **Pirron** de Elis el que lo formuló. Pirron negaba la posibilidad de cualquier conocimiento, fuera de lo que fuese; y por lo mismo negaba que pudiera siquiera afirmarse esto, que “el conocimiento es imposible” puesto que ello implicaría ya cierto conocimiento (el de que no se sabe nada).

- Pero interesa más la *duda metódica*, la duda de **Descartes**. Esta duda no se la practica por la duda misma, sino como *medio* para buscar un conocimiento que sea absolutamente cierto, como instrumento o camino (método) para llegar a la certeza. Descartes dice lo siguiente: si me pongo a dudar de todo y llevo la duda hasta el extremo máximo de exageración, sin embargo tropezare por último con algo de lo que ya no podré dudar, y que es la afirmación “pienso, luego existo”. Esta afirmación representa un conocimiento, no meramente verdadero, sino *absolutamente cierto*, porque ni aun la duda más disparatada, sostiene Descartes, puede hacernos dudar de él.

Se dijo que es el asombro lo que lleva al hombre a formular preguntas, y primordialmente la pregunta por el fundamento. La pregunta conduce al conocimiento; pero a su vez, cuando se tiene cierta experiencia con el conocimiento, se descubre la existencia del error, y el error nos hace dudar. Se plantea entonces el problema acerca de que es el conocimiento, cual es su alcance o valor, cuales son las fuentes del conocimiento y a cual de las dos debe dársele la primacía. De todas estas cuestiones se ocupa la parte de la filosofía que se conoce con el nombre de *teoría del conocimiento o gnoseología*.

7. origen de la filosofía: las situaciones límites

Tercer

Puede decirse que con la duda se inaugura la reflexión del hombre sobre sí mismo (reflexión de sí que llega a su forma más honda y trágica cuando el hombre toma conciencia de las *situaciones límites*).

Esta expresión de “situaciones límites” la introdujo un filósofo contemporáneo, **Jaspers**. El hombre se encuentra siempre en situaciones; por ejemplo la del conductor de un taxi, guiando su vehículo, o la del pasajero, transportado en él. En casos como estos, se trata de situaciones que cambian o pueden cambiar. Pero además de las situaciones de este tipo, de por sí cambiantes, hay otras “que, en su esencia, permanecen, aun cuando sus manifestaciones momentáneas varíen y aun cuando su poder dominante y embargador nos disfrace”, dice Jaspers; y agrega: “debo morir, debo sufrir, debo luchar, estoy sometido al azar, inevitablemente me enredo en la culpa”. A estas situaciones fundamentales e insuprimibles de nuestra existencia es a las que Jaspers llama “situaciones límites”.

Se trata entonces de situaciones insuperables, situaciones más allá de las cuales no se puede ir, situaciones que el hombre no puede cambiar porque son constitutivas de su existencia, es decir, son las propias de nuestro ser-hombres. En cuanto que tales situaciones *limitan* al hombre, le fijan ciertas fronteras más allá de las cuales no puede ir, puede decirse también que manifiesta la radical *finitud* del hombre. En la conciencia de las situaciones límites, o de la finitud del hombre, se encuentra el *tercer origen de la filosofía*.

Epicuro sostuvo que el origen de la filosofía reside “en la conciencia de la propia debilidad e impotencia” del hombre (lo que hemos llamado su finitud).

Enseñaba que hay dos ordenes de cosas y de situaciones: las *que dependen de nosotros*, y las *que no dependen de nosotros*. Por tanto, tratándose de cosas que no dependen de mí, sobre las cuales no tengo ninguna influencia, es insensato que me preocupe o impaciente. Lo único que depende de mí son mis pensamientos, mis opiniones, mis deseos, o, en una palabra, todo acto del espíritu; esto es lo único que puedo modificar, y el hombre lograra la felicidad en la medida en que se aplique solamente a este propósito.

El interés fundamental de la reflexión de Epicureto se centra en la conducta del hombre: problema del que se ocupa la *ética o moral*. Puede concluirse que la filosofía brota de 3 principales estados de ánimo (asombro, duda, y angustia o preocupación por la finitud o por lo que se debe hacer o no hacer) a cada uno de los cuales corresponde, por líneas generales, una disciplina filosófica: metafísica, gnoseología y ética, respectivamente.

Capitulo II

Cambio y permanencia

1. inmutabilidad

Devenir e

Lo que motivó a los griegos a filosofar fue el asombro, y ese asombro fue ante todo asombro por el *cambio*, es decir, por el hecho de que las cosas pasen del ser al no-ser y viceversa.

Heráclito afirma que el fundamento de todo esta en el cambio incesante; que el *ente deviene*, que todo se transforma, en un proceso de continuo nacimiento y destrucción al que nada escapa. Al contrario Parménides, enseña que el fundamento de todo es el ente inmutable, único y permanente; que el *ente "es"*, simplemente, sin cambio ni transformación ninguna.

2. Heráclito: el fuego

Heráclito vivió hacia comienzos del siglo V a. C. Expresó del modo más vigoroso, y con gran riqueza de metáforas, la idea de que la realidad no es sino devenir, incesante transformación: "todo fluye", "todo pasa y nada permanece", son frases que Platón atribuye a los heraclitianos. Heráclito se vale de numerosas imágenes, la mas famosa de las cuales compara la realidad con el curso de un río: "no podemos bañarnos dos veces en el mismo río", porque cuando regresamos a él sus aguas, continuamente renovadas, ya son otras, y hasta su lecho y sus riberas se han transformado, de manera que no hay identidad estricta entre el río del primer momento y el de nuestro regreso a él.

"Este mundo, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni ninguno de los hombres, sino que siempre fue, es y será fuego siempre vivo, que se enciende según medida y se apaga según medida".

Al llamar "cosmos" al mundo, los griegos, a través de su lengua, pensaban el mundo como una totalidad ordenada, armónica, hermosa. Las representaciones mítico-religiosas hablaban de un origen del mundo a partir del caos o "apertura" primordial que la divinidad o las divinidades ordenaban. En declarada oposición, Heráclito sostiene que el cosmos no es obra de los dioses, ni mucho menos, naturalmente, de los hombres; por el contrario, el mundo "siempre fue, es y será", es decir, es eterno, de duración infinita, desde siempre y para siempre, con lo cual Heráclito fue "el primero en presentar en Grecia un concepto de eternidad que es infinidad temporal del ser". El cosmos es además único: "el mismo para todos", y con esta idea de unicidad niega Heráclito la pluralidad de los mundos.

Pero, ¿en qué consiste el mundo, cual es su fundamento, lo que lo hace ser como es? Heráclito afirma que es "fuego siempre vivo". Respecto de esto caben 2 interpretaciones: en primer lugar se puede pensar que "fuego" designa el principio o fundamento de todas las cosas, como especie de "material" primordial del que todo esta hecho; en segundo lugar, puede pensarse que "fuego" sea una metáfora, una imagen del cambio incesante que domina toda la realidad, elegido como símbolo porque, entre todas las cosas y procesos que se nos ofrecen a la percepción, no hay ninguno donde el cambio se manifieste de manera tan patente como en el fuego.

El fuego bien pudo haber sido para Heráclito símbolo del cambio, y a la vez motor y sustancia del mismo. En cuanto al calificativo de “siempre vivo” que se le aplica al fuego, significa, no solo la eternidad del mundo sino también que esa “substancia” que es el fuego la piensa Heráclito como algo animado, quizás aun de índole psíquica; el fuego es un principio generador, autoformador y autoordenador, inmanente a todas las cosas.

3. Heráclito: el logos

El fuego, que es el mundo, se enciende y se apaga “según medida”. Esta expresión indica que el cambio de que se trata está sometido a un cierto ritmo alterno. Se encuentra, junto a la del fuego, la otra idea fundamental de Heráclito. Tanto como el cambio le preocupa a Heráclito la “medida” de ese cambio, la regla o norma a que ese devenir está sujeto. El cambio no es cambio puro, por así decirlo, sin orden ni concierto, sino un cambio que sigue ciertas pautas. Con lo cual aparece por primera vez el concepto de lo que luego se llamará *ley científica*, y que Heráclito denomina Dike (justicia) y *logos*.

Esa “ley” o norma la piensa Heráclito como ritmo u oscilación entre opuestos; y en otro de sus celebres fragmentos se lee que “la guerra de todas las cosas es padre, de todas las cosas es rey”. “Guerra” no es sino un nuevo nombre para el cambio. Heráclito la llama “padre” y “rey”, es decir, la considera aquello que genera, aquello de donde las cosas se originan, y a la vez lo que manda, gobierna o domina sobre ellas. Estos son los dos sentidos principales de la palabra “fundamento” o “principio”, porque el fundamento de todos los entes se lo piensa como aquel algo primordial de que todos provienen, del que dependen y por el que están dominados, pues les impone su ley.

La guerra supone siempre enemigos, contrarios, y según ya sabemos el cambio implica el par de opuestos ser y no-ser, como si fuesen contendientes o contrincantes. Porque toda cosa, en su incesante cambio, reúne en sí determinaciones opuestas, es y no es, es hecha y deshecha, destruida y rehecha.

“Es preciso saber que la guerra es común y la justicia discordia, y que todas las cosas ocurren según discordia y necesidad”

La guerra es “común” a todas las cosas, significa que constituye el principio universal que todo lo domina, pues “todas las cosas ocurren o se generan según la discordia”. La unidad de los contrarios la insinúa la frase de acuerdo con la cual “la justicia es discordia”, que a la vez insiste en que la “ley” es la lucha.

La “guerra” significa entonces una armonía: la que de una pluralidad de cosas y acontecimientos discordantes hace el cosmos, *único*, bello y ordenado, y que no es sino el mundo mismo como armonía que incesantemente se construye a sí mismo. A esta especie de ley que todo lo domina le da Heráclito, entre otros nombres, el de *logos*.

El *logos*, en efecto, la unidad de los contrarios, reúne todas las cosas, puesto que las armoniza y de la multiplicidad inagotable de ellas constituye o forma el mundo único. Y si se quiere ir más a fondo, podrá decirse que en definitiva aquello en que están propiamente reunidos los entes, en lo que todos coinciden o acuerdan, es en que *son*: lo que reúne es el *ser*. El *logos*, pues, entendido como el ser en tanto dador de unidad, es el fundamento de todo, que todo traspasa y domina.

4. Parménides: el ente y sus caracteres

Parménides nació, según se supone, hacia fines del siglo V a.C. Su teoría representa la antítesis de la de Heráclito.

Parménides es el primer filósofo que procede con total rigor racional, convencido de que únicamente con el pensamiento puede alcanzarse la verdad y de que todo lo que se aparte de aquel no puede ser sino error; solo lo pensado “es”, y, a la inversa, lo que es, responde rigurosamente al pensamiento.

“pues lo mismo es pensar y ser”

El pensar no puede ser sino pensar del ente: no hay posibilidad de alcanzar el ser sino mediante la razón. “La posibilidad de concebir algo es criterio y prueba de la realidad de lo que es concebido porque solamente lo real puede concebirse y lo irreal no puede concebirse. Con lo cual Parménides llega a pensar, no solo que pensar una cosa equivale a pensarla existente, sino también que la pensabilidad

de una cosa prueba su existencia; porque si solo lo real es pensable, lo pensado resulta necesariamente real”.

Parménides comienza por colocarse ante la alternativa mas alta que pueda uno enfrentar, ante las dos máximas posibilidades pensables: o hay algo, algo es, es decir, hay *ente* –o bien no hay *nada*.

La decisión consiste en esto: o es o no es.

O lo uno o lo otro, pero sin que quepa una tercera posibilidad. (principio de tercero excluido)

Ahora bien, es asimismo evidente que la segunda posibilidad enunciada – que no sea nada- es un absurdo; porque decir “no hay nada” es como afirmar que “lo que hay es la nada”, que “la nada es”, esto es claramente contradictorio, y por lo tanto debe rechazarse. (Principio de contradicción).

El ente es único, inmutable, inmóvil, inengendrado, imperecedero, intemporal e indivisible.

El ente es *único*. Porque si no, seria múltiple, o, habría dos entes. Si hubiese dos entes, tendría que haber una diferencia entre ambos, puesto que si no se diferenciaban en nada no serian dos, sino uno solo. Pero lo que se diferencia del ente, es lo que no es ente, esto es, el no-ente, la nada. Mas como la nada no es nada, resulta que no puede haber diferencia alguna y no puede haber en consecuencia sino un solo ente.

El ente es *inmutable*, es decir, no esta sometido al cambio, en ninguna de sus formas, porque cualquier tipo de cambio supondría que el ente se transformase en algo diferente; pero como lo diferente del ente es el no-ente, y el no-ente es la nada, y la nada no es nada, el ente no puede cambiar.

Para moverse, el ente necesitaría un espacio donde desplazarse. Este espacio o lugar debiera ser diferente del ente; pero como lo diferente del ente es el no-ente, la nada, no puede haber espacio ninguno donde el ente se mueva. El ente, pues, es *inmóvil*.

De la inmutabilidad resulta también que el ente carece de origen, que es *inengendrado*.

Si el ente hubiera tenido origen, hubiese tenido que ser engendrado o producido, o bien por lo que es, por el ente, lo cual es imposible, puesto que ya es; o bien por algo diferente del ente. Pero como lo diferente del ente es el no-ente, la nada, no hay nada que pueda haberlo originado; por consiguiente es *ingenerado*.

Y encarando la cuestión por otro lado, es preciso sostener que el ente nunca puede dejar de ser, que el ente es *imperecedero*: “así como es ingenerado es también imperecedero”. Porque si el ente se destruyese, si dejase de ser, entonces seria el no-ente, la nada; y como esto, según ya se sabe, es absurdo, es necesario eliminar la posibilidad de la desaparición del ente, tanto como la de su generación.

El ente es además *intemporal*. En tanto Heráclito pensaba la eternidad como infinita duración a través del tiempo, Parménides piensa la eternidad del ente como eternidad *supratemporal*, como constante presencia, como eterno presente, o quizás mas exactamente como in-temporalidad.

Decir “fue” o “será”, y, en general, hablar del tiempo, supone un proceso de devenir a través del cual el ente dura; pero el ente es pleno y completo, y por tanto no tiene sentido aplicarle determinaciones temporales: simplemente “es”, como constante presencia mas allá o independientemente de todo tiempo posible, en una especie de presente sin duración ninguna.

El ente, por ultimo, es *indivisible*. En el ente no hay “diferencias”, sino que es todo y simplemente ente, de modo perfectamente “continuo”, sin “interrupciones” entre algo que fuera menos y algo que fuera más. Y si no hay diferencias, no es posible dividirlo, puesto que toda división se la hace según partes diferentes.

5. Parménides: impugnación del mundo sensible.

Pero si el ente es uno, inmutable, inmóvil, etc., ¿qué pasa entonces con el mundo sensible, con las cosas que vemos, oímos y palpamos? Parménides no transige con nada de ello, puesto que se ha demostrado que solo el ente es.

Todas las cosas sensibles y sus propiedades todas no son mas que ilusión, vana apariencia, nada verdaderamente real, sino fantasmas verbales en los que solo pueden creer quienes, en lugar de marchar por el camino de la verdad, andan perdidos por el camino de la mera “opinión”.

Los hombres en general, apoyándose, no en el “pensar”, sino en la mera “opinión”, en lo que les “parece”, coinciden en creer en la realidad del mundo sensible, mundo de diversidad en que todo es y no es. Pero entonces carecen de saber firme, en el fondo son víctimas de la mas total ignorancia, y van arrastrados de un lado hacia otro, sin rumbo fijo, porque están perdidos, desde el momento en que para ellos “el ser y el no ser son lo mismo/ y no son lo mismo”. En efecto, “creen que lo que es puede cambiar y devenir lo que no era antes. Ser y no ser son lo mismo en cuanto que ambos se encuentran en todo hecho; y sin embargo es obvio que son opuestos y por tanto, en sentido más exacto, no son lo mismo”. A esos hombres Parménides los llama “bicéfalos” justamente porque unen ser y no ser, que son inconciliables.

Parménides enseña que el conocimiento sensible es falaz, que no es mas que pura “opinión” engañosa, ilusión, ignorancia en suma.

6. El descubrimiento de la razón

“Pero ¿Qué es este ente de que Parménides habla?”, Se figura que lo dicho no es mas que parte de lo que hay que decir. Es preciso afirmar de inmediato que tal planteo y tal pregunta son inadecuados; no debe buscarse nada “mas allá” de las palabras de Parménides.

Y la cuestión reside en que solo estas abstracciones pueden predicarse del ente, porque cualquier otra cosa que se dijera de el, significaría confundirlo con las cosas sensibles, de las que Parménides lo separa tajantemente. El ente de Parménides es justamente tal abstracción, este colmo de la abstracción, si se quiere decirlo así, y esto es lo que hay que esforzarse por comprender porque en ello reside la imperecedera gloria de este pensador.

Hegel enseña que con Parménides se inicia la filosofía en el sentido más propio de la palabra porque solo con Parménides el pensamiento se ciñe en lo ideal o racional.

En la medida en que descalifica el conocimiento sensible y se atiene única y exclusivamente a lo que enseña el pensar, la razón, puede decirse que Parménides es el primer *racionalista* de la historia. La reflexión de Parménides representa históricamente nada menos que el momento en que el hombre *descubre la razón*.

Afirmar que Parménides descubrió la razón, significa en este contexto dos cosas. De un lado, que fue el primero en darse cuenta que hay un conocimiento – el conocimiento racional- necesario y universal, a diferencia del conocimiento empírico o sensible, que es contingente y particular. De otro lado, significa que enuncio por primera vez los tres primeros principios ontológicos: el principio de identidad, el de contradicción y el de tercero excluido.

7. La ejemplaridad de Heráclito y Parménides

Se eligió a Heráclito y Parménides porque ilustran dos modos antitéticos de considerar el fundamento de los entes, porque representan dos posibilidades extremas de enfocar la realidad: o bien como algo dinámico, en continuo cambio, donde lo real es *devenir*, transformación incesante formación y desintegración irrestañable de todas las cosas, sin que nada permanezca inmutable – o bien como algo absolutamente estático, fijo, inmóvil, donde lo verdaderamente real es lo *permanente*, el ente que es presencia constante.

Cualquier otro modo de considerar la realidad no consistirá mas que en diferentes maneras de combinar aquellos dos puntos de vista opuestos.

8. Segunda caracterización de la filosofía: la filosofía como el saber mas profundo.

Una de las tareas de la filosofía es la que corresponde a la metafísica: buscar el fundamento ultimo de todos los entes, lo que a veces también se llama ente supremo.

La actitud metafísica puede describirse, desde este punto de vista, como una *inversión* de la actitud propia de la vida diaria. En efecto, no nos ocupamos de la totalidad del ente ni de su fundamento, sino de tales o cuales entes *determinados*.

Mientras el sentido común se atiene al aspecto inmediato que las cosas presentan, a su superficie, por así decirlo, la filosofía en cambio se ocupa del mundo, de la totalidad del ente, para verlo por su revez, si se nos permite la expresión; para buscar su fondo último, su fundamento.

Una segunda caracterización de la filosofía dice que la filosofía es el *saber mas profundo*, porque se dirige al "fondo" o fundamento del ente en totalidad, aquello sobre el cual este se apoya, y de lo que depende.

Todo tipo de saber científico tiene siempre un alcance limitado, en tanto que el alcance o radio de la filosofía es total, puesto que su tema es el fundamento de *todo* ente y sin el cual no habría ni entes físicos, ni económicos, ni psíquicos, y por tanto no habría ni física, ni economía, ni psicología, ni tampoco filosofía.

Capítulo III

Saber ingenuo y saber crítico

Hay dos clases de saber: el ingenuo (o vulgar o espontáneo) y el crítico (o reflexivo).

El saber ingenuo, común a todo hombre, es indispensable para la vida; la mayor parte de nuestros comportamientos ordinarios, se rige por él. Se constituye como un depósito de experiencias. Éste crece mediante una acumulación que es sedimentación; los conocimientos no se buscan de intento, sino que se reciben en la comprobación; carece de todo método encaminado a asegurar su validez, salvo el llamado "sentido común", criterio utilizable en la práctica.

En el saber ingenuo entra una cantidad enorme de conocimientos ciertos o de gran verosimilitud.

El saber crítico no es, como el ingenuo, una espontaneidad, sino una disciplina. Supone

criterios, métodos precisos; es consciente de sí; es arquitectural (por oposición al saber común que es sedimentario o de aluvión). El saber crítico no tolera desajustes o contradicciones entre sus partes, porque en cuanto consciente de sí, no puede pasar por alto la incongruencia, que revela deficiencia en una parte o en otra. En cambio, en el saber ingenuo son frecuentes las incongruencias y difícilmente se las advierte, porque el cuerpo total de ese saber nunca es examinado.

Mientras que el saber vulgar solo dispone de un criterio (el sentido común), el saber reflexivo se constituye todo él auxiliado por métodos de muy diversos géneros. La lógica viene a ser método general de este saber. El saber crítico se divide en saber científico y saber filosófico.

La continuidad del saber

El saber vulgar o espontáneo almacena una fabulosa cantidad de experiencia humana; su depósito por excelencia es el Diccionario, que registra, en la serie de las palabras del idioma, los conceptos más o menos nítidos forjados por el hombre. Pero desde cierto punto de vista es la recapitulación del saber humano, ya que cada palabra es expresión de un contenido de la experiencia. Los contenidos guardados en el Diccionario pertenecen al saber vulgar principalmente, pero de ningún modo únicamente, porque muchos logros del saber crítico se hallan también en él.

El primer escalón en el orden científico lo componen las ciencias de tipo descriptivo, definitorio y clasificatorio, que intentan una especie de inventario de la realidad natural; se ocupan ante todo de determinar con precisión los seres y cosas de la naturaleza, definiéndolos con rigor y disponiéndolos en grupos de generalidad cada vez más mayor, a partir de las especies. El escalón siguiente no estudia ya los objetos naturales plenos, sino que ahonda en ellos e investiga sus componentes, propiedades y funciones, en general y sin inmediata referencia a los seres o cosas particulares en que aparecen.

La continuidad del saber aparece sobre todo en la necesidad del tránsito de los problemas científicos a los filosóficos; todo saber científico remite a planteos filosóficos.

La marcha histórica del saber

La filosofía se ha adelantado al saber estrictamente científico. Ante los enigmas del mundo y de la vida humana, la mente elaboró interpretaciones de carácter crítico, cuando todavía no era posible un examen científico de los fenómenos.

El gran asunto de la especulación griega en la realidad natural, hasta que, con Sócrates, los problemas del hombre y de la razón pasan a ocupar el primer lugar; en la cumbre de la filosofía griega la reflexión tiende a comprender la totalidad en todos sus aspectos, y en su última fase predominan las concepciones místicas y una doctrina de la vida humana.

La característica del pensamiento medieval consiste en la subordinación al dogma religioso. A partir del Renacimiento se promueve un gran movimiento de libre investigación filosófica y científica. En el pensamiento Renacentista predominan la idea de la animación universal y el panteísmo. Bacon y Descartes señalan el pasaje a la madurez moderna, al plantear ambos con rigor el problema de los métodos para alcanzar el saber cierto, y al proponer el segundo una teoría del conocimiento y una metafísica acordes con las exigencias de la nueva conciencia filosófica. La época de la Ilustración se preocupa preferentemente por los problemas del hombre, con frecuencia en actitud militante; Kant levanta una poderosa construcción que es la cima del pensamiento de los tiempos modernos y que se convierte en supuesto y punto de arranque de casi todas las concepciones posteriores.

La filosofía en general

Entre los rasgos más comunes de la filosofía hallamos la aspiración a un saber último y total. La filosofía es saber, conocimiento alcanzado por la reflexión crítica; esto la distingue de la creencia religiosa, que se atiene a la revelación, a la tradición y a la autoridad, y cuyo máximo resorte es un sentimiento de reverencia, acatamiento y dependencia ante el principio divino.

Una radical problematización, un ponerlo todo en cuestión, es la condición primera del filosofar.

En la posición filosófica nada nos parece normal y justificado por el mero hecho de su existencia; lo ponemos todo en discusión porque todo se nos aparece de primera intención discutible y como tal lo mantenemos mientras no nos ofrezca sus razones o justificaciones.

Desde otro punto de vista se dice que la filosofía es saber sin supuestos, esto es: un saber que no reconoce ninguna presuposición, ninguna base admitida de antemano. Esto la distingue de la ciencia, en la cual se aceptan supuestos no comprobados.

El espacio y el tiempo han sido, sobre todo en el pensamiento moderno y contemporáneo, asunto de permanente indagación.

Algunas concepciones de la filosofía

La filosofía es esencialmente metafísica, es decir: averiguación del fondo último de las cosas, como ser o como sustancia.

La filosofía es una doctrina no metafísica del sujeto.

La filosofía es la ciencia de los principios. Esto es: ciencia del todo en sus bases y razones supremas.

La filosofía es enciclopedia científica y concepción del mundo.

La filosofía es doctrina de los valores.

La filosofía es doctrina del ser y del valer, esto es: metafísica y teoría de los valores.

Por mucha diversidad que comprobemos en las concepciones de la filosofía, se advierte que intervienen de continuo en ella dos motivos: el de cognoscibilidad de los asuntos y el de la importancia que a cada uno se le atribuye.

La admisión de la metafísica o su exclusión depende de que se considere cognoscible o incognoscible la realidad última.

Primacía del ser o del conocer

La noción de ser es más general que la de saber y la pone bajo sí, porque el saber es un modo de ser: el ser incluye ontológicamente al conocer; pero todo ser, para nosotros, se configura teóricamente, filosóficamente, mediante el conocer: el conocer envuelve gnoseológicamente al ser.

Ser y valer

El problema del ser ha ocupado el centro de la especulación filosófica. Lo más frecuente ha sido contraponer el ser a la realidad de la experiencia habitual, a la multiplicidad de los seres y las cosas perceptibles, a los fenómenos. La filosofía antigua tendía a incorporar implícitamente la noción de valor a la de ser, a concebir al ser como realidad absoluta y valiosa. En la filosofía contemporánea la nota de valer ha sido aislada.

La teoría del valor constituye una de las secciones más considerables y prometedoras de la meditación actual; como antes se dijo, la filosofía es, para ciertos pensadores recientes, metafísica y teoría de los valores, y aun teoría de los valores, únicamente, para otros.

Filosofía oriental y occidental

En los mayores sistemas filosóficos del Oriente, la filosofía es predominantemente metafísica, con un fuerte tinte religioso; se procura una comprensión intuitiva de la realidad absoluta y se aspira a la identificación o fusión del sujeto con esa realidad.

La filosofía del Occidente, por el contrario, mantiene la dualidad entre el todo y el sujeto que lo piensa, y concibe el esfuerzo filosófico como aclaración del universo, de la índole humana y de los fines de la vida.

Las clasificaciones de las ciencias

Tanto la ciencia como la filosofía son formas del saber, averiguaciones regidas por el supremo principio de la verdad.

Como saber último y hasta los límites de lo pensable, la filosofía examina obligatoriamente todo saber y se examina a sí misma. Entre los rasgos que distinguen a la filosofía de las ciencias se halla éste: que cada ciencia trata de sus objetos, pero no de ella misma.

Una división muy general de las ciencias es la que se hace entre ciencias ideales y reales; abarcan las primeras las matemáticas y las segundas el saber de los distintos órdenes de la realidad, es decir de lo existente en el tiempo: lo físico, lo biológico, lo humano en todos sus aspectos.

La lógica

La lógica es la ciencia de los pensamientos en cuanto tales. La lógica considera los pensamientos sin atender a sus contenidos, en general y como meras formas. La lógica fundamental es la pura o formal; a continuación de ella se desarrolla la lógica aplicada, especial o metodológica, que estudia los grandes métodos utilizados en la matemática, la ciencia natural y las ciencias del espíritu.

La lógica considera los pensamientos como esencias u objetos ideales.

El fundador de la lógica es Aristóteles, quien por primera vez la organizó en cuerpo de doctrina. La lógica formal es la doctrina del pensamiento en general, no el estudio de los recursos adecuados para obtener verdades nuevas en los distintos órdenes del saber.

A veces se reúne la lógica con la teoría del conocimiento, bajo el título de doctrina de la ciencia o doctrina del saber.

Teoría del conocimiento o gnoseología

Mientras que la lógica indaga los pensamientos en general, esto es en sus elementos formales, la teoría del conocimiento estudia la relación que ocurre entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido por él. Tanto la lógica, como la gnoseología tratan pues del saber, pero de modo muy diverso: la primera abstrayendo de él los puros elementos de forma y sin referencia al sujeto ni al

objeto; la segunda, procurando aclarar precisamente la especial conexión entre ambos que llega a originar en el sujeto el conocimiento del objeto.

Nace la moderna teoría del conocimiento, en la cual es tan considerable la parte de los empiristas como la de los racionalistas. A fines del siglo XVIII, alcanza la teoría del conocimiento una de sus cumbres con Kant.

La metafísica

El acceso a la realidad última, asunto de la metafísica, se supone posible de diferentes modos: mediante el examen racional, lógico; por una especial intuición intelectual; por una intuición no racional.

La metafísica occidental nace como la averiguación del ser o sustancia de las cosas, mediante especulación racional.

La filosofía moderna en sentido riguroso nace con Descartes, para quien la realidad consta de dos sustancias: la espiritual (las almas), definida por el pensamiento, y la extensa o corporal, cuyo atributo esencial es la especialidad.

La ética

La ética investiga la vida moral, los problemas de la voluntad y las conducta humanas, y en especial la relación de cada hombre con sus semejantes.

El hombre se convirtió, para Sócrates, en la cuestión principal, y la clarificación de los conceptos morales fue su tema predilecto.

La estética

La estética estudia las cuestiones filosóficas que suscitan las artes, tanto desde el punto de vista de la creación como desde el de la contemplación y el goce.

La teoría de los valores o axiología

Los valores son las instancias de pura validez o dignidad que aparecen en los modos del ser, en los actos del hombre y sus creaciones, lo que determina que tal realidad sea o no valiosa, tal acto bueno o malo, tal institución útil o nociva.

La filosofía de la religión

La especulación filosófica sobre la religión, en la edad moderna, se presenta primero como una reflexión en torno de la creencia cristiana que se prolonga en los círculos confesionales.

Antropología filosófica

La comprensión del hombre (origen, esencia, destino) ha sido de continuo capital preocupación filosófica.

La antropología filosófica de nuestros días no entiende desmentir los resultados de la biología, pero sostiene que lo meramente biológico es incapaz de dar cuenta cumplidamente de lo humano. En cierta manera, antropología filosófica y teoría de la cultura son inseparables. Pero no ha de olvidarse que toda apreciación del hombre y de la cultura debe tener en consideración aquellos motivos, principios o valores que polarizan y condicionan, en su aspecto más elevado, la conducta y las realizaciones humanas: los motivos lógicos, éticos, estéticos, etc.

Filosofía del derecho, del estado, de la sociedad y del lenguaje

La filosofía del derecho y del Estado viene a componer unidad: se cultiva, ante todo como filosofía política, en la Antigüedad. En la Edad Moderna aparece durante el Renacimiento un género especial, el de las utopías, descripciones de imaginarias sociedades perfectas y felices; pero la típica y común doctrina moderna para lo jurídico-estatal y aun para lo social, que se desenvuelve a par con la concreta vida histórica, es la del llamado derecho natural, cuyo flujo resulta decisivo para la paulatina constitución del estado moderno.

La preocupación filosófico-lingüística se manifiesta en la Antigüedad, en las tentativas de hallar el común estatuto lógico del lenguaje.

Derecho, estado, sociedad, lenguaje, etc., son hechos culturales, y en cuanto tales entran en la teoría de la cultura.

La filosofía de la historia y la filosofía de la cultura

La filosofía de la historia nace en cierto modo cuando se pone en cuestión el destino del hombre colectivo (San Agustín).

Las grandes filosofías de la historia de inspiración no teológica suelen ver la finalidad o el sentido del curso histórico en la humanización o sublimación del hombre y en la conquista de la libertad.

La filosofía de la cultura, cuando se organice y madure, probablemente pondrá bajo sí todas las parciales filosofías de los distintos recintos culturales, aunque dejando fuera la pura indagación de los valores, y también la filosofía de los históricos, en cuanto reflexión sobre la dinámica y metas últimas del acontecer cultural.

La filosofía como crítica universal y saber sin supuestos

1. El saber vulgar

La palabra “saber” tiene sentido muy amplio, equivale a toda forma de conocimiento y se opone, por tanto, a “ignorancia”. Pero hay diversos tipos o especies de saber, que fundamentalmente se reducen a dos: el ingenuo o vulgar y el crítico. En la realidad de la vida humana concreta se encuentran íntimamente ligados y sus límites son fluctuantes.

El *saber vulgar* o ingenuo es *espontáneo*: se va acumulando sin que nos proponamos deliberada y conscientemente adquirirlo; se lo va logrando a lo largo de la experiencia diaria (por Ej.: el saber que tenemos acerca del interruptor de la luz). Se trata entonces del saber que proviene de nuestro contacto cotidiano y corriente con las cosas y con las personas, el que nos transmite el medio natural.

La primera característica del saber ingenuo, pues, es su espontaneidad, el hecho de que se constituya en nosotros sin que tengamos el propósito deliberado de lograrlo.

En segundo lugar, se trata de un saber *socialmente determinado*; se lo comparte en tanto se forma parte de una comunidad dada y por el solo hecho de pertenecer a ella.

En la medida en que en cada circunstancia social ese saber tiene cierta estructura y contenidos comunes, suele hablarse de “sentido común”: el común denominador de los conocimientos, valoraciones y costumbres propios de una sociedad determinada (así nos dice el sentido común que el negro es propio del duelo, pero hay sociedades donde el luto se expresa con el color blanco).

El saber ingenuo es *subjetivo*, porque no está determinado esencialmente por lo que las cosas u objetos son en sí mismo, sino por la vida emocional del sujeto. Por ello este saber difiere de un individuo a otro, de un grupo social a otro, de país a país, de época a época, sin posibilidad de acuerdo, a no ser por azar.

Si se observa se notará una cuarta característica: su *asistematicidad*. Porque el saber vulgar se va constituyendo sin más orden que el azar de la vida de cada uno o de la colectividad; se va acumulando.

2. El saber crítico

“Crítica” equivale a “examen” o “análisis” de algo; y luego, como resultado de ese análisis, “valoración” de lo analizado, valoración que tanto podrá ser positiva como negativa.

Mientras que el saber ingenuo es espontáneo, en el saber crítico domina el esfuerzo: el esfuerzo para colocarse en la actitud crítica. Es obvio que nadie se vuelve matemático ni médico espontáneamente.

Para alcanzar la actitud crítica es preciso aplicarse, esforzarse: deliberadamente, conscientemente, hay que tomar la decisión de asumir tal postura y ser capaz de mantenerla.

Es característica esencial del saber crítico estar precedido por un *método*, vale decir, por un procedimiento convenientemente elaborado, para llegar al conocimiento, un conjunto de reglas que establecen la manera legítima de lograrlo.

Mientras que en el saber vulgar la mayoría de las afirmaciones se establecen porque sí, o, al menos, sin que se sepa el por qué, el saber crítico, en

cambio, solo puede admitir algo cuando esta *fundamentado*, exige que se aduzcan los fundamentos o razones de cada afirmación (principio de razón).

En el saber crítico predomina siempre la organización, la ordenación, y su articulación resulta de relaciones estrictamente lógicas, no provenientes del azar; en una palabra es *sistemático*, lógicamente organizado. La organización lógica hace que el saber crítico no pueda soportar las contradicciones; y si estas surgen, son indicio de algún error y obligan de inmediato a la revisión para tratar eliminarlas; la contradicción implica que el saber no ha logrado todavía constituirse como verdaderamente crítico.

La crítica, es decir, el análisis, examen y valoración, opera de manera de evitar la intromisión de todo factor subjetivo; en el saber crítico domina la exigencia simplemente teórica, el puro saber y su fundamentación, y aspira a ser universalmente válido: pretende lograr la más rigurosa *objetividad*, porque lo que busca es saber como son realmente las cosas, que se revelen tal como son en sí mismas, y no meramente como nos parecen que son.

El saber crítico solo se da en ciertos momentos de nuestra vida.

Tampoco es un saber compartido por todos los miembros de una sociedad o épocas determinadas, sino solo por aquellos miembros del grupo que se dedican a la actividad crítica, solo en los momentos en que se encuentren en la actitud crítica, porque en la vida diaria se comportan tan espontáneamente como los demás.

El saber crítico suele contradecir al sentido común.

Dentro del saber crítico se distinguen la ciencia y la filosofía. Hay tres tipos de ciencias: las formales, como la matemática y la lógica; y las reales, fácticas o ciencias de la realidad, que a su vez se subdividen en ciencias naturales –que pueden ser descriptivas o explicativas- y las ciencias del espíritu (también llamadas ciencias sociales) como la historia, la economía, etc.

	Formales	descriptivas
Ciencias	Naturales	
Saber	Reales	explicativas
Crítico	Del espíritu	
Filosofía		

3. La ciencia, saber con supuestos

La expresión “saber crítico”, entonces, abarca tanto la ciencia como la filosofía; ambas se mueven en la crítica como en su “medio” natural.

Si bien la actitud científica es actitud crítica, su crítica tiene siempre alcance *limitado*, y ello en dos sentidos. De un lado, porque la ciencia es siempre ciencia particular, se ocupa tan solo de un determinado sector de entes, de una zona del ente bien delimitada. La segunda limitación: dado que la ciencia se ocupa solamente de un determinado sector de entes, y no de la totalidad, no puede preguntarlo todo, no puede cuestionarlo todo, y por lo tanto siempre tendrá que partir de, y apoyarse en, supuestos: *la ciencia es un saber con supuestos* que simplemente admite.

4. La pregunta de Leibniz

La filosofía, en efecto, pregunta: “¿por qué hay ente, y no más bien nada?”. Esta pregunta es, en cierto sentido, tan vieja como la filosofía misma, puesto que es la pregunta por el fundamento, la pregunta fundamental de la metafísica; pero formulada explícitamente, aparece por primera vez en los *Principios de la naturaleza y de la gracia* de Leibniz.

En tal sentido, la “naturalidad” es la peor enemiga del pensamiento en general, y del pensamiento filosófico en particular. Porque el pensamiento llevado hasta sus últimas consecuencias, es decir, la filosofía, exige *dar razón de todo*; este es el “gran principio” de que habla Leibniz, el principio de razón suficiente: no

hay nada sin razón, todo tiene su fundamento, su porqué. Y habiendo egresado entonces de la actitud natural e ingresado en la actitud filosófica, lo que se exige es no aceptar nada porque sí, sino pedir en cada caso la razón, el fundamento, y el fundamento de todo en general, porque la filosofía es búsqueda del fundamento último de todo absolutamente.

Ahora bien, el primer problema es este: ¿por qué hay ente, y no mas bien nada? Parece algo obvio, es un hecho bien sabido por todos, que hay algo, que hay cosas, que hay ente; en cuanto hecho, se trata de algo perfectamente seguro. Pero en lugar de quedar atentos al hecho bruto, que es lo “natural”, lo propio de la actitud filosófica consiste en intentar ir mas allá y preguntar. Leibniz dice: “la nada es mas simple y fácil que algo” –justamente porque la nada es la pura simplicidad, la pura... nada, que por ser nada ni siquiera debiera plantear problema alguno, como en cambio lo hace el ente; si en vez de ente no hubiese nada, ni siquiera habría preguntas.

5. La filosofía como análisis de lo obvio

“¿Por qué hay en general ente y no mas bien nada?”; será fácil ver que se está preguntando precisamente por aquello en que menos se hubiese pensado jamás en la “actitud natural”, en la actitud de la vida diaria. Pues con aquella pregunta de Leibniz se *pregunta* justamente *por lo mas obvio*, por lo mas familiar de todo, por lo que parece mas comprensible de suyo: que haya ente y no nada.

La filosofía es el análisis de lo obvio, frase de **Whitehead**.

Hegel expresa la misma idea cuando en varias ocasiones repite que lo “corrientemente sabido” no es por ello solo “conocido”. Lo cual ocurre en especial con los conceptos ontológicos fundamentales, que Hegel llama “determinaciones del pensamiento”, y que a cada instante surgen en nuestro vocabulario cotidiano.

6. El movimiento. Las aporías de Zenón

Entre las cosas más “sabidas”, es decir, las mas “obvias”, se encuentra el movimiento, que constituye además uno de los supuestos de la ciencia física.

Contra los adversarios de Parménides, un discípulo suyo, **Zenón** de Elea, escribió una obra polémica destinada a mostrar que era la tesis opuesta a la de Parménides la que necesariamente conducía a lo absurdo, es decir, la tesis según la cual el ente es múltiple, engendrado, perecedero, etc., es lógicamente insostenible, y que por tanto el movimiento, en especial, no es sino una apariencia y no conviene al ente, es decir, a lo que es. Lo demuestra Zenón mediante una serie de célebres argumentos, llamados aporías (dificultades).

La primera es la de la dicotomía (o sea, la división en dos). La dicotomía demuestra que el movimiento no es posible para la razón; supóngase que lo es, y entonces se tropezara con una nueva dificultad, la que plantea el segundo argumento, el Aquiles. Imaginemos, razonaba Zenón, una carrera entre Aquiles, el más veloz de los héroes que sitiaban a Troya, y una tortuga, que pasa por ser uno de los animales más lentos. Pues bien, si se le concede una ventaja a la tortuga, ocurrirá que Aquiles jamás podrá alcanzarla. La tortuga partirá del punto B situado a 100 m del punto A, de donde sale Aquiles. Supongamos también que la velocidad de Aquiles es 100 veces mayor que la de la tortuga. Ahora bien, para llegar al punto B, Aquiles necesitara un cierto tiempo t , pero durante ese tiempo la tortuga se habrá movido, aunque a una velocidad 100 veces menor, recorriendo entonces un segmento 100 veces menor, es decir 1 metro, el segmento BC; la ventaja de la tortuga sobre Aquiles es entonces de 1m. Para recorrer el segmento BC, Aquiles tara un tiempo t' ; durante el cual la tortuga habrá avanzado 1cm, aventajándolo por el segmento CD. Y durante el tiempo t'' , durante el cual Aquiles recorre CD, la tortuga habrá recorrido una décima de mm, encontrándose en E. Se comprende que este proceso continuara indefinidamente, de modo tal que la distancia que separa a la tortuga de Aquiles se ira reduciendo siempre más, pero sin que nunca desaparezca por completo; siempre habrá un segmento, por más pequeño que sea, que la tortuga llevará de ventaja a Aquiles y este jamás lograra alcanzarla. O formulando la aporía en términos más sencillos: cuando Aquiles llega al punto en que se encontraba la tortuga, esta se encuentra ya en otro; y cuando llega a este, en otro diferente..., y así al infinito.

7. Significado de las aporías

Se cuenta que un excéntrico filósofo, **Antístenes** de Atenas, el cínico, oyendo estas razones, se puso a caminar alrededor de Zenón, para mostrar, tal como suele decirse, que “el movimiento se demuestra andando”. Solo que, si se quiere respetar eso que se llama pensamiento, hay que desconfiar, no de las aporías de Zenón, sino de las frases hechas. En filosofía, hemos dicho, lo “natural” no debe admitirse sin más ni más, sino tratar de pensarlo, de penetrar en su significado. Y en este sentido, lo único que Antístenes consiguió demostrar es que no había entendido cuál era el problema que Zenón planteaba.

En efecto, Zenón no negaba que se viese el movimiento, ni que se observase el hecho de que el corredor más ligero alcance al más lento; de todo esto tenemos percepción, conocimiento sensible, y quien negase tales cosas, no estaría en su sano juicio. Lo que Zenón sostenía era que el movimiento no se lo puede comprender racionalmente, que el movimiento es irracional; y por tanto, de acuerdo con su maestro Parménides, para el cual solo “es” lo que el pensamiento racional sostiene, el movimiento es irreal, una ilusión.

La argumentación de Zenón se refiere a la naturaleza del espacio y del tiempo, y dice que no hay sino dos posibilidades: o bien son un continuo (son divisibles al infinito), o bien son discretos, discontinuos, esto es, constituido por partes indivisibles.

Lo que aquí nos interesaba era tan sólo mostrar cómo algo tan “sencillo” y tan “natural” como el movimiento encierra graves dificultades que a primera vista jamás se hubiera sospechado.

8. San Agustín y el tiempo

San Agustín nos dice, en un Capítulo del libro XI de las Confesiones, que el tiempo se articula de modo triple, que tiene tres “dimensiones” –que Agustín llama “diferencias”–: presente, pasado y futuro.

El hombre, que pre-ontológicamente, pre-filosóficamente, entiende el tiempo, sin embargo no puede explicarlo, no puede definirlo, no puede expresarlo en conceptos. Cuenta con él, se refiere a él, en una palabra, “sabe”, en el modo ingenuo y corriente del saber, de que se trata; pero cuando intenta traducir en conceptos y palabras tal “saber”, no puede hacerlo. Esta comprensión pre-filosófica le basta para vivir, sin duda alguna: “si nadie me lo pregunta, yo lo sé para entenderlo”; pero en cuanto quiero llevar tal saber al campo conceptual, me encuentro con que no puedo hacerlo: “si quiero explicarlo a quien me lo pregunte, no lo sé para explicarlo”.

A pesar de nuestra ignorancia, entonces, sabemos al menos que hay tres tiempos, o que el tiempo tiene tres dimensiones o “diferencias”, como dice San Agustín, que son pasado, presente y futuro. Y además sabemos que esas diferencias no están vacías, por así decirlo, sino siempre llenas de algo, de lo que acontece en ellas; no hay un pasado en abstracto, sino el pasado de algo, o algo que pasó; ni hay un futuro en abstracto, sino el futuro de algo, porque futuro quiere decir que algo sobrevendrá; ni hay por último un puro presente, sino cosas presentes, ahora existentes.

Como dice San Agustín, el presente, “para que sea tiempo, es preciso que deje de ser presente y se convierta en pasado”. De otro modo, “si siempre fuera presente y no se mudara a ser pasado, ya no sería tiempo, sino eternidad”. Para que el presente llegue a ser presente tiene que haber sido antes no presente, tiene que ser, no presente, sino ser un “será”, un futuro, porque si no, una vez más, sería presente eterno, eternidad. Nos encontramos, pues, con una clara contradicción: ni el pasado ni el futuro son, por definición; y en cuanto al presente, consiste en dejar de ser y en venir a ser. El presente “es” en su dependencia de dos “cosas” que “no son”. Por tanto, parece que tampoco el tiempo es. Con este análisis, el tiempo se nos ha pulverizado.

9. Ciencia y filosofía

Basarse en supuestos es, pues, el modo de ser característico de la ciencia. Y el conjunto de supuestos sobre que la ciencia reposa se manifiesta en el hecho de que la ciencia nunca puede hablar de sí misma.

Cada ciencia está constituida por un repertorio de lo que Heidegger llama “conceptos fundamentales”, conceptos que constituyen su fondo, su fundamento.

La pregunta por la ciencia es una pregunta filosófica, y su formulación significa la entrada en una zona diferente de aquella que le es propia al científico; significa la entrada en el dominio filosófico, en el cual no rigen ya los medios y recursos de la ciencia, sino otro tipo de exigencias y formas de "razonamiento".

Una disciplina se constituye como ciencia cuando establece convenientemente su sistema de "conceptos fundamentales" que acotan o delimitan su campo propio, su objeto de estudio. A partir de ese momento reina perfecta unanimidad sobre las verdades científicas, sobre los contenidos de la ciencia de que se trate.

10. La filosofía como crítica universal y saber sin supuestos

Si tales "conceptos fundamentales" no son temas de la ciencia, sino que constituyen sus bases, fundamentos o "supuestos", los examina, en cambio, la filosofía. La filosofía, pues, **intenta ser un saber sin supuestos**. El proceso de crítica universal en que la filosofía consiste significa entonces retrotraer el saber y, en general, todas las cosas, a sus fundamentos: solo si estos resultan firmes, el saber queda justificado, y en caso contrario, si los fundamentos no son suficientemente sólidos, habrán de ser eliminados o reemplazados por otros que lo sean.

Parece ser componente esencial de la actitud filosófica la *tentativa* de constituirse como saber sin supuestos, es decir, como saber donde nada se acepte porque sí, sino donde todo quede fundamentado.

Capítulo IV

Transformaciones internas de las polis

Las transformaciones económicas, políticas y sociales que determinaron los progresos de la era homérica, así como la gran superioridad que alcanzaron los griegos sobre sus vecinos, tuvieron por causa fundamental el empleo del hierro de los yacimientos.

En la polis la metalurgia y la producción de armas, naves, herramientas e instrumentos técnicos se adelantaron a la génesis del pensamiento científico y a la concepción racionalista y naturalista del cosmos. Técnica y cultura, economía monetaria e instituciones jurídicas se gestaron en el ámbito urbano. El contorno rural permanecería dominado por la economía doméstica de autoabastecimiento, en base a la crianza del ganado, la agricultura, la apicultura y la caza; sus escasos intercambios se efectuaban por medio del trueque o de cabezas vacunas como medidas de los valores.

La propiedad privada familiar y el matrimonio monogámico avanzaron y se consolidaron en tiempos homéricos. Sin desaparecer los vínculos de consanguinidad de la arcaica comunidad primitiva, se constituyó en base a los jefes de las deformadas *Gens*, una clase de poderosos terratenientes esclavistas, como cabezas de múltiples unidades autónomas de economía doméstica.

El traspaso del poder de los *anktes* (o aristocracia gentilicia) al rey solo fue posible dentro de la polis y con su vigoroso desarrollo. Los noveles ciudadanos se enajenaban al Estado y sostenían al rey, mientras que los antiguos jefes gentilicios se resistían a renunciar o delegar el poder que gozaban hasta entonces. Los pequeños agricultores, cazadores, pastores y pescadores del contorno rural dependían económica y socialmente de los anaktes, pero en el distrito urbano los productores independientes y los comerciantes constituían la fuerza de sustentación de la monarquía.

La superioridad de las polis griegas sobre cuantos agrupamientos sociales existieron hasta entonces derivó del alto grado de desarrollo que imprimieron al proceso latente en la antigüedad: por un lado, la disolución de la comunidad primitiva y el debilitamiento de los vínculos de consanguinidad y, por otro lado, el avance de la propiedad privada doméstica, esclavista y patriarcal, y de la economía mercantil, en base al revolucionario empleo del hierro. Sin el hierro y sin el trabajo del esclavo resultan inconcebibles no solamente la política y la estructura jurídica de las polis, sino también la filosofía y la ciencia que ellas acunaron.

Las ciencias desinteresadas se descubrieron en los lugares donde los hombres comenzaron a tener ocio.

Una de las contradicciones sobre las cuales se erigió la sociedad dividida en clases: el trabajo intelectual se separó del trabajo manual y lo despreció, el conocimiento tomó alas con la explotación del hombre por el hombre.

La aristocracia de la inteligencia salió a luz cuando la aristocracia de la sangre se trasmutó en aristocracia de la propiedad y del dinero.

Tierras y esclavos se acumularon en manos de una casta privilegiada. Y así, al asociarse el florecer de la filosofía y de la ciencia con la atroz esclavitud y el brutal despojo, se cumplió la ley histórica de la sociedad clasista: lo vil alterna con lo sublime, lo degradante engendra lo elevado, las cadenas de la esclavitud, también enajenada a los ídolos mentales de una comunidad escindida, a buscar su libertad abstracta en el pensamiento formal.

PITÁGORAS

Nace 570 AC en la isla de Samos, recibió influencia intelectual de la escuela de Mileto, tuvo formación científica en Egipto. Iniciado en los misterios órficos, es muy religioso. En el 530 se exilia al tomar el poder Polícrates, y se establece en la Magna Grecia (Italia del sur). Nunca escribió nada, por practicar los dogmas de la sociedad religiosa a la que pertenecía. Muere en el 490.

Escuela de la Magna Grecia

Pitágoras pertenece a la generación que sigue a Tales y a Anaximandro. Es más joven que Anaxímenes, cuyo pensamiento conoce y retoma.

Pitágoras es un espíritu universal; es un hombre religioso incluso místico, los misterios órficos lo marcan profundamente. Dotado para la reflexión científica, los egipcios le otorgan ciertos conocimientos empíricos relativos a los campos de la aritmética, la geometría y la astronomía. Los físicos de Mileto le transmiten el interrogante que los obsesiona. ¿De qué está hecho el mundo?

Pitágoras ha recibido las tres formas de genio: místico, científico y filosófico. Por medio de su genio Pitágoras detecta ciertas correspondencias aritméticas entre las armonías geométricas, musicales y celestes, en las que se expresa un aspecto del orden del mundo, y de todo esto concluye que los NÚMEROS se hallan en todas partes, y que lo son todo. A la pregunta heredada de los milesios él va a responder que el mundo está hecho de NÚMEROS, los números son el ARJÉ porque todas las cosas sensibles son mensurables, reductibles a un número, el número es lo que determina la materia al cuantificarla. Formulara que el mundo no es un apeiron, algo indefinido, sino que es un COSMOS, un todo armonioso, ordenado y bello.

Pitágoras es el creador de la aritmética, de la acústica y de la armonía de los músicos. En el campo de la aritmética, le debemos las tablas de multiplicación, así como el sistema decimal; la representación de los números en el espacio: la unidad es el punto; el número dos, la línea; el tres, la superficie; y el cuatro, el volumen...

En geometría, fue ordenando el arte de los agrimensores y nació otra disciplina racional, demostrativa.

En el campo de la acústica, observo que la altura de un sonido depende de la longitud de la cuerda de la lira que se hace vibrar. Lo esencial es que los intervalos musicales entre las notas de una lira pueden ser expresados numéricamente.

A la conclusión que va a llegar es a que si la música que es algo abstracto puede ser pensada numéricamente, toda la realidad y el mundo también puede ser pensado y expresado numéricamente.

El cosmos se halla sometido a las reglas eternas de los números.

SÓCRATES

1. El momento histórico.

Sócrates nació en Atenas en el 470/69 al 399 AC; época más espléndida en la historia de su ciudad natal, y de toda la antigua Grecia, el llamado siglo de Pericles, político que convirtió a Atenas en centro de un gran Imperio que impulsó su cultura.

Sócrates pudo ser testigo presencial del proceso de expansión política y cultural de Atenas al término de las guerras médicas; pero también pudo ser testigo de la decadencia de Atenas y del paso de la supremacía griega a manos de los espartanos.

Las diversas contingencias sociales y políticas de la época pueden sintetizarse diciendo que, en primer lugar, y gracias a Pericles, se produce el ascenso de todos los ciudadanos al poder (régimen democrático). Se trataba de una democracia directa. En segundo lugar, esa democracia deriva hacia la demagogia en algunos casos, o hacia la tiranía en otros.

2. Los Sofistas

Al hablar de los primeros filósofos griegos pudo observarse que éstos pensadores se ocupaban en lo fundamental con el problema de determinar cuál es la realidad de las cosas, se ocupaban sobre todo por los problemas relativos a la "naturaleza" o al "mundo", y no propiamente por el hombre como tal; por ello suele denominarse *cosmológico* ese primer periodo de la filosofía griega durante el cual predominan los problemas relativos al "cosmos". Pero con el avance del siglo V toman mayor relieve las cuestiones referentes al hombre, a su conducta y al Estado: así se habla de un período *antropológico*, y cuyas figuras principales son los sofistas y Sócrates.

La participación de los ciudadanos en el gobierno llega en esta época a su máximo desarrollo; el número de intervinientes crece cada vez más, y estos recién llegados a la política buscan, por una parte, información que los capacite para enfrentarse con los problemas de que ahora tendrán que ocuparse, una especie de "educación superior". Por otra parte, necesitan también un instrumento con el que persuadir a quienes los escuchen: el arte de la retórica u oratoria.

Los encargados de satisfacer los requerimientos de la época son unos personajes que se conocen con el nombre de *sofistas*. Estos eran maestros ambulantes que iban de ciudad en ciudad enseñando, y que cobraban por sus lecciones, y en algunos casos sumas elevadas.

La mayor parte de los sofistas no fueron más que simples preceptores o profesores; hubo algunos que alcanzaron verdadera jerarquía de filósofos: sobre todo dos: Protágoras y Gorgias.

Protágoras: "el hombre es la medida de todas las cosas". Con este principio quedaba eliminada toda validez objetiva, sea en la esfera del conocimiento, sea en la de la conducta; todo es relativo al sujeto: una cosa será verdadera, justa, buena o bella para quien le parezca serlo, y será falsa, injusta, mala o fea para quien no le parezca (subjetivismo).

Protágoras enseñaba el arte de discutir con habilidad tanto a favor como en contra de cualquier tesis.

Gorgias fue otro sofista de auténtico nivel filosófico. Su pensamiento lo resumió en tres principios concatenados entre sí: "1. nada existe; 2, si algo existiese, el hombre no lo podría conocer; 3. si se lo pudiese conocer, ese conocimiento sería inexplicable e incommunicable a los demás". Era, por tanto, un filósofo nihilista, escéptico y relativista.

El relativismo fue el supuesto común de la mayoría de los sofistas. El principio del *homo mensura* y el nihilismo de Gorgias revelan la crisis que caracteriza la segunda mitad del siglo V, una crisis de las convicciones básicas sobre las que el griego había vivido hasta entonces: se trata de la conmoción de todo su sistema de creencias, de los fundamentos mismos de su existencia, o, como también puede decirse, de la "moralidad" hasta entonces vigente. "Crisis" significa que una determinada tabla de valores deja de tener vigencia, y que una sociedad o época histórica permanecen indecisas o fluctuantes sin prestar adhesión a la vieja tabla y sin encontrar tampoco otra que la remplace.

Hasta entonces, nadie en Grecia había pensado que en materia moral o jurídica pudiese haber ningún tipo de relativismos; había dominado una moral y un derecho considerados eternamente objetivos y que nadie discutía. Pero la circunstancia de que se trate tales temas, es índice de que en esta época tiene lugar una profunda crisis.

Para **Trasímaco** la justicia no es más que el interés del más fuerte, el provecho o conveniencia del que está en el poder (doctrina inmoralista).

3. La figura de Sócrates

Como suele suceder en momentos de crisis, apareció el hombre capaz de desenmascarar la debilidad esencial del punto de vista sofístico, una personalidad destinada a fundar una moral rigurosamente objetiva, un personaje llamado a mostrar que el relativismo de los sofistas no era ni con mucho tan coherente ni sostenible como a primera vista podía parecer. Este personaje fue Sócrates.

Sócrates representa la reacción contra el relativismo y subjetivismo sofísticos. En una época en que todos creen saberlo todo, o poder enseñarlo todo y discutirlo todo, en pro o en contra indistintamente, sin importarles la verdad o justicia de lo que dicen, Sócrates proclama su propia ignorancia.

Un amigo de Sócrates, Querefonte, fue una vez al oráculo del dios Apolo a preguntar quien era el más sabio, y el oráculo le respondió que el más sabio de todos los hombres era Sócrates.

Para aclarar las palabras del oráculo, Sócrates no encuentra mejor camino que emprender una especie de pesquisa entre sus conciudadanos; se propone interrogar a todos aquellos que pasan por ser sabios y confrontar así con los hechos la afirmación del dios y comprobar entonces si los demás saben más que él o no, y en que sentido. Empieza por interrogar a los políticos, y los interroga ante todo sobre algo que debiera saber muy bien: ¿qué es la justicia?; Sometidos al interrogatorio, pronto resulta que le responden mal, o que no saben en absoluto la respuesta. Luego interroga a los poetas, y observa que en sus poemas suelen decir cosas maravillosas, muy profundas y hermosas; pero que, sin embargo, son incapaces de dar razón de lo que dicen, ni pueden tampoco aclarar por qué lo dicen. Por último, Sócrates, interroga a los artesanos, y descubre que estos sí tienen un saber positivo: saben fabricar cosas útiles, y además saben dar razón de cada una de las operaciones que realizan. Lo malo es que, por conocer todo lo referente a su oficio, creen saber también de las cosas que no son su especialidad.

Al final de esta larga pesquisa comprende por fin Sócrates la verdad profunda de la declaración del dios: los demás *creen saber*, cuando *en realidad no saben* ni tienen conciencia de esa ignorancia, mientras que él, Sócrates, posee *esta conciencia de su ignorancia* que a los demás les falta. Sócrates puede afirmar con plena conciencia: “Solo sé que no se nada”, y en esto consiste toda su sabiduría y su única superioridad sobre los demás.

De esta forma Sócrates descubre los límites de todo conocimiento humano, piensa a fondo esta radical situación de finitud que caracteriza al hombre; este solo llega a la conciencia adecuada de su humanidad, de aquello en que reside su esencia, cuando toma conciencia de lo poco que sabe.

Sócrates es sabio: porque no pretende, ingenuamente, como los demás, saber lo que no sabe.

4. La misión de Sócrates

El resultado del interrogatorio practicado sobre aquellos atenienses que pasaban por sabios le revela a Sócrates cual debe ser la tarea de su propia vida, la de Sócrates. Si su “sabiduría” se ha revelado mediante el examen practicado entre sus conciudadanos y en tanto los examinaba, ello significa que solo es sabio cumpliendo esta tarea. Por tanto, que el dios lo llame sabio equivale a señalarle su misión, equivale a exhortarlo a que siga interrogando a sus conciudadanos.

Su misión será la de recordarles a los hombres el carácter precario de todo saber humano y librarlos de la ilusión de ese falso saber, la de llevarlos a tomar conciencia de los límites de la naturaleza humana.

Convencido de su misión, Sócrates persigue sin cesar a sus conciudadanos, y los interroga constantemente para saber si llevan una vida noble y justa, o no, Y exigiéndoles las razones en que se fundan para obrar tal como lo hacen, y comprobar así si se trata de verdaderas razones, o solo de razones aparentes. Tal actitud, y las críticas constantes a que sometía las ideas y las personas de su tiempo, puede, por lo menos en buena medida, explicar el odio que

sobre si se atrajo y la acusación de “corromper e introducir nuevos dioses”, acusación que lo llevo a la muerte.

Puede hablarse del carácter *problematicista de su filosofar*: su “enseñanza” no consistía en transmitir conocimientos, sino tratar de que sus interlocutores tomaran *conciencia de los problemas*, que se percatasen este hecho sorprendente y primordial de que hay problemas, y sobre todo problemas éticos, problemas referidos a la conducta, problemas existenciales.

5. Primer momento del método socrático: la refutación

Sócrates filosofa conversando con los demás, mediante el dialogo como especial organización de preguntas y respuestas convenientemente orientadas, y en el que consiste el método socrático.

Una característica general del método, o, mejor, sobre el tono general del mismo, que es al propio tiempo rasgo distintivo de la personalidad de Sócrates es: la ironía.

En Sócrates se trata de su especial actitud frente al interrogado: disimulando hábilmente la propia superioridad, manifiesta éste su falta de conocimiento acerca de tal o cual tema, y finge estar convencido del saber del otro, con objeto de que le comunique ese supuesto saber; para terminar, según se verá, obligándolo intelectualmente a que reconozca su propia ignorancia.

Ahora bien, el método propiamente dicho tiene dos momentos: el primero que es un momento negativo, se llama refutación; y el segundo, positivo, que es la mayéutica.

La refutación consiste en mostrar al interrogado, mediante una serie de hábiles preguntas, que las opiniones que cree verdaderas son, en realidad, falsas, contradictorias, incapaces de resistir el examen de la razón.

6. La refutación como catarsis

A pesar del “humor” con que la lleva a cabo Sócrates, hombre que conoce todas las debilidades humanas y las comprende, la refutación es actividad perfectamente seria. Mas aun, se trata de una *actividad*, no solo lógica o gnoseológica, sino primordialmente *moral*. Pues la meta que la refutación persigue es la purificación o purga que libra al alma de las ideas o nociones erróneas. Para Sócrates la ignorancia y el error equivalen al vicio, a la maldad; solo se puede ser malo por ignorancia, porque quien conoce el bien no puede sino obrar bien. Por tanto, quitarle a alguien las ideas erróneas equivale a una especie de purificación moral.

Quien tiene el alma llena de errores, quien tiene su espíritu contaminado por nociones falsas, no esta en condiciones de admitir el verdadero conocimiento; para poder asimilar adecuadamente la verdad, es preciso que previamente se le hayan quitado los errores, que se haya liberado, purificado o purgado el alma, que se le haya sometido pues a la “catarsis”.

La refutación hace, pues, que el refutado se llene de vergüenza por si falso saber y reconozca los limites de si mismo. Solo merced a este proceso catártico puede colocarse al hombre en el camino que lo conduzca al verdadero conocimiento: tan solo el reconocimiento de la propia ignorancia puede constituir el principio o punto de partida del saber realmente valido.

Sócrates busca: la eliminación de todo saber que no este fundamentado. Por este lado, su método se orienta, pues, hacia la *eliminación de los supuestos*. A su juicio nada puede tener valor si resulta incapaz de sostener la crítica.

7. Segundo momento del método socrático: la mayéutica

Sócrates lo llama mayéutica, que significa el arte de partear, de ayudar a dar a luz. Advierte que el mismo también se ocupa del arte obstétrico; solo que su arte se aplica a los hombres y no a las mujeres, y se relaciona con sus almas y no con sus cuerpos.

Insiste Sócrates de continuo en que toda su labor consiste en ayudar o guiar al discípulo, y no en transmitirle información. Por eso el procedimiento que utiliza no es el de la disertación, el de la conferencia, el del manual, sino sencillamente el dialogo.

La verdadera “ciencia”, entonces, el conocimiento en el sentido superior de la palabra, es el saber que cada uno encuentra por si mismo; de manera tal que al maestro no le corresponde otra tarea sino la de servir de guía al discípulo.

Así como la refutación ha liberado el alma de todos los falsos conocimientos, la mayéutica trata de que el propio interrogado, guiado por Sócrates, encuentre la respuesta.

8. La anamnesis: pasaje a Platón

Sócrates sostiene que el interrogado no hace sino encontrar en si mismo, en las profundidades de su espíritu, conocimientos que ya poseía sin saberlo.

La explicación “mitológica” que Platón da de la cuestión se encuentra en la doctrina de la pre-existencia del alma. Esta ha contemplado en el mas allá el saber que al olvidado al encarnar en un cuerpo, pero que justamente “recuerda” gracias a la mayéutica: “conocer” y “aprender” son así “recuerdo”, anamnesis o “reminiscencia”.

Capitulo V

El mundo de las ideas

Platón

1. La obra de Platón y su influencia

Platón nació en Atenas en 429 ó 427, y murió en 348 ó 347 a.C. Después de dedicarse a la poesía, pronto se consagro a los estudios filosóficos.

Platón no fue solo filósofico, o, mejor porque lo fue de modo tan inminente, su poderosa personalidad abarca todos los intereses humanos. Fue uno de los mas grandes artistas de la palabra, un genio literario con el que muy pocos pueden compararse.

Se ha dicho que la grandeza del arte griego reside en haber sabido armonizar de manera perfecta la claridad, la racionalidad y la seriedad, por un lado, con la imaginación, la pasión y el brillo, por el otro. Platón es el artista griego por excelencia. Es incomparablemente mas “actual” que la mayoría de los autores contemporáneos, si denominamos “actual”, no a quien simplemente mantiene su existencia biológica, sino a quien tiene algo que decir y enseñar en nuestro tiempo.

En esta historia nuestra, Platón es factor esencial, tan esencial que puede decirse que si no hubiese existido, seriamos muy diferentes de lo que efectivamente somos.

2. Planteo del problema

Como su maestro Sócrates, Platón esta persuadido de que el verdadero saber no puede referirse a lo que cambia, sino a algo permanente; no a lo múltiple, sino a lo uno. Pero Sócrates no se preocupo por aclarar convenientemente la naturaleza del concepto, su status ontologico; y por otra parte, limitó su examen al campo de los conceptos morales, de modo que no llego a encerrar el problema en toda su universalidad. Platón se propondrá completar estas dos lagunas: precisar, de un lado, la índole o modo de ser de los conceptos –que llamara ideas-, e investigar, de otro lado, todo su dominio: no solo los conceptos éticos, sino también los matemático, los metafísicos, etc.

Hay un saber que lleva impropriamente este nombre, y es el que se alcanza por medio de los sentidos, el llamado conocimiento sensible; no debiéramos llamarlo “conocimiento”, sino meramente opinión, porque es siempre vacilante, confuso, contradictorio: el remo fuera del agua nos parece recto, hundido en ella se nos muestra quebrado.

El verdadero conocimiento deberá ser de especie totalmente diferente del que proporcionan los sentidos; no vacilante y contradictorio, sino constante, riguroso y permanente.

Platón busca lo inmutable y absoluto, lo verdaderamente real, única manera, a su juicio, de hacer posible la ciencia y la moral,

3. El modo de ser de lo sensible, y el de las ideas. Los dos mundos

Como lo permanente e inmutable no se encuentra en el mundo de lo sensible, Platón postula otro mundo, el mundo de las “ideas” o mundo inteligible, del que el mundo sensible no es mas que una copia o imitación.

La palabra “idea”, en Platón, alude, no al aspecto sensible, sino al aspecto intelectual o conceptual con que algo se presenta; por ejemplo una silla, no en el aspecto de si es cómoda o incomoda, roja o verde, sino al aspecto de ser “silla”. No es nada que se vea con ningún sentido, sino solamente con la inteligencia.

En general, las cosas sensibles no son plenamente, sino que constituyen una mezcla de ser y no-ser.

Las cosas iguales se las conoce mediante los sentidos (por ello cosas de este genero se las llama cosas sensibles), en tanto que la igualdad se la conoce mediante la razón, mediante la inteligencia (por ello de la igualdad, de la belleza, de la justicia, etc, se dice que son entes inteligibles).

Pero si bien cosas sensibles e ideas representan dos ordenes diferentes del ser, con todo hay entre ambos una relación, que Platón dice es una relación de semejanza o copia o imitación; relación que, al ver las cosas iguales permite pensar en la igualdad.

4. El conocimiento a priori

Lo que primordialmente interesa es la afirmación de tal tipo de conocimiento independiente del conocimiento sensible, lo que se llama conocimiento a priori.

Conocimiento a priori quiere decir conocimiento –no “anterior” temporalmente, sino- independiente de la experiencia; no que se lo haya obtenido sin experiencia, sino un conocimiento tal que, cuando se lo piensa con claridad, nos damos cuenta de que la experiencia no puede jamás cambiarlo, ni tampoco fundamentarlo, porque lo que afirma vale con independencia de lo que la experiencia diga. Conocimiento de este tipo es, por ej: la afirmación “dos mas dos es igual a cuatro”; lo hemos aprendido con ayuda de la experiencia, pero esa experiencia no ha sido mas que una ayuda para pensar algo que no es nada empírico . Todo conocimiento empírico es particular y contingente, es decir, se limita a un numero dado de casos, y siempre dice meramente que algo es así, tiene que ser así y no puede ser de otra manera.

El conocimiento a priori no se refiere a los hechos, no es un conocimiento de hecho, contingente, sino de derecho, necesario,. La diferencia entre conocimiento empírico y conocimiento a priori es una diferencia, entonces, que se refiere al valor del conocimiento.

5. Los dos mundos; doxa y epistémé

Según Platón, entonces, resulta haber dos mundos o dos ordenes del ser: el mundo sensible, de un lado, el mundo de las ideas o mundo inteligible, del otro; y consiguientemente hay dos modos principales de conocimiento: la doxa u opinión y la epistémé, el conocimiento propiamente dicho o “ciencia”.

El mundo sensible no es para él pura nada, sino que tiene un ser intermedio, imperfecto, pero de todos modos, algo de ser: no es el verdadero ser, inmutable, permanente, que corresponde a las ideas, sino que se trata de una mezcla de ser y no-ser, y por eso todo allí es imperfecto y esta sometido al devenir; y lo que tiene de ser, lo tiene en la medida que copia o imita a las ideas.

Las ideas son “trascendentes” respecto del mundo sensible, es decir, que constituyen una realidad que esta mas allá de este.

<i>Ideas</i>	<i>Cosas sensibles</i>
Unicas (una sola idea de belleza, una sola idea de igualdad, etc)	Multiples (muchas cosas bellas, etc)
Inmutables (no devienen)	Mutables (devienen)
Idénticas a si mismas	Contradictorias
Necesarias y universales	Contingentes y particulares
Modelos	Copias, imitaciones
Perfectas	Imperfectas

6. Grados del ser y del conocer

Es necesario precisar las subdivisiones de ambos mundos y sus respectivos modos de conocimientos. Ello lo realiza Platón en la República valiéndose de un segmento, en lo que se conoce como ejemplo o paradigma de la línea, un diagrama o esquema con que se representan las distintas zonas o grados del ser, desde la nada hasta el ser en toda su plenitud, y, paralelamente, los grados del saber, desde la ignorancia hasta el conocimiento absoluto.

CE mayor que AC para simbolizar el mayor grado de ser (o realidad) y de verdad que tiene el mundo inteligible respecto del sensible (o visible). La horizontal que pasa por C, que señala la separación entre los dos mundos. A la izquierda del segmento AE se indicaran los distintos grados de la realidad; a la derecha, los grados del saber. Por debajo del punto A se encontrara, de un lado, la nada, el no-ente, y del otro, la ignorancia mas absoluta. Por encima de E se colocara aquella idea que, según Platón, es la idea suprema, la Idea del Bien.

Los dos segmentos principales, AC y CE, corresponden, según se ha dicho, a los dos mundos: AC representa el dominio de lo que Platón llama “lo visible”, y también “lo opinable”, el mundo del devenir o mundo de la opinión (doxa). En el mundo en que se mueve todo saber vulgar y el único mundo que conocen los que Platón llama “amantes de las apariencias” (filodoxos).

En cambio CE representa el mundo inteligible, la verdadera realidad, los entes que son sin devenir ni cambio ninguno; se lo conoce mediante la epistémé, “ciencia” o conocimiento propiamente dicho. Es el mundo que conocen los verdaderos “amantes de la sabiduría” (filósofos).

7. El mundo de la doxa

El segmento AB corresponde a los entes cuyo ser es el mas débil posible: entes como las sombras, las imágenes que se proyectan en los espejos o en cualquier otra superficie parecida, los sueños. El estado de espíritu correspondiente lo llama Platón *eikasía* (imaginación o conjetura).

En la medida en que en estos casos tomásemos la sombra, la imagen o el sueño por la realidad, nos encontraríamos en un estado de eikasía. Un notable ejemplo se lo encuentra en el cine; porque lo que allí se nos ofrece no son sino sombras proyectadas sobre la pantalla, pero sombras que, en la medida en que la película nos interesa, nos hacen reír o llorar como si se tratase de la vida real.

La justicia es una idea que, como tal, estaría colocada en el segmento DE de nuestro esquema. Todo sistema jurídico o sistema de gobierno sería un tipo de cosa sensible que no podría realizar, sino de manera imperfecta, la idea de justicia, porque lo perfecto es siempre solo la idea, y sus manifestaciones o copias sensibles suponen necesariamente una degradación o deformación de la misma.

Conviene entender rectamente a Platón y su “condena del arte”, y no caer en las deformaciones fáciles de que su doctrina ha sido víctima. En primer lugar, lo anterior no representa mas que un aspecto de la teoría platónica general del arte, su crítica al arte imitativo y los peligros de este. Pero en otros lugares de su obra se encuentra una versión mucho mas “positiva”, por así decirlo.

“Su idea general del arte puede expresarse de la siguiente manera: la función propia del arte consiste en colocar ante el alma imágenes de lo que es intrínsecamente grande o hermoso, y ayudar así al alma a reconocer lo grande o hermosos en la vida real; cuando el arte hace equivocar a la gente haciendo que tomen por mas que apariencia lo que solo es apariencia, no cumple su debida función”; de esta manera Platón subordina el arte a la moral.

El segmento BC se refiere a las cosas sensibles propiamente dichas. Como las casas, los caballos, las montañas; el estado del espíritu mediante el cual las captamos se llama *pístis* (“creencia”).

En el campo ético, las pístis consiste en creencias morales correctas acerca de lo que debe hacerse, pero que no están acompañada de conocimiento (epistémé). En la medida en que están ligadas a casos particulares, y el que las

posee, es incapaz de “dar razón” de ellas, son imperfectas, inseguras y vacilantes, como toda cosa sensible.

8. El mundo inteligible

Con esto pasamos por encima de la horizontal C, y penetramos en el mundo inteligible –paso que representa, en la alegoría de la caverna, las salida del prisionero fuera de ese antro, es decir, la salida del mundo de las apariencias, para penetrar en la zona del verdadero ser.

El segmento CD se refiere a las ideas matemáticas; y, podría agregarse, a los conceptos fundamentales de todas las ciencias particulares. El modo típico de conocer estos entes se llama **dianoia** (entendimiento).

La primera característica de la dianoia consiste en que se vale de diagramas o dibujos como representaciones imperfectas de los entes a que se refiere, que son objetos del pensamiento puro.

Este paso de lo sensible a lo inteligible se da en todas las ciencias, el estudio de las ciencias nos obliga a abandonar el puro testimonio de los sentidos y a confiar mas bien en el pensamiento.

La segunda característica de la dianoia es la de ser un conocimiento hipotético, un conocimiento que parte de “hipótesis”. Se trata, entonces, de los supuestos propios de toda ciencia: la aritmética, por ejemplo, parte de la afirmación del número. La deficiencia o imperfección de la dianoia reside entonces en que admite su punto de partida como si fuese algo independiente o autosuficiente, puesto que no da razón en él: la hipótesis no necesita que se la fundamente, aunque en ello no consiste la tarea de la matemática, ni de la ciencia en general. Por el contrario, en esta faena de la filosofía o “dialéctica”, como la llama Platón. Con lo cual se pasa al segmento DE.

El conocimiento filosófico es aquel en el cual se da razón de cada idea hasta llegar a un principio que sea efectivamente autosuficiente, anhipotético. Si viésemos el mundo de las ideas completo, y tal como es, veríamos un cosmos, una totalidad ordenada, especie de organismo donde las ideas están conectadas entre si formando una estructura armónica; organismo que culmina en una idea suprema, la Idea del Bien, de la que todo lo demás depende, siendo ella absolutamente independiente, principio incondicionado.

Este modo de conocimiento, que Platón llama **noésis** (“inteligencia”) se caracteriza en primer lugar por ser puramente intelectual, sin ningún elemento sensible, imágenes o ejemplos, como en el caso de la dianoia: es conocimiento de puras ideas donde todo queda perfectamente comprendido.

En segundo lugar, es un conocimiento absoluto, no-hipotético, porque cada idea se ofrecerá dentro de una serie o escala, relacionada con las ideas superiores y con las inferiores, y de modo tal que la totalidad misma este unificada por el principio supremo, que es la idea del bien. Conocimiento y Ente, es la Idea del Bien, que por lo tanto es la causa suprema y ultima del universo.

Resulta entonces que ciencia y filosofía (dialéctica) difieren en que el hombre de ciencia va de la hipótesis a las consecuencias que de ella se desprenden, en tanto que el filósofo parte de la hipótesis en busca de un principio no-hipotético.

9. La dialéctica (sinónimo de filosofía)

El método de la **noésis** es la dialéctica. Ésta es, en el lenguaje corriente de la época, simplemente el dialogo, el discurso razonado, significa en la Republica el arte de la conversación que tiene por meta dar razón de alguna idea, buscando el principio de que depende.

En la dialéctica resaltara el momento de la división, o bien el de la combinación o sinopsis, la dialéctica descendente o la ascendente.

Arte---productivo

Adquisitivo---intercambio

Captura-----seres

inanimados

Seres vivos-----animales

Terrestres

Animales

Acuáticos

(pesca) ----incruenta

cruenta----de

arriba hacia abajo

de

abajo hacia arriba

Un ejemplo simplificado: pescar con caña es un arte, pero hay dos formas de arte: productivo, cuando de lo que se trata es de fabricar algo nuevo, o adquisitivo, cuando el arte consiste en lograr algo que ya existe; ejemplo de lo primero, fabricar sillas, esta claro que la pesca pertenece al segundo grupo. A su vez hay dos formas de arte adquisitivo: uno que consigue su objeto mediante intercambio, otro por medio de su captura. Esta captura, a su vez, puede ser de dos formas distintas: o bien aplicarse a seres inanimados, o a seres animados, tal como en nuestro caso. Pero a los animales se los puede dividir en terrestres o acuáticos, y el arte de apoderarse de estos últimos es lo que se llama pesca. La pesca puede practicarse de dos modos: sea sin herir al pez, sea hiriéndolo. Y por ultimo la pesca cruenta o vulnerable puede efectuarse hiriendo al animal de arriba hacia abajo, por medio de un arpón, o hiriéndolo de abajo hacia arriba, y este es el caso de la pesca con caña.

Es el arte adquisitivo, mediante captura, de animales acuáticos, en forma cruenta e hiriendo al animal de abajo hacia arriba.

Este esquema proporciona una imagen de las relaciones entre las ideas. Cuyo vértice esta ocupado por la idea suprema, la Idea del Bien; esta entonces fundamenta todas las demás y les da sentido, y a su luz tan solo se llega al conocimiento perfecto: un conocimiento (nóesis) para el cual el mundo inteligible se ofrece como gradación de ideas, relacionada con las que le son superiores y con las inferiores, constituyendo un cosmos, una totalidad orgánica fundamentada y unificada por el Bien (por conocer tal totalidad el dialéctico o filosofo es "sinóptico").

10. La Idea del Bien

Hemos dicho que la Idea del Bien es la idea suprema, la "Idea de las Ideas"; Platón se refiere a ellas en la Republica, y comienza por advertir que, justo por tratarse de la idea suprema, es muy difícil alcanzarla y hablar de ella tal como es en si misma, por ello propone, no tratar del Bien en si mismo, sino comparándolo con el sol.

No basta con el "ojo" del alma y las cosas inteligibles o ideas, sino que es preciso además un principio que a las ideas las haga aptas para ser captadas, que las haga cognoscibles, esto es justamente lo que hace el Bien: es lo que otorga inteligibilidad a las ideas (fundamento gnoseológico).

El Bien hace ser las ideas (fundamento ontológico).

La idea del Bien, en una palabra, constituye lo absoluto.

Heidegger traduce la palabra [bien] por "lo que hace apto para" algo, y, en efecto, *la idea del bien es lo que hace a las demás ideas aptas para ser y para ser conocidas o inteligidas.*

Además del sentido ontológico y del gnoseológico, hay otro significado mas en la Idea del Bien. Se dice que algo es "bueno" cuando es útil "para" algo, cuando es apto "para" algo, y en este caso se piensa en un fin u objetivo hacia lo cual algo tiende o aspira. Pues bien, en tanto idea suprema, el Bien es en esta perspectiva el fin ultimo, aquello hacia lo cual todo se dirige, la meta suprema (fundamento teleológico).

11. La relación entre los dos mundos

Platón sugiere que ideas y cosas sensibles constituyen dos mundos aislados, y así interpreto la cuestión Aristóteles, quien vio entre ambos mundos una profunda separación. Pero que estén separados no significa que no haya relación entre uno y otro; hemos dicho, precisamente, que las cosas sensibles tienen su sentido, su explicación, su razón de ser y existir, en la idea; entre ambos mundos se da, pues, cierta correspondencia. El mundo inteligible representa el modelo (paradigma) del sensible.

12. La alegoría de la caverna

Platón se vale de una alegoría para dar forma plástica a las teorías que se acaban de esbozar, y al mismo tiempo para expresar “dramáticamente” la condición y el destino del hombre. Se trata de la alegoría de la caverna.

Supongamos la ladera de una montaña, sobre la cual se abre la entrada de una caverna. Dentro de la misma hay hombres que están sentados y encadenados, de tal manera que se ven obligados a mirar solamente la pared que tiene a su frente, al fondo de la caverna. A sus espaldas, y hacia arriba, subiendo la pendiente de la caverna, hay una especie de tapia o paredilla, detrás de la cual corre un camino por el que marchan hombres llevando sobre sus cabezas objetos artificiales que sobresalen por encima de la tapia. Todavía más atrás, y más arriba, hay una hoguera, que lanza su luz sobre estos objetos, los cuales a su vez proyectan sus sombras sobre la pared del fondo de la caverna y a la cual miran los prisioneros. Aun más arriba se termina por salir al mundo exterior, donde están los árboles, los animales, los cuerpos celestes y en definitiva el sol.

La caverna representa nuestro mundo, el mundo sensible; y el exterior de la caverna representa el mundo real, es decir, el mundo de las ideas, cuya forma más alta, el Bien, está simbolizado por el sol.

El mundo sensible resulta ser un mundo de sombras, de apariencias.

Los hombres que viven en la caverna son, según Platón, prisioneros; y tal idea de que el alma del hombre está como prisionera en este mundo, Platón la toma del orfismo.

Todo esto apunta hacia lo que podría llamarse la “religiosidad” o el misticismo de Platón, rasgo muy característico en su pensamiento.

Si se quiere interpretar el sentido de esta vida en la caverna de manera más “neutral”, digamos, podría enfocarse el asunto de la siguiente manera: los prisioneros de la caverna (nosotros mismos), no tenemos libertad ni verdadero conocimiento. El hombre, en primera instancia, está confinado al conocimiento sensible, y en tal sentido somos “prisioneros de las apariencias”, de los fenómenos, de los que solo el conocimiento propiamente dicho, es decir, en definitiva, la filosofía, nos puede liberar. Como el “drama” de la alegoría consiste en “liberar” al prisionero para llevarlo hacia lo alto y terminar por sacarlo de la caverna, la ficción narra el proceso de des-animalización del hombre, el proceso de su humanización o educación hasta llegar a su realización plena.

La alegoría tiene tres partes: I. La primera describe la caverna, los prisioneros y la vida que estos llevan; II. La segunda nos habla de la liberación y ascenso de un prisionero; III. La tercera, de su regreso al antro.

13. La vida en la caverna

La alegoría pretende ante todo representar simbólicamente nuestra naturaleza, nuestro ser-hombres, según que esta naturaleza nuestra se encuentre en estado de plenitud o no.

La situación en que se encuentran los prisioneros es la situación con que comienza nuestra humana existencia: comenzamos estando como “dormidos”, es decir, “olvidados”, de lo que en realidad somos.

En primera instancia, y ante todo, vivimos en el anonimato, en el olvido de nosotros mismos, porque en nuestra vida diaria somos, no nosotros mismos como auténticas personalidades libres, sino que nos encontramos sometidos al poder de un tirano impersonal, que en términos sociológicos puede denominarse “la gente”, y que en términos filosóficos llama Heidegger el “se” o el “uno”. En la mayor parte de nuestros actos no nos comportamos como personas autónomas que libremente deciden hacer esto o lo otro, sino que hacemos lo que “la gente” hace; compramos un aparato de televisión, o nos cortamos el pelo de cierta manera, porque “la

gente” ve televisión, porque “se” usa tal corte de cabellos; y esa tiranía o dominación impide entonces que llevemos una existencia autentica, nos impide descubrirnos en lo que nosotros mismos somos, y oculta nuestra verdadera realidad con la especie de mascara que nos impone.

Primer momento de la alegoría, diremos entonces que los prisioneros se encuentran en el estado de espíritu que se llamo **eikasía** o imaginación, que es el inferior en la escala del “saber”.

14. La liberación del prisionero

La segunda parte de la alegoría va a narrar la liberación de un prisionero y su ascenso fuera de la caverna; ello acontece en cuatro momentos.

- En primer lugar, la liberación misma. Se trata de librar al prisionero de su ignorancia, de su falta de pensamiento; y ello va a acontecer como proceso de “formación” o cultura, como aprendizaje del pensar.

Se encuentra en un estado de completa perturbación o confusión. Y es que, precisamente, cuando comienza la educación, la reflexión filosófica, cuando el hombre empieza a salir de la tiranía de “la gente”.

De manera semejante, muchas afirmaciones de la ciencia y de la filosofía resultan extrañas y sorprendentes para el “sentido común”.

Al prisionero se lo arrastra fuera de la caverna. Aquí comienza un proceso de adaptación a las nuevas circunstancias, de que se ocupa el segundo momento de esta segunda parte de la alegoría.

- El prisionero se va adaptando gradualmente ala nueva situación. Es un proceso gradual , y Platón habla simbólicamente de los pasos que deberá seguir: primero aprenderá a discernir las sombras de las cosas exteriores de la caverna, luego sus imágenes reflejadas, mas tarde las cosas mismas, mas tarde los cuerpos celestes de noche, luego de día y finalmente el sol.

Esta es una de las enseñanzas de la alegoría: la necesidad de proceder gradualmente en el orden de la educación.

- En el tercer momento, el liberado descubre en el sol la causa suprema.

El sol es la causa de todas las cosas del mundo exterior, y a la vez, indirectamente, de las del mundo interior a la caverna, y lo que las gobierna. El sol representa la idea suprema, la idea del bien.

- En el cuarto momento, el liberado recuerda la caverna y la vida que allí llevaba.

Recuerda su vida anterior y siente alegría por haberla dejado. Experimenta cierto desdén y compasión por sus compañeros que aun viven en las sombras; porque el “saber” que allí se tiene no es verdadero saber, sino el grado inferior de la opinión (doxa), a saber, la imaginación o conjetura (eikasía).

15. La misión del filosofo

Pero cuando el filosofo ha alcanzado el conocimiento supremo, no le es lícito quedarse allí, habitando fuera de la caverna. Debe regresar al antro, donde están sus amigos, sus antiguos compañeros, sus semejantes. El filosofo tiene una misión que cumplir con los demás seres humanos (una misión educativa: la de conducirlos también a ellos hacia la verdad, tarea que corresponde a la misión que Sócrates consideraba que el dios le había confiado.

De modo que la tercera parte de la alegoría narra el regreso del liberado a la gruta.

De manera que esta situación tiene dos caras, por así decirlo: los hombres corrientes pueden burlarse de cierta torpeza del filosofo o de los científicos en la vida diaria, pero muchos mas motivos tendrían los filósofos u hombres de ciencias para burlarse de aquellos que intentan ocuparse de cuestiones filosóficas o científicas sin estar convenientemente preparados para ello.

16. El estado perfecto es una idea

La alegoría de la caverna concluye señalando la inadaptación del filosofo al mundo de las sombras.

En los estados tales como de hecho existen, el filósofo no encuentra lugar adecuado, está alienado. El filósofo no puede realizar su vida propia en el Estado; por ello Sócrates debió morir. Solamente en un Estado perfecto se suprimiría toda alineación y el hombre podría realizarse en la plenitud de sus posibilidades. Pero Platón señala que tal Estado perfecto no es más que un ideal irrealizable, porque perfectas son solo las ideas, y todo lo sensible está irremisiblemente sujeto a la corrupción.

Los mitos del alma

El alma es algo casi divino y que existía antes del preciso instante en que nos convertimos en hombres.

Las almas constituyen un tiro alado en el cual un auriga conduce los caballos. Los caballos de las almas divinas son robustos y obedientes; en cuanto al tronco alado de las almas humanas, está formado por dos animales: uno es bueno y obediente, mientras que el otro es arisco; por eso es tarea dura dirigir tal yunta. Las almas inmortales siguen el cortejo de Zeus y contemplan las "realidades que están fuera del cielo"; allí se encuentra el patrimonio del verdadero saber.

Las otras almas se esfuerzan por seguir a las almas de los dioses en su cortejo, ellas están trabadas porque los caballos difícilmente les obedecen, hasta que la fatiga las vence y se alejan sin haber sido iniciadas en la contemplación de la realidad. Desde entonces solo la opinión se convierte en su alimento. Cuando las almas que no alcanzaron a ver las verdaderas realidades se tornan pesadas, pierden sus alas y caen sobre la tierra para alojarse en el cuerpo de un hombre.

Ahora comprendemos el sentido de la teoría del conocimiento que este mito ilustra en la medida en que se vincula con la teoría de las ideas y la mayéutica socrática. "La inteligencia del hombre debe ejercerse según la Idea; ha de ir de una multiplicidad de sensaciones hacia una unidad cuya ensambladura es acto de reflexión". Ese acto consiste en recordar los objetos que nuestra alma vio en otro tiempo, cuando integraba el cortejo de los dioses.

La naturaleza del alma. Vimos ya que el Fedro compara el alma con un carro alado que comprende el cochero y dos caballos. El primero de esos caballos es blanco con ojos negros; es bello y fuerte, prefiere la prudencia y la moderación; amigo de la opinión verdadera, no necesita el látigo para ser conducido. Por el contrario, el otro animal es negro y con ojos grises, de mala estampa, partidario de la desmesura y de la vanidad; para dirigirlo el cochero debe castigarlo con un látigo de puntas de acero. Así el alma del hombre es conducida por el caballo blanco que la lleva hacia el camino del equilibrio, de la mesura y de la verdad, y arrastrada por el caballo indócil que simboliza las pasiones humanas, fuentes de la injusticia y el desorden.

La alma humana no es simple; Platón distingue tres partes en el alma: las dos primeras son mortales y solo la tercera inmortal.

La primera parte del alma es la concupiscencia, de ella dependen los apetitos inferiores: el hambre, la sed, el deseo sexual; esta localizada en el bajo vientre y su principio es la sinrazón y el deseo. Su virtud es la templanza.

El corazón es la segunda parte del alma mortal; de él nacen las pasiones; tiene su sede en el diafragma; su principio es la ira y su virtud el coraje.

El espíritu es la única parte inmortal del alma; está situado en la cabeza; su principio es la razón y su virtud es la prudencia.

La virtud que en el individuo asegura su justo papel a cada una de las tres partes del alma, es la justicia.

La ética y la política

Platón intentó hacer desaparecer esa crisis del logos que había iniciado la retórica de los sofistas. La nueva ciudad debe impedir la repetición de un escándalo como el de la condena a muerte de Sócrates, que significa el triunfo de la mentira sobre la verdad, del mal sobre el bien.

La organización platónica de la ciudad tiende a exorcizar ese hombre – medida que Protagoras pretendía convertir en criterio supremo.

Si el hombre, es decir, el individuo, es la medida de todas las cosas, llegamos a la guerra que no dejara de nacer del choque de todos los egoísmos; esta perspectiva no atemorizo a los sofistas, porque ven en la guerra la expresión de una selección natural que asegura la eliminación de los mas débiles y el triunfo de los mas fuertes, es decir, de los mejores, según ellos. Para Calicles y Trasímaco el éxito del tirano es el signo de su poder.

La ciudad de que habla Platón debe trabajar para destruir tales pretensiones; ella es un superorganismo cuya tarea ha de ser liberar al individuo de la violencia que todo cuerpo provoca en quien no sabe dominarlo. La ciudad tiene que ser la encarnación de la justicia.

Una exigencia ética dirige la política de Platón; justamente porque la sociedad debe modelarse de antemano sobre la idea de justicia, podrá esta idea de justicia volver a encontrarse después en ella.

1. La justicia y la sociedad

La ciudad nace de la urgencia en que se hallan los hombres de subvenir a sus necesidades vitales. Así, la ciudad, desde su origen, es la reunión de seres desiguales por sus condiciones, aptitudes y funciones. A medida que la ciudad crece, las funciones se hacen mas numerosas y complicadas porque las necesidades se multiplican. Según la proporción en que la ciudad aumente, será necesario usurpar territorios o defender los suyos. De esta manera los artesanos y mercaderes no son suficientes. La ciudad necesitara soldados, el Estado deberá tener protectores que sepan dirigirlo.

Esas tres clases, la de los artesanos, los soldados y los arcontes, representan las tres funciones fundamentales de toda ciudad: la producción, la defensa y la administración. Cada una de ellas corresponde a una de las tres partes del alma humana. A la clase de los artesanos y mercaderes pertenece la concupiscencia, cuya virtud es la templanza; a los soldados corresponde el entusiasmo y la pasión de la ira y su virtud es el coraje, en tanto que a la clase de los arcontes les son propias la inteligencia y la reflexión, y su virtud es la prudencia. Entonces, "hay en el alma del individuo las mismas partes y en igual numero que en el Estado". "El Estado es justo cuando cada uno de los tres ordenes que lo componen cumple su función".

Podemos decir que el Estado es lo que son los individuos que lo componen: si el individuo es honesto también lo será el Estado.

2. La organización de la ciudad en "La Republica".

La educación de los ciudadanos debe basarse en la gimnasia y la música.

Deberá controlarse de cerca la actividad de los literatos. Ante todo se impone vigilar a los autores de fábulas para retener de su producción solo las que se reputen "buenas". Importa rechazar todos los escritos que hacen temer a la muerte. Se debe pintar a los héroes solo con los rasgos del coraje y la virtud. El poeta imitador será desterrado de la ciudad, "nos hacen falta poetas y fabulistas [...] mas útiles a nuestro designio, que imiten únicamente el tono del hombre de bien [...]". Será menester entonces buscar "artistas dotados, capaces de seguir las huellas de la naturaleza de lo bello y lo gracioso [...]".

Vemos que el artista debe ser un hombre profundamente comprometido con el destino de su ciudad; el arte tiene un papel educador, y hasta moralizador.

Si bien Platón rechaza las artes que no se apoyan en la representación de lo verdadero, reconoce al magistrado del Estado el derecho de mentir a sus conciudadanos, porque en sus manos la mentira puede ser tan útil como un medicamento.

Entre los soldados reinara un comunismo integral, al extremo de que nadie podrá ya pronunciar la palabra "mío". Las mujeres deberán ser comunes a todos y ninguna cohabitara particularmente con ninguno de ellos.

Los niños, de los cuales se conservaran solo los que vengan al mundo con buena conformación física, serán remitidos a una comisión desde su nacimiento; las mujeres en condiciones de amamantar irán a nutrir a los infantes de tierna edad, sin que ninguna de ellas reconozca a su hijo.

Esta comunidad de mujeres y de niños es la mas segura garantía de concordia y de amor entre los ciudadanos, ningún guardián podrá tratar al prójimo como a un extraño.

El gobierno de la ciudad ideal estará asegurado por los filósofos, porque solo ellos conocen la verdad y el bien.

Platón da instrucciones precisas para la formación de filósofos tan necesarios para la existencia de la ciudad. Las ciencias que permitirán al futuro magistrado de la ciudad llevar a un buen termino su educación. Primero la aritmética, que tiene el merito eminente de obligar al alma a servirse de su sola inteligencia para alcanzar la verdad en si. En efecto, se pueden captar los números solo por el pensamiento. Luego esta la geometría, en tanto “conocimiento de lo que siempre es”, resulta el medio apropiado para separar el alma del mundo sensible y conducirla hacia la verdad. La astronomía es la ciencia que impulsa el alma a mirar hacia las alturas y tiene por objeto el ser y lo indivisible. El filosofo deberá aprender finalmente esa ciencia de la armonía que es la música.

Todas las ciencias son el preludio de esa ciencia suprema: la dialéctica.

3. La decadencia de la ciudad

Naturalmente esta ciudad esta sometida al tiempo y por tanto a la corrupción. Por eso debemos esperar verla declinar en el curso de la historia.

El gobierno ideal del que acaba de hablarnos Platón se llama “monarquía”, si uno solo manda, o “aristocracia” cuando las magistraturas se reparten entre varios. Vendrán luego cuatro formas de gobierno de decadencia a las cuales corresponden cuatro tipos de hombre y de ciudadano.

- La timocracia o gobierno de honor. Es el termino medio entre la aristocracia y la oligarquía. Conoce a los filósofos, pero no para confiarles los cargos importantes de la ciudad y en su lugar prefiere a los militares. La lucha de las razas de oro y plata –que quieren mantener la virtud y la tradición- contra la raza de hierro y bronce – absolutamente dominada por la riqueza y el afán de lucro-, termina en una especie de ley agraria.

- La oligarquía. Aquí el dominio lo ejercen los ricos y se fija determinado censo para tener acceso a la magistratura. Hay entonces dos ciudades en la ciudad: la de los ricos y la de los pobres. El hombre oligarca solo respeta la riqueza y no se interesa mas que por su fortuna y vive tratando de acumular tesoros.

- La democracia. La consigna en tal gobierno es la libertad y cada cual lleva el genero de vida que le place. El hombre democrático se siente atraído por los placeres que no son ni naturales ni necesarios; “vive para complacer los deseos que a diario se le presentan”.

- La tiranía. Si la libertad es el bien mas bello, el deseo insaciable de este bien, nacido de la indiferencia por todo lo demás, hará caer a la democracia en la tiranía. El amor por la libertad acarrea la licencia y la anarquía. El pueblo llama entonces a algún favorito a quien coloca al frente del gobierno y cuyo poder acrece y nutre. El hombre tiránico se entrega a todos los deseos de la concupiscencia.

Capítulo VI

El mundo de las substancias

Aristóteles

1. Personalidad

Aristóteles es el discípulo de Platón por excelencia, y creo un sistema de filosofía nuevo. Nació en el año 384 a.C. y murió en el 322 a.C. Es autor de una obra muy vasta, que abarca no solamente todas las ramas de la filosofía, sino también prácticamente todos los sectores de la ciencia y, en general, del saber humano.

La importancia de Aristóteles, como la de Platón, consiste en términos mas generales; Platón representa al idealista, al hombre que tiene su pensamiento dirigido a otro mundo, que no es este mundo sensible, sino un mundo perfecto, de

ideales eternas y absolutamente excelentes y bellas. Aristóteles, en cambio, representa el “realismo”, porque para él el verdadero ser no se halla en aquel trasmundo de las ideas platónicas, sino en este mundo concreto en que vivimos y nos movemos todos los días.

Aristóteles señala este mundo sensible y cotidiano que todos conocemos.

2. Críticas a la teoría de las ideas

Aristóteles se encargó de fijar su propia posición filosófica mediante una serie de críticas a su maestro. Aristóteles también afirma la “idea”, lo universal; afirma lo racional y sostiene que el único objeto posible del conocimiento verdadero es la esencia, el ente inmutable que solo nuestra razón capta. Pero lo que no comparte con Platón es la supuesta necesidad de establecer dos mundos separados: segregar las ideas o esencias de las cosas sensibles. De allí sus críticas que pueden resumirse en cuatro puntos.

- La filosofía platónica representa una innecesaria duplicación de las cosas. Platón afirma que hay dos mundos, de esta manera, en lugar de resolver el problema metafísico, lo complica; puesto que habrá que explicar dos, con el resultado entonces de que el número de cosas por explicar se habrá multiplicado, a juicio de Aristóteles, innecesariamente. Pues hay un principio de “economía” del pensamiento; el principio dice que “el número de los entes no ha de multiplicarse sin necesidad”. Esto significa que si se puede resolver un problema o explicar un fenómeno con ayuda de un solo principio, no hay que hacerlo con dos o tres; la explicación más sencilla es preferible a la más complicada. Y en la medida en que Platón postula dos mundos, no haría sino complicar el problema.

- La segunda crítica se refiere a la manera como Platón intenta explicar la relación entre los dos mundos. Cuando Platón se enfrenta con este problema dice que las cosas sensibles participan o son copias de una idea, que es como su modelo. Según Aristóteles, expresiones como “copia”, “modelo” etc. No son en realidad verdaderas explicaciones; Platón no hace sino valerse de metáforas en lugar de aclarar conceptualmente, se refugia en imágenes literarias; en este sentido, habría quedado atado al mundo de los mitos, a un mundo anterior a la aparición del pensamiento racional y científico.

- En tercer lugar, Aristóteles observa que no ve como ni porque, dadas las ideas, tenga que haber cosas sensibles. Supuesta la naturaleza inmutable, autosuficiente, de las ideas, no se comprende de manera ninguna como pueden ser “causa” de las cosas sensibles, de su transformación constante: lo permanente estático y siempre idéntico a sí mismo no puede ser causa del devenir. Por Ej.: la idea de casa por sí sola, nunca hará surgir la casa real (faltará además el arquitecto, el albañil, etc).

- Una cuarta crítica se conoce bajo el nombre de “argumento del tercer hombre”. De acuerdo con Platón, la semejanza entre dos cosas se explica porque ambas participan de la misma idea. Por ejemplo: Juan y Pedro son semejantes porque ambos participan de la idea de “hombre”, pero también hay semejanza entre Juan y la idea de hombre, entonces será preciso suponer una nueva idea – el “tercer hombre”-, lo cual nos embarca en una serie infinita con la que nada se explica, puesto que con tal procedimiento no se hace más que postergar la explicación, de tal modo que el problema queda siempre abierto.

3. Las categorías

Aristóteles mismo llama a la metafísica “filosofía primera”, y la define como, “un saber que se ocupa de manera puramente contemplativa o teórica del ente en tanto ente y de lo que en cuanto tal le compete”.

Ahora bien, ocurre que la palabra “ente” –como la palabra “ser”- tiene diferentes significados, si bien todos conectados entre sí. Por ello dice Aristóteles que el ser se dice de muchas maneras. Tales maneras se reducen a dos fundamentos: el modo de ser “en sí” y el modo de ser “en otro”. El ser de esta mesa es en sí o por sí mismo; se trata de un ser independiente. El color, en cambio, o la cantidad, son modos de ser que solo son en tanto están en otro ente, en tanto infieren en él; el blanco es el blanco de la mesa; siempre será el azul del cielo, o de una tela, etc.

Este ser “en sí” lo llama Aristóteles “substancia”, se trata de la ousía. Todos los demás modos de ser –es decir, las diversas maneras de ser “en otro”- se los denomina accidentes. Estos son nueve: cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, posesión, acción y pasión.

Para dar una idea: de substancia, hombre; de cantidad, cuatro metros; de cualidad, blanco; de relación, la mitad, el doble; de lugar, en la plaza; de tiempo, ayer; de posición, esta sentado; de posesión, esta calzado; de acción, corta; de pasión, es cortado.

A estas 10 maneras según las cuales algo es, a estas maneras de enunciar que expresan las *formas fundamentales de ser*, las llamo Aristóteles *categorías*.

	En sí – <i>ousía</i> (substancia)		
		Cantidad	
		Cualidad	
		Relación	
	Ser (ente)	Lugar	
			Tiempo
Categorías			
		Posición	
	En otro - <i>accidentes</i>	Posesión	
		Acción	
		Pasión	

La substancia o ousía es primordialmente el ente individual y concreto, la cosa sensible, por oposición a las ideas platónicas, que eran universales, abstractas e inteligibles (no sensibles)

4. Estructura de la substancia. Forma y materia. Acto y potencia

Desde el punto de vista de su estructura, la ousía sensible es un compuesto o concreto, es decir, no algo simple, sino constituido por dos factores o principios, que Aristóteles llama *materia* y forma. Estos no se dan nunca aislados, sino solo constituyendo el individuo, por ejemplo esta mesa, en que se encuentra la materia –madera- y la forma “mesa”; y solo del compuesto se dice que es substancia o ousía primera.

La materia es aquello de lo cual algo esta hecho, su “material”. El contenido o material de algo, aquello “de que” este algo esta constituido; y su determinación no la tiene de por sí, sino que la recibe de la forma. Porque la *forma* es el “que” de la cosa. Forma no significa la “figura de algo”, como podría ser “cuadrada” en el caso de la mesa, pues esto es un accidente; sino que forma equivale a “esencia”.

Así como Platón había enseñado que la verdadera realidad, y lo propiamente cognoscible, se encuentra en las ideas, Aristóteles señala que lo determinante, en definitiva, lo que la cosa es, lo real reside en la forma; y es esta, no la materia, lo propiamente cognoscible en la cosa, se conoce algo cuando se capta su forma, operación que no realizan los sentidos, sino el intelecto. Para Aristóteles las formas son inmanentes a las cosas sensibles: materia y forma coexisten en este mundo sensible como dos aspectos inseparables de una sola realidad.

Todo lo que se ha dicho, en efecto, se refiere a las cosas sensibles consideradas estáticamente. Pero ocurre que todas las cosas sensibles devienen, cambian, se mueven, y por tanto el análisis de la cosa que distingue en ella nada mas que forma y materia nos dice de la cosa menos de lo que en realidad esta es. Lo que ahora hay que tratar de lograr es mas bien la cosa dinámica o cinemáticamente.

Y entonces, considerada la cosa en su movimiento, se observara que el equilibrio entre forma y materia es inestable, de manera tal que, o bien se da una preponderancia creciente de la forma sobre la materia, o bien, a la inversa, de la materia sobre la forma. Por ejemplo, en el proceso de fabricación de una mesa:

mientras el carpintero trabaja la madera, se produce un pasaje de la madera, de algo en que se destaca mas la materia, hacia un predominio cada vez mayor de la forma, hasta que llega el momento, terminada la mesa, en que lo que sobresale es primordialmente el ser “mesa”, es decir, la forma. Pero este equilibrio, a su vez, no es estable, porque en cualquier momento puede romperse, por ejemplo, siguiendo un proceso inverso al anterior, si se destroza la mesa con el fin de obtener leña para el fuego: aquí se habrá pasado del predominio de la forma al de la materia, se habrá hecho menos forma y mas materia.

Para pensar este dinamismo o desarrollo, Aristóteles introduce dos nuevos conceptos: potencia y acto.

La potencia es la materia considerada dinámicamente, esto es, en sus posibilidades; por ejemplo, que el árbol es una mesa, pero no porque lo sea ahora y de hecho, sino porque lo es como posibilidad: en términos de Aristóteles, el árbol es mesa en potencia. Por el otro lado, el acto es la forma dinámicamente considerada, es decir, la forma realizada, consumada, y, en el caso extremo, en su perfección; en este sentido, el árbol que vemos es árbol en acto. Acto entonces se opone a potencia como realidad se opone a posibilidad.

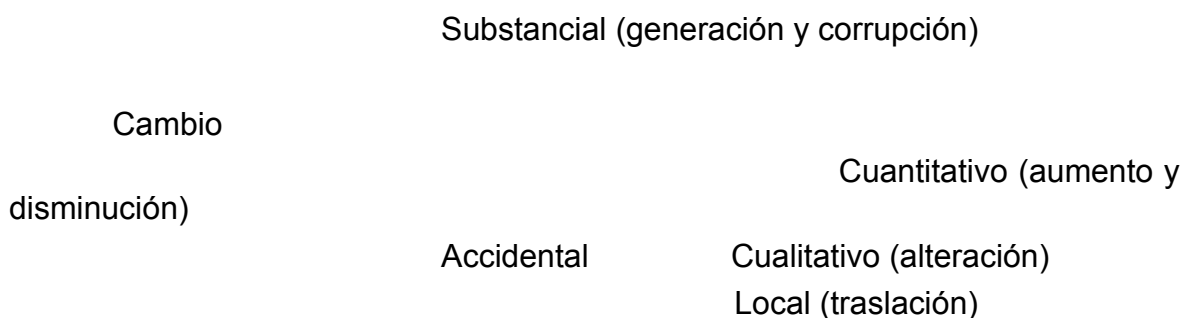
5. El cambio y las cuatro causas

Los conceptos de potencia y acto permiten llegar a la solución del viejo problema : el problema del movimiento, o, en general, el problema del cambio. El movimiento es un pasaje del ser al no-ser. Pero como el concepto de no-ser, es decir, de nada, es contradictorio, impensable, también se hacia impensable el movimiento, y esta fue la consecuencia sacada por Parmenides.

Aristóteles, en cambio, logra pensar conceptualmente el movimiento gracias a los conceptos de acto y potencia. Observa que el cambio consiste efectivamente en el pasaje del no-ser al ser, pero que no se trata ahora del no-ser y el ser absolutos, sino del ser en potencia y del ser en acto (es decir, del pasaje del no-ser en acto, o del ser en potencia al no-ser en potencia). Si se va caminando desde la Plaza Once a la Plaza del Congreso, este movimiento representa un pasaje del ser en potencia en la Plaza del Congreso, a ser en acto en la Plaza del Congreso: el movimiento es precisamente este pasaje de la potencia al acto.

El termino “movimiento”, en Aristóteles, es sinónimo de cambio general. Así distingue en particular cuatro tipos de cambio:

En primer lugar, 1) cambio o movimiento substancial, por el cual una substancia viene al ser, aparece, nace, o, por el contrario, se destruye, corrompe o muere: generación y corrupción; por ejemplo, el nacimiento de un niño, o la muerte del anciano; 2) el cambio cuantitativo: aumento o disminución, como por ejemplo el crecimiento de una planta; 3) el cambio cualitativo, o alteración, como, por ejemplo, el cambio de color de los cabellos; 4) el cambio local o de lugar (lo que llamamos movimiento).



Aristóteles desarrolla una teoría: la teoría de las cuatro causas. Todo cambio tiene una causa; de otro modo seria ininteligible. Se conoce algo cuando se conoce su “porque” o razón. Aristóteles distingue cuatro causas: la formal, la material, la eficiente y la final.

- La causa formal es la forma. La forma es causa de algo –por ejemplo, la forma “mesa” es causa de esta mesa singular que hallamos en el salón- en tanto que determina ese algo y lo hace ser lo que es –en este ejemplo, mesa y no silla-. La causa formal, entonces, es la forma especifica del ente de que se trate.

- Según se desprende del ejemplo anterior, la forma es una especie de meta que opera como dirigiendo todo el proceso del desarrollo del individuo como objetivo o ideal que el individuo trata de alcanzar. Considerada de esta manera, la forma es la causa final. Ross explica la relación entre causa formal y final en los siguientes términos: “la forma es el plan o estructura considerado como informando un producto particular de la naturaleza o del arte. La causa final es el mismo plan considerado en tanto todavía no esta incorporado en la cosa particular, sino en tanto que la naturaleza o el arte aspiran a el”. La causa final es la perfección a que la cosa tiende.

- La causa eficiente es el motor o estímulo que desencadena el proceso de desarrollo. Como la forma es la causa de lo que la cosa es, solamente la forma puede poner en movimiento: vista de esta manera, la forma es causa eficiente. Solo que en tanto causa eficiente no se encuentra en el individuo de que se trate, sino en otro diferente: causa eficiente del niño será el padre. Mientras que la causa final opera como meta, por así decirlo, desde adelante, la causa eficiente opera, en cambio, “desde atrás”, y es relativamente exterior a la cosa en desarrollo.

- La causa material es la materia, condición pasiva, pero de todos modos necesaria como substrato que recibe la forma y se mantiene a través del cambio. La materia es lo que hace que este mundo no sea un mundo de puras formas, sino un mundo sensible y cambiante.

En el fondo las cuatro causas se reducen a dos, forma y materia: la materia como substrato indeterminado, y la forma como principio de todas las determinaciones.

6. La escala de la naturaleza

Se ha visto que para Aristóteles la realidad esta constituida por las cosas individuales y concretas, y que a su vez en éstas el momento predominante, lo que las hace ser o les da realidad, es la forma, o, mejor dicho, el acto. También se vio que la relación entre forma y materia no constituye un estado de equilibrio, sino mas bien de predominio de uno de los dos principios. Todo esto nos lleva a pensar el universo como una jerarquía de entes, que va desde aquellos que “menos son”, o en los que predomina la materia, la potencia, hasta aquellos que son de manera mas plena, o en los que predomina la forma, el acto –de modo semejante a como en Platón también los entes se ordenaban desde las sombras hasta la idea suprema, el Bien. Aristóteles, pues, va a disponer los entes en una serie de grados o escalones entre los extremos de la pura materia y del acto puro.

Yendo de abajo hacia arriba tendría que comenzarse con la pura materia o materia prima, una materia sin nada de forma, pura potencia. Una materia o potencia que no fuese nada mas que potencia, no seria nada real, no tendría existencia ninguna. La materia no tiene ser por si misma, sino que esta al servicio de la forma como vehículo en que esta se realiza. La materia en si misma no es ni real ni inteligible. La materia prima, pues, no puede ser nada mas que un supuesto lógico de la serie gradual de los entes.

De manera entonces que el primer peldaño de la realidad no puede estar constituido por la materia pura, sino ya por un cierto grado de actualidad. Y aquí se encuentran los cuatro elementos sublunares: tierra, agua, aire y fuego. Esto es lo menos “informado” que pueda existir, aquello en que el momento “material” tiene mayor predominio.

El segundo grado esta constituido por las sustancias homeoméricas, aquellas cuyas partes son homogéneas, como los minerales o los tejidos. La materia próxima de los cuerpos homeoméricos son los cuatro elementos y su forma, la proporción en que entran en cada caso esos cuatro elementos.

El tercer grado lo constituyen los cuerpos anomeoméricos, los órganos, como por ejemplo, el corazón; y cuya materia próxima la constituyen los tejidos, y su forma la función que el órgano cumple (el ojo, por ejemplo, la visión).

En cuarto lugar se encuentran las plantas, el reino vegetal. La materia próxima será los órganos, y su forma la constituye la vida vegetal o vida vegetativa, o alma vegetativa, que consiste en la triple función de nutrición, crecimiento y reproducción.

El quinto estadio lo constituye el reino animal. La materia próxima es la vida vegetativa. La forma la constituye el alma o vida sensitiva, cuyas funciones son la capacidad de tener percepciones, y, la facultad de sentir placer y dolor, y la apetición o facultad de desear. Cada uno de los sentidos tiene su sensible (objeto) propio.

El sexto grado está constituido por el "hombre". Su materia próxima es la vida sensitiva, y su forma es el alma racional, la razón. La razón es la capacidad de conocer las formas; estas están en las cosas, como constituyendo su esencia; pero para nuestro conocimiento sensible lo están solo implícitamente, en potencia, de modo que es preciso extraerlas mediante un acto de abstracción, esto es, "separándolas", en el pensamiento, de la cosa individual.

7. Dios

Con el hombre hemos llegado al ente más complejo y rico de la escala natural, ente además que contiene en sí todos los estratos anteriores. Y entonces Aristóteles se plantea el problema de si por encima del hombre no hay todavía alguna forma de ser superior.

Aristóteles sostiene que es necesaria la existencia de tal ente, pues de otra manera no se explicaría el hecho del movimiento.

Lo material, es siempre a la vez algo en potencia, y lo potencial no puede moverse sino en tanto se actualice su potencia; pero para ello lo potencial requiere de algo que esté en acto y lo ponga en movimiento, y esto que está en acto necesita otro algo que lo haga hecho pasar de la potencia al acto, etc., y como esta serie no tendría término y por tanto carecería de causa, necesariamente debe haber un primer motor inmóvil, algo que esté siempre en acto. Y lo que está en acto siempre y perfectamente, es acto puro; será un ente al que no le faltara nada para ser, sino que todo lo que sea lo será plenamente y de una vez y para siempre. Este absoluto extremo es Dios.

Este acto puro es inmaterial –puesto que carece de materia o potencia-, es decir, es espiritual; inmutable –puesto que si cambia tendría potencia, la potencia de cambiar-; autosuficiente –porque si dependiese de otra cosa tendría algo de potencialidad-; lo único absolutamente real. Un ente de tal tipo no puede consistir sino en el pensamiento.

8. La ética: medios y fines

Aristóteles piensa toda la naturaleza de manera finalista, teleológica.

El hombre continuamente obra, realiza acciones. Y lo que hace, lo hace porque lo considera un "bien", porque sino no lo haría. Pero ocurre que hay bienes que no son nada más que "medios" para lograr otros, por ejemplo, el trabajar puede ser medio para obtener dinero; pero hay otros bienes que los consideramos "fines", es decir, que los buscamos por sí mismos, por ejemplo la diversión o entretenimiento que el dinero nos procure. Pero además todos nuestros actos deben tener un fin último o dirigirse a un bien supremo, que de sentido a todos los demás fines y medios que podamos buscar.

Aristóteles señala dos características que les corresponden a este bien supremo. En primer lugar, tiene que ser final, algo que deseemos por sí mismo y no por otra cosa. En segundo lugar, tiene que ser algo que se baste a sí mismo, que sea autárquico, porque si no se bastase a sí mismo nos llevaría a depender de otra cosa. Tal bien supremo es la felicidad.

La teoría que sostiene que la felicidad consiste en el placer, se llama hedonismo.

Se ha visto que en el hombre hay tres "almas" o vidas: la vegetativa, la sensitiva y la racional; y el placer evidentemente se refiere al alma sensitiva, a la propia de los animales. Por ello Aristóteles sostiene que una vida de placeres es una vida puramente animal, porque si llevásemos vida tal, no estaríamos viviendo en función de lo que nos distingue como seres humanos, sino solamente en función de lo que en nosotros hay de animalidad.

Resulta claro que no seremos autárquicos, como sin embargo hemos establecido que debe ocurrir con el fin último; el placer no es un bien que se baste a sí mismo.

Otros sostienen que la felicidad se logra con los honores, en la fama, en la carrera política. Pero Aristóteles señala que tampoco en este caso se alcanza la autarquía, puesto que los honores no dependen de nosotros, sino de los demás, que nos los otorgan, y que, así como los otorgan, los pueden también quitar.

En cuanto a quienes colocan la felicidad en el dinero, “es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues solo es útil para otras cosas”, es un medio, no un fin.

9. Virtudes éticas y dianoéticas

Según Aristóteles, la felicidad solo puede encontrarse en la virtud. Virtud significa “excelencia”, la perfección de la función propia de algo o alguien.

La virtud del hombre consistirá en la perfección del uso de su función propia, la razón, en el desarrollo completo de su alma (o vida) racional. Pero el hombre no es solamente racional, sino que en él hay también una parte irracional de su alma: los apetitos, la facultad de desear. Según lo cual habrá dos tipos de virtudes: las de la razón consideradas en sí misma (virtudes dianoéticas) y las de la razón aplicada a la facultad de desear (virtudes éticas).

Las virtudes éticas o morales, o virtudes del carácter, significa “carácter”, “manera de ser”, “costumbre”.

“La virtud es un hábito de elección, consistente en una posición intermedia relativa a nosotros. Posición intermedia entre dos vicios, el uno por el exceso y el otro por defecto”

Para que haya valor moral en una persona, sus actos tienen que ser resultado de una elección, porque un acto realizado de otra manera no puede calificarse de moralmente bueno ni malo. Solo se alaba o censura las acciones voluntarias.

En segundo lugar, se trata de un hábito, porque no basta con que una persona, en un caso dado, haya elegido lo debido para que la consideremos virtuosa, sino solo cuando en esta acción se manifiesta un carácter virtuoso.

Tal hábito de elección se halla “en una posición intermedia”. Ocurre que en las acciones puede haber exceso, defecto y término medio, y en elegir el justo término medio reside precisamente la virtud.

Dice Aristóteles que este término medio, que lo establece la razón, se lo debe determinar “tal como lo haría en cada caso el hombre prudente”, el hombre dotado de buen sentido moral,

La virtud ética superior es la justicia; mas todavía, es la virtud misma, así como la injusticia es el vicio, puesto que lo justo señala la debida proporción entre los extremos.

Ni siquiera la justicia representa plena autarquía, puesto que requiere otra persona respecto de la cual podemos ser justos, y de la cual por tanto dependemos. Además, las virtudes éticas no son de por sí completas, ya que remiten a la prudencia, que es virtud intelectual.

Las virtudes dianoéticas o intelectuales atañen al conocimiento. Unas, las de la “razón práctica”, se refieren a las cosas contingentes, a las que en cuanto caen bajo el poder del hombre, pueden ser o no ser, o ser de otra manera. Son dos: el arte –hábito productivo acompañado de la razón verdadera- y la prudencia –arte práctico verdadero, acompañado de razón, sobre las cosas buenas y malas para el hombre-. Las otras virtudes intelectuales, las de la “razón teórica”, conciernen al puro conocimiento contemplativo, y se refieren a la realidad y sus principios, a lo que es y no puede ser de otro modo, por tanto, a lo necesario. Estas son la ciencia –hábito demostrativo-, la intuición o intelecto –hábito de los principios-, y la sabiduría, que no solo conoce las conclusiones de los principios, sino también la verdad de estos.

En estas virtudes del pensamiento se encuentra la felicidad perfecta, pues, la vida teórica se basta a sí misma, y llena entonces la condición que debe tener el fin último.

La política de Aristóteles

La política como actividad y como ciencia

Aristóteles concibe a la política con una estructura teleológica, es decir, como una actividad consagrada a una finalidad. Dichos fines no son, como en Platón, "ideas", sino que se encuentran dentro de la propia naturaleza sociable del hombre. Por ello, este es definido como un "animal político", un ser destinado a vivir en la "polis", la ciudad-Estado. En ella desenvuelve lo que le es propio, la razón. Los animales carecen de vida política, que no puede fundarse donde solo predomina la irracionalidad de los sentidos.

La política es, pues, para Aristóteles esencialmente ética, comunitaria: es el modo natural por el cual los hombres alcanzan su realización como tales. Pero nuestra calidad de hombres genéricos también tiene un bien propio, que es el fin supremo humano. Dicho fin supremo es la felicidad, intrínseco a la actividad social del hombre, y por ende, el fin propio del estudio de la misma, la ciencia política. La política es la realización de la condición moral humana y, y en este sentido, es abarcadora de la ética.

El estado: su naturaleza y finalidad

El hombre es siempre político porque su vocación natural es la convivencia con otros. El hombre individual y todas las agrupaciones que pueda constituir siguiendo su tendencia natural, requieren para subsistir de la polis, la unidad ética superior. El Estado se fundamenta, entonces, en que la naturaleza no ha dotado al hombre de todo lo necesario para vivir.

Aristóteles concibe así al Estado como un gran organismo, una totalidad naturalmente superior a las partes que lo componen.

Como en toda cosa, también en el hombre el desarrollo de lo que le es propio por naturaleza es su fin. En ello consiste la virtud de cada ser, en su realización como tal. Por su condición específica, la virtud humana supone el desarrollo de la actividad racional. El bien supremo buscado por todos los hombres, la felicidad, consistiría entonces en el ejercicio de la virtud. Por lo tanto, tal es la finalidad de la polis. El Estado tiene por fin la virtud y la felicidad de los individuos; no tan solo la vida en común sino la vida buena.

Estructura social de la polis

El Estado, como totalidad orgánica, es también el resultado de las funciones que cumplen sus partes. De tal modo, se establece una desigualdad social entre los individuos que lo componen, con miras a asegurar el todo.

La primera distinción es entre esclavos y libres. La misma se justifica en que la naturaleza ha creado seres para mandar y seres para obedecer: los primeros están dotados de razón y, por ende, son capaces de ejercer la libertad; mientras que los segundos, disponen de facultades corporales y solo son capaces, no de razonar sino de comprender las razones de otro y de ejecutar órdenes. La esclavitud es, pues, natural y, por tanto, una condición inmodificable. Su razón de ser es la de constituirse en un instrumento para la producción de bienes necesarios para la subsistencia.

Los hombres libres, disfrutan de los derechos políticos, o sea, son ciudadanos: deliberan sobre los asuntos comunes a toda la ciudad en la asamblea pública, desempeñan tareas de jueces y de gobernantes. Pero en la república perfecta, los ciudadanos no deben desarrollar tareas productivas ni comerciales, a las cuales se destinarán los artesanos, agricultores y demás trabajadores, por ser labores contrarias a la virtud y que restan el tiempo necesario para ocuparse de la cosa pública.

El gobierno y la ley

Aristóteles distingue las formas de gobierno en función del interés perseguido. Así, considera formas puras a las que atienden el interés general, y formas impuras a las que se orientan por intereses particulares.

FORMAS PURAS

FORMAS IMPURAS

a)gobierno de una sola persona tirania (interes propio)	monarquia
b)gobierno de una minoria oligarquia (interes de los ricos)	aristocracia
c)gobierno de la mayoria demagogia (interes de los pobres)	republica

al discernir los tipos de constituciones según el interés defendido, Aristóteles pone de manifiesto las diferencias entre el poder político y el poder doméstico o privado. Este último se lleva a cabo en el ámbito del hogar. Allí el poder del señor sobre el esclavo procura, la utilidad del señor. Se desarrolla además otro tipo de dominio, cual es el del padre sobre esposa e hijos, que persigue, en cambio, el bienestar de los administrados. Pero el poder del gobernante se ejerce sobre los ciudadanos libres e iguales. Adquiere sentido si a través de él se busca el interés general. Cuando la constitución se corrompe y la autoridad política se ejerce en beneficio personal de los gobernantes, se aproxima al poder del señor sobre el esclavo, lo cual contradice la naturaleza de la polis.

Aristóteles rehuye la idea de un monarca absoluto y más bien se inclina por la aristocracia de la virtud como mejor forma de gobierno. La soberanía, sostiene, debe pertenecer a las leyes fundadas en la razón, y no a los gobernantes, que solo pueden ejercerla en aquellos puntos en que la ley no ha dispuesto nada.

Inclusive la costumbre suele contener más sabiduría que las leyes escritas o que la ciencia de los gobernantes. El peligro de hacer soberanos a un rey o a un grupo de individuos, es que los poderosos se suelen dejar arrastrar por las pasiones y la corrupción. En cambio, la ley, es la "razón desprovista de la pasión". Luego, para obtener la justicia en la polis es preciso optar por un término medio, y este término medio es la ley. Aristóteles desconfía de la ciencia del gobernante y prefiere sujetarlo a leyes sabias.

La Justicia

Aristóteles comienza por reconocer dos sentidos de la palabra. Por "justo" podemos entender: 1; lo que es conforme a la ley, o 2 lo que es imparcial o igual; estos dos sentidos definen respectivamente la justicia "universal" y la justicia "particular".

Aristóteles piensa que la ley debe controlar toda la vida humana y asegurar, si no la moralidad, puesto que no puede hacer que los hombres actúen "según el noble motivo", al menos las acciones adecuadas a todas las virtudes. La justicia en este sentido de obediencia a la ley coextensiva con la virtud, pero los términos no tienen sin embargo significados idénticos; el término "justicia" se refiere al carácter social implicado por toda virtud mora, mientras que el término "virtud" no destaca este carácter.

El principal interés de Aristóteles, sin embargo, está en la "justicia particular". El hombre que es "no justo" en este sentido es el hombre que toma más de lo que le corresponde de cosas que, aunque buenas en sí mismas, no lo son siempre para una persona particular, por ejemplo los bienes exteriores como la riqueza y los honores. La codicia es un vicio particular y es a este vicio al que más en particular se le aplica el nombre de "injusticia" La "justicia particular" se divide en dos especies: la justicia en la distribución de los honores y de la riqueza entre los ciudadanos, y la justicia reparadora en las relaciones entre los hombres. Aristóteles trata de probar que, en cada una de esas dos especies de justicia, así como en una tercera que introdujo más tarde, la justicia consiste en el establecimiento de cierta "proporción" e incluye igualmente algunas otras relaciones numéricas.

La justicia *distributiva* implica dos personas y dos cosas y su tarea es, dado cierto bien por distribuir, dividirlo según una relación igual a la relación del mérito

de dos personas entre las cuales debe ser repartido. El mérito es estimado según los diferentes regímenes políticos.

$A : B = C : D$, entonces

$A : C = B : D$, y por consiguiente

$A + C : B + D = A : B$

La teoría de la justicia distributiva nos parece algo extraña; no estamos habituados a considerar al Estado como distribuyendo la riqueza entre los ciudadanos. En Grecia, sin embargo, el ciudadano se consideraba, como se ha dicho más bien como un accionista del Estado que como un contribuyente; y la propiedad pública, por ejemplo la tierra de una colonia, con frecuencia se dividía entre los ciudadanos, y la asistencia pública a los necesitados estaba también reconocida. Aristóteles parece tener también presente la distribución de beneficios en una empresa privada proporcionalmente a los capitales comprometidos por los socios. Para la distribución de los honores, entiende la distribución de los cargos en el Estado conforme a la “hipótesis” adoptada por el Estado, a saber, que será la condición de ser libre, la riqueza, la nobleza o la virtud lo que servirá de regla. Esta concepción tiene gran papel en la *Política*.

La justicia *reparadora* se divide en: 1, la que se ejerce en las transacciones voluntarias, tales como la venta y el préstamo; 2, la que se ejerce en las transacciones involuntarias, que implica el fraude o la violencia, tales como el robo y el asalto. La diferencia entre las transacciones voluntarias e involuntarias consiste en que, en las primeras “el comienzo de la transacción es voluntario”, es decir, que la persona que luego resulta perjudicada ha entrado antes en un contrato voluntario. En los dos casos se considera que se ha hecho injusticia a un individuo, y el objeto de juicio no es castiga sino proceder a la reparación.

La justicia reparadora no funciona como la justicia distributiva, según la proporción geométrica, sino según la “proporción aritmética”. No se trata de determinar la relación de méritos entre dos personas; la ley no se preocupa de saber si un hombre bueno ha defraudado a un hombre malo o viceversa, sino que los trata como iguales.

Los pitagóricos habían definido la justicia como “reciprocidad”, es decir, que para ellos se deberá hacer a A lo que éste ha hecho a B, en otros términos, “ojo por ojo y diente por diente”. Esta fórmula simplista no se aplica, señala Aristóteles, ni a la justicia distributiva ni a la justicia reparadora; pero hay una tercera especie de justicia, la justicia de trueque o la justicia comercial, donde ella se aplica si la reciprocidad en cuestión se torna “reciprocidad proporcional”, en lugar de ser una “reciprocidad sobre la base de la igualdad”. La reciprocidad es necesaria para mantener la cohesión del Estado, pues éste se conserva por el intercambio de servicios entre los ciudadanos, el cual dejaría de ser practicado si la gente no obtuviera el equivalente de lo que da. Las partes y sus productos deben ser equiparados antes de que se realice el intercambio. Es preciso, pues, una unidad que permite evaluar los productos. La verdadera unidad es la demanda, es decir, los que pone a las gentes en relación. Para evitar las fluctuaciones del valor de cambio, se ha creado la moneda, que es “una representación comercial de la demanda”. La moneda está sujeta también a fluctuaciones de valor, pero menos que los otros bienes.

Los tres tipos de personas que Aristóteles representa como actuando según la justicia son: 1) el hombre de Estado, en la distribución de honores y recompensas; 2) el juez, cuando fija los daños; 3) el labrador o el artesano, en el cambio de sus mercancías a un precio equitativo. Pero en la justicia comercial, tal como la describe Aristóteles, no hay ninguna virtud moral. La “justicia” no es aquí una virtud, sino una especie de “regulador” de la máquina económica, destinado a impedir que los precios de cambio se alejen demasiado del valor real que tienen las mercancías permutadas con respecto a las necesidades humanas. La acción justa es un medio entre el hecho de actuar injustamente y el de padecer una injusticia.

Aristóteles hace en seguida una doble distinción: 1) entre la justicia política y la justicia no política. La primera es la que existe entre “participantes libres e iguales con una vida que tiende a bastarse a si misma”, es decir, entre ciudadanos de un Estado libre. Pero, al lado de esta, en las relaciones entre amo y criado, entre padre y niño, existe algo que, por analogía, también puede llamarse justicia. La justicia en el pleno sentido de la palabra no puede existir entre ellos. Las relaciones entre marido y mujer, así como la justicia que puede existir entre ellos, son de especie intermedia.

2) La segunda distinción es la de la justicia natural y la justicia convencional. Hay una categoría de derechos y de deberes universalmente reconocidos; pero a estos se superponen los derechos y los deberes creados por las leyes de los Estados particulares.

Aspecto interno de la justicia: la justicia no consiste solamente en alcanzar una mediana o una proporción, sino que presupone cierto estado de espíritu; es una disposición a actuar de cierta manera por efecto de una elección deliberada. Los hombres no son igualmente responsables de todos los actos. Se pueden reconocer cuatro grados: 1) si, actuando por ignorancia, se inflige un daño que no podía razonablemente esperar, esto es un accidente. 2) si, actuando por ignorancia y sin malicia, se inflige un daño inesperado, hay error (negligencia) 3) si se actúa con conocimiento de causa, pero sin deliberación, por ejemplo, en cólera, el acto es injusto pero no implica que su autor sea injusto. 4) si se actúa en virtud de una elección deliberada, a la vez el acto y su autor son injustos.

Su intención es siempre de orden moral, no de orden legal.

SECCION II. LA FILOSOFIA PRACTICA

I. La conciencia moral.

La actitud de Kant frente a la metafísica, y por tanto, frente a lo absoluto; frente a los problemas del alma del mundo y de Dios, es en cierto modo ambigua o vacilante. Porque de un lado, afirma que no conocemos lo absoluto, ni podemos conocerlo, puesto que todo conocimiento humano se ciñe a los límites de la experiencia, al mundo de los fenómenos. Pero por otro lado, como el hombre es un ente dotado de razón, y la razón es la facultad de lo incondicionado, la metafísica es una disposición natural del hombre, y por tanto necesaria para éste.

Kant busca una solución pero no en el campo de la razón teórica, no en el campo del conocimiento (porque en este tenemos que atenernos a los fenómenos), sino en el campo moral, en el campo de la razón práctica (como llama Kant a la razón en tanto determina la acción del hombre).

No conocemos lo absoluto pero sin embargo tenemos un cierto “contacto” con algo absoluto. Este contacto se da en la conciencia moral, es decir, la conciencia del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, de lo que debemos hacer y de lo no debemos hacer. La conciencia moral significa según Kant algo así como la presencia de lo absoluto en el hombre. En la conciencia moral se da un contacto con algo absoluto porque la conciencia moral es la conciencia del deber, es decir, la conciencia que manda de modo absoluto, la conciencia que ordena de modo incondicionado. La conciencia moral en cambio, es la que dice: Debo hacer tal o cual cosa porque es mi deber hacerlo. Lo manda sin restricción ni condición ninguna; debo hacer esto pero no porque esto me vaya a dar alguna satisfacción, o me granjee amigos o fortuna, sino tan solo porque es mi deber. En la naturaleza no hay deber, sino únicamente el suceder de acuerdo con las causas.

La naturaleza es el reino del ser, de cosas que simplemente son; mientras que la conciencia moral es el reino de lo que debe ser. En el dominio de la naturaleza está todo condicionado según leyes causales. En la conciencia moral en cambio, aparece un imperativo que manda de modo incondicionado, un imperativo “categórico”.

Los imperativos morales son incondicionados, es decir, categóricos, porque lo que el imperativo lo manda sin más, sin ninguna condición.

2. La buena voluntad.

Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad,

La inteligencia es buena porque sirve para aprender mejor lo que se estudia, para comprenderlo mas a fondo, para desempeñarse mejor en tal o cual ocupación, etc. Pero si esta inteligencia se la emplea para planear el robo de un banco, esa inteligencia no es buena. La inteligencia se la puede usar tanto para el bien cuanto para el mal, por tanto, es buena relativamente.

La buena voluntad, en cambio, es absolutamente buena, en ninguna circunstancia puede ser mala. Lo único que en el mundo, o aún fuera de el, es absolutamente bueno es la buena voluntad. La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en si misma.

Tres ejemplos ayudarán a comprender este pasaje. Primer caso: Supóngase que una persona se está ahogando en el río; trato de salvarla, hago todo lo que me sea posible para salvarla, pero no lo logro y se ahoga. Segundo caso: Una persona se está ahogando en el río, trato de salvarla, y finalmente la salvo. Tercer caso: Una persona se está ahogando; yo por casualidad, pescando con una gran red, sin darme cuenta la saco con algunos peces, y la salvo.

Lo “efectuado o realizado” según se expresa Kant, es el salvamento de quien estaba apunto de ahogarse; en el primer caso, no se lo logra; en los otros dos si. En cuanto se pregunta por el valor moral de estos actos, fácilmente coincidirá todo el mundo en que en el tercer acto no lo tiene, a pesar de que allí se ha realizado el salvamento; y carece de valor moral porque ello ocurrió sin que yo tuviera la intención o voluntad de realizarlo , sino que fue obra de la casualidad , el acto , es moralmente indiferente, ni bueno no malo . Los otros dos actos, en cambio, son actos de buena voluntad, es decir moralmente buenos.

3. El deber.

El deber no es nada mas que la buena voluntad, “si bien bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos”, colocada bajos ciertos impedimentos que le impiden manifestarse por si sola . Porque el hombre no es un ente meramente racional, sino también sensible; en él conviven dos mundos: el mundo sensible y el mundo inteligible. Por ello sus acciones están determinadas en parte, por la razón; pero la otra parte, por lo que Kant llama inclinaciones, el amor, el odio, la simpatía, el orgullo, la avaricia , el placer, los gustos etc. La buena voluntad se manifiesta en cierta tensión o lucha contra la inclinaciones, como exigencia que se opone a éstas. En la medida en que ocurre tal conflicto , la buena voluntad se llama deber. Si hubiese una voluntad puramente racional, sobre la cual no tuviesen influencia ninguna las inclinaciones , sería en términos de Kant , una voluntad santa, es decir, una voluntad perfectamente buena. Por estar libre de toda inclinación, realizaría la ley moral de manera espontánea . Y por tanto el “deber” no tendría propiamente sentido.

En el hombre en cambio, la ley moral, se presenta con carácter de exigencia o mandato.

Pueden distinguirse cuatro tipos de actos.

a) Acto contrario al deber. Supóngase que alguien se esta ahogando, y que dispongo de todos los medios para salvarlo, pero se trata de una persona a quien debo dinero, y entonces dejo que se ahogue. Esta claro que se trata de un acto moralmente malo, contrario al deber, porque el deber mandaba salvarlo. He obrado por inclinación y mi inclinación es aquí mi deseo de no desprenderme del dinero, es mi avaricia.

b) Acto de acuerdo con el deber , por inclinación mediata. Ahora el que se está ahogando en el río es una persona que me debe dinero a mi , y que si se muere nunca podré recuperar ese dinero , entonces me arrojo al agua y lo salvo . En este caso, mi acto coincide con lo que me manda el deber, y por eso decimos que se trata de un acto “de acuerdo” con el deber. Pero se trata de un acto realizado por inclinación. Esa inclinación, además es mediata, porque no tengo tendencia espontánea a salvar a esa persona, la salvo porque el es un medio para

recuperar el dinero que me debe. Por tanto no puede decirse que este acto sea moralmente malo, pero tampoco que sea bueno .

c) Acto de acuerdo con el deber, por inclinación inmediata. Supóngase que ahora quien se esta ahogando y que trato de salvar es alguien a quien amo. Se trata de un acto "de acuerdo" con el deber. Pero como lo que me lleva a ejecutarlo es el amor, el acto esta hecho por inclinación, que aquí es una inclinación inmediata, porque es directamente esa persona como tal (no como medio) lo que desea salvar. Según Kant, también este un acto moralmente neutro.

d) Acto por deber. Quien ahora se esta ahogando , es alguien a quien no conozco en absoluto, ni me debe dinero, ni lo amo , y mi inclinación es la de no molestarme por un desconocido, peor aún, imagínese que se trata de un aborrecido enemigo y que mi inclinación en la de desear su muerte. Sin embargo el deber me dice que debo salvarlo, como cualquier ser humano, y entonces doblego mi inclinación , y con repugnancia inclusive, pero por deber, me esfuerzo por salvarlo.

En los cuatro casos examinados el único en que, según Kant, nos encontramos con acto moralmente bueno, es este último, puesto que es el único realizado por deber.

Puede darse la circunstancia de que hacia la realización de un acto me lleve una inclinación, y a la vez la noción del deber. Kant no dice, en modo alguno, que tenga que haber forzosamente un conflicto entre ambos principios.

De ninguna manera Kant pretende que suprimamos nuestro amor, nuestros afectos, etc. sino que lo único que exige es que distingamos los dos motivos : mi amistad por una persona , por ejemplo, y lo que el deber manda; y si me doy cuenta de que obré llevado no sólo por mi amistad, sino fundamentalmente por el deber, entonces, mi acto será moralmente bueno.

4) El imperativo categórico.

El valor moral de la acción, no reside en aquello que se quiere lograr, no depende de la realización del objeto de la acción, sino que consisten el principio por el cual se la realiza, prescindiendo de todos los objetos de la facultad de desear. Este principio por el cual se realiza un acto, Kant lo llama máxima de la acción; es decir el principio que de hecho me lleva a obrar.

Kant formula el imperativo categórico en los siguiente términos:

Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se nos torne ley universal.

Toda acción se orienta hacia un fin . Pero hay dos tipos de fines. Por una parte, hay fines subjetivos, relativos y condicionados, son aquellos a que se refieren las inclinaciones y sobre los que se fundan los imperativos hipotéticos, por ej., si deseo poseer una casa (fin) , debo ahorrar (medio) . Pero hay además, un imperativo que manda absolutamente el imperativo categórico, lo cual significa que tiene que haber fines objetivos o absolutos que constituyan el fundamento de dicho imperativo, fines absolutamente buenos (no para tal o cual cosa) , fines en si. Ahora bien, lo único absolutamente bueno es la buena voluntad. Y como esta solo la conocemos en los seres racionales, en las personas, resulta que el hombre es fin en si mismo.

5) La libertad.

El hombre obra suponiendo que es libre, porque en efecto el deber, la ley moral, implica la libertad, así como ésta la ley.

Dentro del mundo fenoménico, todo lo que ocurre está rigurosamente determinado según la ley de causalidad , no hay ningún hecho que no tenga su causa, la cual a su vez tiene la suya , y así al infinito.

Esta claro que dentro de un orden causal estrictamente determinado, no puede hablarse de libertad, en la naturaleza no hay lugar para el deber.

El hombre no se agota en su aspecto natural, sensible; por el contrario, la conciencia moral, incompatible con el determinismo , exige suponer que en el hombre hay, además del fenoménico, un aspecto inteligible o nouménico, donde no rige el determinismo natural, sino la libertad. Esta es la única manera de

comprender la presencia en nosotros del deber, pues sólo tiene sentido hablar de actos morales (buenos o malos) si se supone que el hombre es libre.

Es cierto que no podemos conocer que somos libres, pero nada nos impide pensarlo, según lo ha enseñado la tercera antinomia

Aquí se trata entonces, no de que se “conozca” la libertad, sino de que para comprender el hecho de la conciencia moral es preciso postular la libertad. La libertad es, pues, una suposición necesaria para pensar el hecho de la conciencia moral.

La ley moral es la razón de que sepamos de la libertad, así como la libertad es la razón o fundamento de que haya ley moral, su condición de posibilidad.

HEGEL : EL IDEALISMO ABSOLUTO

1. Relacionismo.

Para el sentido común, lo mismo que para casi toda la filosofía prekantiana la realidad se ofrece de sustancias o cosas en sí , cada una de las cuales tiene existencia independientemente de las otras, es decir se basta a si misma, Y lo que no es sustancia., solo es en la sustancia como modalidad suya, como modo de ser dependiente : la sustancia es en si, lo demás es en otro, a saber, en la sustancia en que inhiere. Y si bien es cierto que las cosas mantienen relaciones las unas con las otras, en ultima instancia estas relaciones les son totalmente exteriores.

Hume puso seriamente en duda tal creencia, al sostener que carecemos de todo dato , sea empírico o racional , que certifique la existencia de “algo”en que se fundarían los accidentes , y al afirmar que todo nuestro conocimiento se educa a estos , y es tan solo la costumbre , el hábito , lo que nos lleva a formar la noción de sustancia o cosa –noción que si bien es legítima desde el punto de vista práctico , en función de las necesidades de la vida, resulta en cambio inaceptable desde el punto de vista estrictamente cognoscitivo.

En cuanto a Kant, concluyo que la noción de sustancia no era mas que una categoría, es decir, una ley de enlace de nuestras representaciones, operada por el entendimiento –aunque admitía, mas allá de las condiciones de nuestro conocimiento, la existencia de cosas en si , como algo incognoscible y como un “ideal” (Idea) del conocimiento.

Hegel, asume las dificultades señaladas por Hume y Kant, pero además considera que la existencia de las cosas en si o sustancias tiene otro inconveniente el de convertir el conocimiento en algo relativo. Este inconveniente lo había reconocido Kant, en la medida que afirmaba que nuestro conocimiento es fenoménico, es decir, que solo se conoce lo que “aparece” (fenómeno) en relación con las condiciones subjetivas (humanas <<<9 del conocimiento, no nada en absoluto .La hipótesis de las cosas en si o sustancias es pues fatal para el conocimiento: en tanto se mantenga tal hipótesis, el conocimiento será forzosamente relativo. Pero esto último es, para Hegel, inaceptable.

Las dos dificultades llevan a Hegel a eliminar la hipótesis de que la realidad este constituida por sustancias , y consiguientemente a eliminar también la hipótesis kantiana de las cosas en si incognoscibles . Y en lugar de valerse de la categoría de sustancia para pensar la realidad , Hegel se coloca en el punto de vista diametralmente opuesto : va a pensar la realidad como conjunto de relaciones, o, dicho de otro modo, lo absoluto no son para Hegel las sustancias sino las relaciones, la relacionalidad. Según este modo de ver, resultará que lo que se llaman “cosas” o “sustancias” no tendrán realidad mas que en sus relaciones reciprocas y por estas relaciones el ser-en- si se disolverá en última instancia en el ser-en-relación-con.

Si intento determinar que es lo que soy aisladamente de todos los demás , descubro que no soy nadie, es decir, que todo mi ser se ha evaporado .

Entonces al intentar responder a la pregunta “¿qué soy yo?” me encuentro con que todo lo que soy, lo soy, no en el modo el ser en si, sino en el modo del ser en la relación .

La realidad no es una sustancia ni un conjunto de sustancia , sino un conjunto de relaciones, una complicadísima trama de referencias de las que las llamadas “cosas” o sustancias no son mas que las intersecciones, por así decir.

2. Dialéctica.

Todo es de índole relacional, ninguna realidad ni ningún pensamiento poseen sentido –esto es, realidad y verdad- sino por su relación con otras realidades o con otros pensamientos.

El yo “es lo que es, en relación con lo que no es “, es decir que la cosa es en tanto se niega a si misma como algo aislado para constituirse en función de lo que ella no es, de las otras cosas algo es –vale decir, se pone como algo real – en cuanto a la vez se o-pone a aquello que ello no es. Si a la posición se la llama –con la palabra griega correspondiente –tesis la oposición será anti-tesis. Ahora bien, la cosa no se suprime al negarse como algo independiente y ponerse en relación con otras cosas, sino que por el contrario” se afirma y se realiza a través de su negación en una unidad superior dela que ella misma y su contraria no son mas que los momentos” esa unidad superior , en que tesis y antítesis están puestas juntamente , la llamaremos sin-tesis –que sería, en el caso de la oposición alumno profesor, digamos, la Universidad .

Este especial tipo de relacionalidad es la relación dialéctica, constituida entonces por tres momentos, que Hegel llama afirmación, negación y negación de la negación”

Lo lógico tiene tres lados : a) el abstracto o (el) propio, b) el dialecto o racional-negativo, y el especulativo o racional positivo.

Hegel caracteriza el pensar especulativo a diferencia del intelectual -como la captación de los momentos opuestos en su unidad, como conocimiento mediante conceptos “concretos”por oposición a la reflexión, que procede `por medio de conceptos abstractos.

Esta operación, mediante la cual a los dos primeros momentos se los elimina en su independencia absoluta, y a la vez se los conserva en tanto momentos de la totalidad, la llama Hegel “superación”.

La dialéctica no es para Hegel un método, sino que constituye la estructura misma de la realidad, integrada por oposiciones, cada oposición requiere un tercer momento que establece la conciliación . ahora bien, como el conocimiento es un aspecto de la realidad, resultará que en consecuencia, secundariamente, la dialéctica es también un método del conocimiento filosófico: la realidad es un conjunto de relaciones dialécticas.

3. La realidad como totalidad orgánica.

Ninguna cosa se agota en si misma, en ninguna instancia particular, sino que es las relaciones que mantiene con lo que esta fuera de ella, en relación con lo que no es ella misma. Pero esto, sin embargo, podría entrañar el riesgo de que tales relaciones constituyesen una dispersión al infinito.

Hegel evita este peligro puesto, que según se ha visto, la síntesis contiene dentro de si los momentos anteriores. Cada nuevo momento esta lejos de significar una instancia que se agregue , de fuera, a los anteriores<<<<, sino que la síntesis esta implícitamente contenida ya en ellos y en ellos se va desplegando. De modo que las relaciones son relaciones internas. La oposición entre cosas diferentes se articula y concilia en una unidad superior que las abarca y de la que las primeras son

solo momentos. Y elevándonos así hacia síntesis o relaciones superiores y mas abarcadoras, en lugar de dispersarnos e ir a parar a series indefinidas, encontramos instancias o síntesis cada vez mas ricas, pues contienen en si , como momentos parciales, todos los estadios anteriores.

Hasta que por fin según Hegel, se encuentra una síntesis ultima , la síntesis de todas las síntesis , dentro de la cual todas las anteriores quedan contenidas como momentos parciales : la suprema síntesis , la totalidad sistemática de todo lo real, la totalidad o sistema de todo lo que es. En este sentido la realidad es comparable a un organismo, donde nada se da aislado, sino donde todo termina por relacionarse consigo mismo; todo, en el fondo, se reduce a uno . La realidad es solo un monismo.

Todo organismo es una totalidad de partes; por ello conviene distinguirlo de otros tipos de totalidades. Hay todos meramente sumativos, meros agregados de partes –como, por ej. Un montón de granos de trigo. Pero si tomamos esos granos y los distribuimos de tal manera que constituyan una figura geométrica, y gr. Un octógono , ya no se tratara de una mera suma, porque cada elemento cumple ahora una determinada función dentro de todo, de modo que si se quita uno solo , o se altera su posición, el octógono desaparece; aquí se trata entonces, de un todo estructural o, simplemente, de una estructura.

Dentro de los todos los estructurales puede hacerse una discriminación . Por un lado están los que podemos llamar mecánicos o simplemente máquinas, por otro, los organismos. Una máquina esta constituida por una serie de partes , o piezas, cada una de las cuales se encuentra colocada en lugar determinado, en relaciones fijas con las otras partes. Además cada una de esas piezas es anterior a la totalidad, porque se fabrica cada una por separado es independiente de las demás , y solo después, en el momento de armar la maquina, se la une a las otras. Por último, el que fabrica o arma la máquina , es algo exterior que procede mediante mera yuxtaposición de las partes.

Con los todos orgánicos, como los seres vivos, ocurre de manera muy diferente. El palmario que el cuerpo humano, v.gr. no se constituye agregando una cabeza, ya lista de antemano, a un tronco igualmente listo, etc. Sino que aquí lo primero es la totalidad, y no las partes. A partir del óvulo fecundado, el organismo vivo se forma a si mismo a través de un proceso de autoparticularización, de autodivisión, de autodeterminación . Aquí las partes no preexisten al todo, sino que éste mismo es el que produce , o mejor se las auto produce en su en su propio proceso de auto diferenciación ,las relaciones no son “externas”, sino “internas”.

Para Hegel, la realidad es un sistema o totalidad de relaciones, formada no a partir de partes-elementos , sino al revés , en lo cual lo primero es la totalidad, y lo resultante las partes que surgen de la totalidad; donde ninguna cosa particular tiene existencia por separado, sino en sus relaciones con las demás y con la totalidad; donde, por tanto, las relaciones son “internas” como un organismo, aunque no naturalmente, viviente, biológico, sino de índole espiritual, un organismo de sentido .

En efecto, el organismo es una totalidad cada una de cuyas partes tiene existencia, no por separado , sino en sus relaciones con todas las demás y, definitiva, con el conjunto; totalidad que se da forma a si misma y por desde si misma , desde dentro, por así decirlo, por un proceso de auto diferenciación .

Una cosa de por si es abstracta, y en ese sentido, no es verdadera. Lo abstracto es lo incompleto , unilateral, contradictorio, pues se aniquila a si mismo, no es, en tanto que lo que en verdad es , es lo concreto. Por ello entonces , la “verdad” de algo, es decir, su realidad plena, lo que es algo en realidad es, lo es sólo en su referencia a la totalidad, y así puede afirmar Hegel que “lo verdadero es el todo”.

La realidad es un organismo de relaciones dialécticas.

MARX

Crítica a la filosofía:

Marx, estaba firmemente convencido de que la filosofía de Hegel era la filosofía perfecta, y que filosóficamente no podía ir mas allá de ella. Por lo tanto, ya no deberíamos ocuparnos más de la filosofía –viene a decir Marx-, sino en todo caso de realizarla, la llevaría a la práctica.

Para el la realidad tiene una estructura dialéctica que se encamina hacia la perfecta racionalidad consciente. Pero Hegel había sostenido además que con su sistema quedaba lograda la definitiva conciliación de todas las oposiciones. Mas concretamente, Hegel creía que las formas sociales y políticas de su época eran adecuadas para el pleno cumplimiento de las exigencias racionales; mediante el mero desarrollo gradual del sistema político social vigente se llegaría a la realización de las supremas capacidades del hombre. Pero entonces la dialéctica quedaba detenida y se consagraban los hechos e instituciones políticos y sociales ya existentes como si fueran perfectamente adecuados ala razón.

Vistas así las cosas, la dialéctica Hegeliana se le ofrecía a los ojos de Marx con una notable ambigüedad. Porque, por una parte, aparece concluida; con el sistema de Hegel el proceso dialéctico ha llegado a su cumplimiento final, y no sólo habría terminado la filosofía, sino que quedaba consagrada la monarquía prusiana conservadora y reaccionaria. y el cristianismo, no menos reaccionario, de la Iglesia oficial –en una palabra, quedaba consagrado el status quo. Pero por otra parte, la dialéctica, si era el movimiento de la realidad misma, su pulso, su vida, no podía detenerse sin que la realidad misma se detuviera y desapareciera; por tanto, la dialéctica debía ser esencialmente abierta y “revolucionaria”. Marx se inclina decididamente a interpretarla en este sentido. Sostiene Marx que las contradicciones están lejos de haber quedado finalmente conciliadas. Hegel había enseñado que “lo verdadero es el todo”, esto es, una totalidad que tiene que estar presente en cada elemento singular de tal manera que si un sólo aspecto o un solo hecho no pudiese conectarse racionalmente con el proceso dialéctico total, la verdad de la totalidad quedaría manca. Y justamente esto es lo que Marx señala; que hay en el mundo humano un elemento irracional, inadecuado respecto de la Idea, desajustado e inarmónico respecto de la totalidad, y que es señal de que la verdad todavía no se ha realizado cabalmente, de que la plena racionalidad aún falta.

Ese hecho irracional, ese elemento de carencia, es existencia del proletariado: La sola presencia de éste contradice la supuesta realidad de la razón, porque el hecho del proletariado significa la existencia de una clase social entera que representa la negación de la razón. Hegel había sostenido que la propiedad es la manifestación exterior de la persona libre; pero el proletariado es la clase totalmente desposeída, la que carece de toda propiedad, y por tanto ni es libre ni es persona. Hegel había enseñado también que el hombre es hombre gracias al espíritu – esto es, mediante el ejercicio de las actividades espirituales, como el arte, la filosofía, donde se encontraría la forma mas perfecta de la vida humana-; pero entonces ocurre que el proletario esta completamente separado de esa esencia, por la sencilla razón de que las condiciones de su existencia no le permiten ocuparse de nada de ello; agobiado por su trabajo. El proletario carece de posibilidad de acceder a las formas de vida propiamente humanas, a la cultura. El proletario es entonces, un hombre que no puede realizarse como hombre. La existencia del proletariado, pues, es el testimonio de que la razón no está plenamente realizada. Según Marx, las reconciliaciones del sistema hegeliano están logradas tan solo en el reino del pensamiento, pero no en la realidad. Por tanto de lo que se trata según Marx, es de llevar a cabo la coincidencia entre los hechos y la razón, pero no en el plano abstracto del pensamiento, no en el plano meramente especulativo, sino en el plano social y político. Y tal tarea no puede cumplirse solo teoreticamente, mediante la teoría filosófica, sino que ha de consistir en la praxis socio-política y, en definitiva, revolucionaria. Este es el sentido de la famosa tesis XI de las llamadas Tesis de Feuerbach: “los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas maneras; de lo que se trata es de transformarlo”.

Marx sostiene entonces que lo que importa ahora ya no es propiamente filosofar, sino modificar el mundo, y en este sentido niega la filosofía (como pura teoría) y pretende reemplazarla por la praxis.

Idea del hombre

Que sea el hombre, no puede determinarse a partir del espíritu, ni de la Idea, sino a partir del hombre mismo.

La esencia del hombre la había buscado la filosofía anterior, de manera puramente interior al individuo, en una relación inmanente a él, y entonces lo había definido en función a la autoconciencia.

El hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo; el hombre es el mundo del hombre: Estado, sociedad.

En lugar de buscar la esencia del hombre como determinación interior; Marx la busca entonces en las relaciones "exteriores" que cada hombre mantiene con la naturaleza y con los otros hombres en el conjunto de sus relaciones sociales, con "el mundo del hombre".

La esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales.

Marx concibe al hombre como el ente que se produce a sí mismo. Y este acto autogenerador del hombre es el trabajo "el trabajo es el acto de la autoproducción.

Marx se coloca así en radical oposición con la mayor parte de la tradición filosófica, y ante todo con Aristóteles, quien había visto la esencia del hombre en la razón teórica, y quien había señalado como su meta pura contemplación.

Es cierto que Hegel había entrevisto la importancia del trabajo, pero solo tuvo en cuenta el aspecto abstracto espiritual del trabajo, lo consideró propiamente como actividad de la Idea, no del hombre, y fundamentalmente como actividad de conocimiento. Para Marx, por el contrario, el trabajo es una relación real del hombre, de las cosas mismas, con la naturaleza y con los demás hombres, praxis histórico-social.

Lo que (los hombres) son coincide, por consiguiente, con su producción tanto con lo que producen como con el modo cómo producen.

El trabajo constituye la esencia del hombre, el modo cómo éste concretamente es, el medio para su realización y para el desarrollo completo de sus posibilidades, para su satisfacción y para su felicidad.

El trabajo es la traducción en realidad objetiva de lo que por lo pronto es solo una representación.

Lo que de antemano distingue al peor arquitecto de la mejor abeja es que aquel ha construido en la cabeza antes de construirla en la cera. Al fin del proceso del trabajo surge un resultado que ya al comienzo del mismo estaba en la representación del obrero, es decir, que ya existía idealmente. No es sólo que éste opera un cambio de forma de la materia prima: él realiza en ésta al mismo tiempo su finalidad, que él conoce y determina como ley el modo de su obrar, y a la cual tiene que subordinar su voluntad.

En cuanto ese "fin" es una idea o representación, el trabajo consistirá en la objetivación o exteriorización en la naturaleza de la representación que el hombre tenga: será una objetivación de sí mismo. Entonces se da en el hombre un desdoblamiento, "no solo intelectualmente, como en la conciencia", donde es a la vez sujeto y objeto, sino que además se desdobra "activa y realmente, y se contempla a sí en un mundo creado por él".

El proceso de autoproducción del hombre mediante el trabajo es así un proceso dialéctico: un salir de sí del hombre, una exteriorización suya en la naturaleza; esto es, el trabajo significa una humanización de la naturaleza, porque en ella el hombre va dejando su huella, sus ideas, es decir, su propia esencia. Y ello revierte sobre el hombre, hay como un regreso de sí a través de la naturaleza lleva consigo la transformación de las condiciones de la vida humana.

En el trabajo el hombre es hombre porque allí se afirma o acredita como lo que es según su esencia; en el trabajo (y no en el medio abstracto de la conciencia) muestra su ser. Y el hombre es "ser genérico". Esta expresión significa que lo propio del hombre reside en su referencia a lo universal: esta referido a la

naturaleza en su totalidad, su pensamiento capta los universales (conceptos), y es solidario con la totalidad del género humano. Por ello su trabajo es conciente y social.

El animal produce tan solo en función de sus necesidades biológicas, porque lleva una vida aislada, solo determinada por aquellas necesidades.

La actividad vital conciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal.

El trabajo verdadero, esto es, plenamente conforma a su esencia, es el que se realiza al liberarse de la necesidad orgánica, el trabajo libre. De modo que el trabajo no puede reducirse a la mera actividad "económica", a simple medio para mantener la vida orgánica, sino que es, por el contrario, en su forma plena, actividad libre y conciente como desarrollo del ser genérico. Pero si, en cambio, el trabajo se rebaja a mero medio para la vida, la esencia del hombre se invierte, el hombre se aliena.

El hombre alienado:

En la soc en que Marx vive, en la soc que él describe y critica, el hombre está alienado, es decir, se encuentra ajeno a sí mismo, vive desconociendo su propia esencia. Esta alineación tiene lugar en todos los planos de la existencia humana (en lo social, político, religioso, filosófico) pero en todas las formas de enajenación tienen su fundamento y raíz en el trabajo, puesto que en éste estriba la esencia del hombre.

El trabajo es la actividad propia del hombre. Y sin embargo ocurre que, en las condiciones históricas que Marx describe, el hombre lo desconoce: " sólo se siente obrando libremente en sus funciones animales, y en cambio en sus funciones humanas se siente solo como animal"; ignora su propia esencia y asume la animal. En lugar de significar la realización espontánea, plena y gozosa de su humanidad, el trabajo paraliza las actividades propiamente humanas e impide cualquier tipo de satisfacción intrínseca.

El trabajo se le ofrece al obrero como "trabajo forzado", esto es, forzado por sus necesidades biológicas. En lugar de construir una finalidad, la satisfacción de su necesidad de ser hombre, el trabajo (es decir, el hombre mismo) queda rebajado a la categoría de simple medio para satisfacer necesidades puramente animales (comida, habitación, etc).

1) Hay entonces, en primer lugar, una enajenación del trabajador respecto a su propia actividad, porque siente como que no le pertenece. La actividad que debiera experimentar como la mas propia, la experimenta el trabajador como sufrimiento. Por ello el obrero niega el trabajo, pero al negarlo esta negando a la vez su esencia, se esta negando a sí mismo, renegando de su humanidad, y llevando consigo una existencia puramente zoológica o poco menos (se da aquí, pues una contradicción, una relación dialéctica). Pero fácilmente puede observarse que no se trata de una dialéctica lógica, que tuviese lugar en el plano del concepto, según ocurría en Hegel; sino de una dialéctica real.

2) En segundo lugar el trabajador esta alienado respecto del producto de su trabajo. En el producto esta el obrero mismo, porque aquel es su objetivación, algo en que ha puesto su propia persona; y sin embargo ese producto no le pertenece a él, sino al capitalista, al dueño de los medios de producción.

3) En tercer lugar, el obrero esta alienado porque no puede elegir su trabajo, la forma de realizarse; no puede elegirlo libremente de la manera que él quisiera, sino tal como se lo prescribe el lugar que ocupe dentro del proceso social de producción, la forma de distribución de la riqueza y el poder.

La sociedad existente es una soc dividida en clases, y la sola vigencia de éstas, según Marx, contradice la libertad, porque la libertad de cada uno, esta fijada por la clase a que pertenece y por la relativa libertad que esta clase posea, sin tener en cuenta las capacidades o necesidades de cada uno: no es la misma la del propietario y la del burgués.

Formas derivadas de alienación

La alineación que tiene lugar en el trabajo es la forma fundamental de enajenamiento, porque afecta al fundamento mismo del hombre.

1) En efecto, aquella primaria *alienación* opera de modo tal que las *relaciones sociales* se deforman o pervierten, porque en lugar de ser relaciones entre personas, se convierte en relaciones entre cosas, en algo inhumano. Como la actividad propiamente humana –el trabajo–, en lugar de constituir un fin, ha pasado a ser nada más que un medio para producir mercancías. El hombre mismo se convierte en mercancía.

Tanto el trabajo cuanto el trabajador pasan a ser nada más que mercancías en un mundo en el cual, cuanto más se valoran las cosas, tanto más se olvida la humanidad del hombre. En lugar de estar las mercancías al servicio del hombre, está el hombre al servicio de las mercancías.

Las relaciones entre los hombres solo se entienden como relaciones entre las mercancías que intercambian; los hombres se consideran unos a otros solo en función de las mercancías que producen, compran o venden. Al hombre no se lo comprende como lo que en verdad es, como persona, como fin en sí mismo, sino meramente como medio, como especie de instrumento para alcanzar un fin, comparable a una máquina o a una herramienta de trabajo. Para el capitalista el obrero no es nada más que un medio o instrumento para lograr ganancias; para el obrero tampoco es persona el capitalista, sino tan solo un medio que le proporciona trabajo, necesario para su sustento.

2) De esto resulta también una *alineación política*, una escisión entre la vida pública, la del ciudadano, la de los intereses generales, por un lado, y la vida del individuo, su trabajo y sus intereses privados, por el otro. El Estado debiera conciliar ambos aspectos, pero no lo hace; el Estado expresa el dominio de una determinada clase –la de los que poseen mayor poder económico– sobre las demás.

3) Se da también una *alineación religiosa*.

La religión es la autoconciencia y el autoconsentimiento del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o que ha vuelto a perderse. Pero el hombre es el mundo del hombre.

Estado y sociedad representan un “mundo invertido” porque allí están invertidas las verdaderas relaciones entre el hombre y su esencia, y entre unos hombres y otros. Y ese mundo real histórico-social donde todo está al revés tiene su “conciencia en sí”, pero invertida, que es la religión: invertida, porque la religión considera como real “otro mundo” que no es sino ilusión, en tanto que considera ilusión este mundo, el único real. En un modo alienado, la religión representa el consuelo que el hombre imagina en un ilusorio “mas allá”, consuelo para los males que aquí, en el estado de cosas existente, no tiene remedio.

“la religión es el opio del pueblo”. La esencia del hombre no está realizada en la sociedad y en el Estado, vale decir, en la verdadera

4) Por último, hay una alineación filosófica (tiene que ver con la XI)

Es preciso lograr una síntesis de idealismo y materialismo, y considerar al sujeto no sólo como act teórica, sino también práctica que se objetiva y reconoce en el objeto, y a éste como realidad humanizada, pues refleja asimismo algo que el hombre ha proyectado. Tal síntesis no es sino la praxis histórico-social, inmanente al movimiento de la realidad humana.

La pregunta acerca de si corresponde verdad objetiva al pensamiento humano no es una pregunta concerniente a la teoría, sino una pregunta práctica. En la práctica debe probar el hombre la verdad, es decir, la realidad y el poder.

Habiéndose eliminado la pura teoría, la verdad no podrá consistir ya en la adecuación entre el pensamiento y la realidad independiente e indiferente respecto de él; por el contrario, habrá que entenderla como el proceso por el cual el pensamiento se prueba y acredita en la práctica, se

hace verdadero; porque solo en la práctica, en ese mundo concreto histórico-social podrá demostrar su eficacia como poder de transformación.

El materialismo histórico:

El hombre es un ente histórico. Para Marx el sujeto de la historia es el hombre concreto en su mundo social y económico, el conjunto de las relaciones sociales, el hombre que se crea a sí mismo en el trabajo:

“toda la llamada historia universal no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano”.

Hegel vio, sin duda, que la historia es un proceso dialéctico; pero la consideró como dialéctica de ideas, sin percatarse de que se trata de una dialéctica real. Por ello Marx invierte el enfoque hegeliano: “ para Marx lo ideal no es, por el contrario, mas que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre”

La filosofía idealista de la historia no ve en ésta sino el desarrollo de las ideas (religiosas, filosóficas, políticas), a las que se ha separado artificialmente de sus fundamentos socio-económicos. Pero de ese modo se olvida lo material del régimen de las relaciones de producción. El verdadero basamento de la vida humana, y por tanto de la historia, está en la actividad práctica de los hombres. Por ello, en oposición al idealismo, esta teoría se llama “materialismo histórico”; no porque el hombre sea materia, sino porque no es primariamente conciencia, según quería el idealismo, sino un ente práctico social en viva relación con la soc y con la naturaleza. Todas las ideologías, los sistemas de ideas mediante los cuales los hombres toman conciencia de lo que son o creen ser, no son de por sí autónomos, sino reflejos de la estructura socio-económica de que brotan, superestructuras de la estructura básicas: “la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material, cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento”.

“no es la conciencia la que determina a la vida, sino la vida la que determina la conciencia”; la vida concreta y real de los hombres tal como éstos la llevan a cabo en “un determinado desarrollo de sus fzas productivas” y según “el intercambio que a él corresponden”, esto es lo que determina sus ideas.

“el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y el estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la act de toda una serie de generaciones”.

La marcha de la historia:

Esa dialéctica entre el hombre y su mundo, y entre el hombre y la naturaleza, representa una transformación continua, y por tanto, de acuerdo a las formas de trabajo y de producción, también se transforman las determinaciones del hombre, que, lejos de ser determinaciones fijas, son cambiantes, históricas. La dialéctica es entonces la marcha de la historia misma cuya entraña o fza motriz la constituyen las contradicciones, porque en cada momento histórico los contrastes y oposiciones que le son propios obran como factores impulsores del desarrollo: la burguesía dentro del mundo feudal, el proletariado dentro de la soc burguesa, sus respectivos modos de producción, en oposición al sistema vigente en cada caso, constituyen las fzas que mueven la historia. “en la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fzas productivas materiales”.

“el conjunto de éstas relaciones de producción forma la estructura económica de la soc, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social”.

Marx entiende por “relaciones de producción” el conjunto de técnicas de que en cada caso se dispone, y la manera como se adquieren y distribuyen los productos. Tales relaciones constituyen el suelo del que dependen todas las

demás formas de vida humana, la superestructura. Sin embargo, en última instancia, la base económica es el factor decisivo, y por ello puede decir Marx que no el Derecho y la política lo que determina el modo de ser de una sociedad determinada, sino que, al revés, son las condiciones económicas las que producen ciertas formas jurídicas y políticas como estructuras secundarias suyas, las cuales, por estar apoyadas sobre las condiciones fundamentales (las relaciones de producción), Marx las llama "superestructuras".

La manera concreta como en cada momento histórico se desenvuelve la producción determina la respectiva estructura social, las formas políticas vigentes y el carácter del arte, la religión, la filosofía, etc de esa sociedad.

Ahora bien: "al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desarrollado hasta allí".

Aquí Marx se refiere a la "dinámica" histórica misma: la historia se mueve impulsada por las contradicciones. Cuando se produce una de esas conmociones llamadas "revoluciones", ello ocurre por un desajuste.

"de formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se conmociona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella".

Las etapas de la historia y la revolución comunista:

A grandes rasgos, como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués.

Cada uno de estos modos de producción representa en su época un momento necesario y perfectamente justificado. Cada etapa queda justificada en sí misma, y por más extraña que pueda parecer una determinada forma de organización, representa sin embargo un progreso respecto de las anteriores. Y ninguna de esas formas puede ceder el paso a la siguiente sin haber agotado sus propias posibilidades: "ninguna formación desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua".

El mundo burgués representa para Marx "la última forma antagónica" de la vida humana en su proceso de producción; antagonismo que se expresa en las formas de alienación. Y en el momento en que se supera la forma burguesa de producción, se habrán superado todas las escisiones, es decir, se habrá llegado a la sociedad perfecta (superación que Hegel había colocado en el plano teórico y, al menos en principio, en su propio tiempo, y que Marx coloca en el plano de la praxis histórico-social y reserva para el futuro).

Así como hay un pasaje del modo de producción asiático al modo de producción antiguo, y del antiguo al medieval, y del medieval al burgués, también el modo de producción burgués deberá dejar paso a una nueva estructura de relaciones de producción, el comunismo: "llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual". En esa nueva forma de sociedad que será la sociedad comunista, desaparecerán las clases, el hombre habrá superado la alienación, y en ella, y solo en ella, el hombre podrá cumplir cabalmente su esencia; por ello dice Marx que solo entonces comenzará la verdadera historia del hombre, el reino de la libertad, respecto de la cual toda la anterior debiera llamarse prehistoria. Y en la sociedad burguesa, señala Marx, se encuentran las "condiciones materiales" para su superación, con lo que se refiere al gran desarrollo de las máquinas, mediante cuya utilización social podrá el hombre realizarse plenamente.

El mundo burgués es un mundo traspasado por contradicciones, y entre ellas, se destaca la escisión entre las dos clases sociales fundamentales, la burguesía y el proletariado, pero a éste último le corresponde la función especial de redimir a la humanidad entera: porque "el proletariado se distingue por el hecho de que, como clase, significa la negación de todas las clases. Los intereses de

todas las otras clases son esencialmente unilaterales, intereses validos en función de esa clase solamente, mientras que el del proletariado es universal, pues desde el momento en que no tiene nada que perder, ya que no posee nada, su interés es el mismo para todos.

La revolución comunista, en contraste con todas las revoluciones anteriores, no puede dejar en la servidumbre a ningún grupo social, porque no hay ninguna clase por debajo del proletariado.

En la soc comunista cada individuo no tiene acotado un circulo exclusivo de act (como en cambio sucede en la soc burguesa o en cualquier soc de clases), sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca.

La historia tiene para Marx, como para Hegel, un desarrollo dialéctico, resulta de las contradicciones inherentes al curso histórico mismo; y tiene también una meta hacia la que se orienta: que el hombre llegue al conocimiento de su propia esencia y libertad. Tanto para un filósofo como para el otro la causa eficiente y final es la racionalización de lo real. Pero en tanto que para Hegel ello significaba la autoconciencia de la idea en filosofía(pensada como teoría), en Marx ese conocimiento de sí mismo que se logrará en libertad plena con el advenimiento de la soc sin clases.

Concepto y características de la ciencia

El conocimiento científico, pues, se presenta en conglomerados de proposiciones agrupadas en torno de hipótesis, de leyes o de conjuntos de leyes que buscan comprender ciertos sectores del universo. El modo en que estas proposiciones se fundan unas en otras, constituye su unidad lógica, el hecho de referirse a un mismo sector del universo constituye su unidad temática.

No existen sectores fijos de la realidad a los que deba corresponder una ciencia determinada: es la ciencia la que recorta el sector de la realidad que se siente capacitada para investigar y explicar. Esto es, al menos en parte, lo que quiere significarse cuando se afirma que la ciencia constituye su propio objeto.

Una ciencia es, pues, una agrupación de conocimientos científicos organizados entre sí sistemáticamente.

Pero la organización sistemática imprime a la ciencia cierta dinámica propia, y así la investigación científica y la exposición de los conocimientos científicos tienden a seguir ciertas pautas generales que se consideran convenientes para promover el desarrollo de las ciencias. Estas pautas pueden resumirse en dos conceptos: precisión y método.

La precisión de la ciencia: Muchos de nuestros conocimientos cotidianos son imprecisos: por ejemplo, sabemos que el sol sale por la mañana. Este modo de plantear las cosas es enteramente insatisfactorio para la ciencia: una ciencia que se respete será capaz de predecir exactamente a que hora de la mañana saldrá el sol cada día del año y para cada lugar del planeta.

Para lograr claridad y precisión en sus resultados, la ciencia introduce en el lenguaje natural términos estipulativamente definidos, lo que le permite manejar un lenguaje técnico. Y cuando esto no es suficiente, inventa lenguajes nuevos. El lenguaje científico busca siempre comenzar por conceptos simples y accesibles y, a partir de ellos, construir definiciones sucesivas de nuevos términos hasta alcanzar el grado de precisión deseado. Y así el lenguaje de la ciencia logra mayor exactitud paulatinamente, a medida que el avance de las investigaciones lo hace necesario.

El afán de precisión hace también que la ciencia busque, en lo posible, medir los fenómenos a los que se refiere. Para esto se inventan unidades de medida y se desarrollan medios de medición. Cuando esto se logra; la ciencia tiende a matematizarse. Claro está que no todas las ciencias han alcanzado esta aspiración.

LA ciencia como actividad metódica: LA actividad del hombre de ciencia consiste, en términos genéricos, en recopilar datos, elaborarlos, extraer de ellos conclusiones, confrontar estas conclusiones con otros datos y con el resultado de otras investigaciones, ordenar todas las conclusiones de modo sistemático y exponerlas con precisión. Ninguna de estas acciones se cumple por azar, ya que existen procedimientos establecidos para obtener los mejores resultados en cada

una de ellas. Estos procedimientos (o métodos) buscan asegurar la seriedad del trabajo científico en general y se encuentran abiertos a las modificaciones que la experiencia futura aconseje.

La ciencia es, pues, una actividad metódica. Entre las diversas clases de métodos que regulan la actividad científica se asigna cierta preponderancia a los que establecen el modo en que pueden extraerse conclusiones a partir de ciertas premisas o datos que sirvan como puntos de partida. Esa actividad es la que permite transformar esa actividad empírica en conocimiento científico y al que consiste en saltar de unas verdades a otras para constituir el sistema del conocimiento.

Ciencia formal y ciencia empírica

Hasta ahora hemos hablado de las ciencias en general. Será preciso dividir las.

Existe una clasificación comúnmente aceptada. Ella divide en dos el conjunto de las ciencias y las agrupa en ciencias formales y ciencias empíricas (o fácticas).

Ciencias tales como la geología, la zoología, la acústica y la sociología se llaman fácticas porque su objeto se compone de hechos: es un sector de la realidad objetiva, que se supone exterior al observador. Todos son hechos que pueden verse, tocarse o al menos observarse por algún medio sensorial.

El objeto de las ciencias formales, en cambio, no forma parte de la realidad sensible, ya que está constituido por conceptos abstractos, elaborados directamente por la mente del hombre. El científico formal no busca su objeto en el mundo que lo rodea, lo construye idealmente. Ciencias formales son la aritmética, la geometría, la lógica, que estudian las propiedades de los números, las características de las formas y las relaciones entre proposiciones o la estructura de estas.

Se dirá que el objeto de una ciencia formal no es una simple construcción mental, ya que guarda una importante relación con la realidad.

Esta diferencia en el objeto incide en la fuente de la que cada ciencia obtiene, con carácter preponderante, los conocimientos que la componen. Las ciencias fácticas deben investigar hechos, y por lo tanto su fuente principal es la experiencia. De aquí su calificación como ciencias empíricas. Las ciencias formales, en cambio, buscan y manejan proposiciones a priori: su vinculación con lo fáctico se hace muy tenue y su fuente básica es el razonamiento.

Sería un error, sin embargo, pensar que la ciencia empírica reposa únicamente sobre la experiencia. Esta proporciona los datos básicos, pero a partir de esos datos se construyen otros conocimientos; y el método que permite obtener nuevos conocimientos a partir de la verdad de ciertas proposiciones ya conocidas es siempre alguna forma de razonamiento.

También sería erróneo suponer que las ciencias formales pueden desentenderse por completo de la experiencia. Ciertamente es que el fenómeno empírico no tiene injerencia alguna dentro del sistema de una ciencia formal; pero también es cierto que una ciencia formal no suele desarrollarse sin tener en vista la posibilidad de reconstruir ciertas relaciones materiales o conceptuales preexistentes, que integran algún sector de la realidad y que esperamos manejar mejor con ayuda del sistema formal que imaginamos. En otras palabras, creamos modelos o formas que guarden cierta semejanza con algún segmento de la realidad, de tal modo que a través del modelo abstracto podamos profundizar y organizar el estudio de ciertos hechos concretos que nos parecen relevantes.

A distintas fuentes de conocimiento corresponden, por cierto, diferentes modos de *demostrar* la verdad empírica de las proposiciones.

La verdad empírica reposa en la correspondencia de la proposición con la realidad; y que esta correspondencia exista o no depende de la exactitud y de la amplitud de nuestras observaciones. Como éstas son falibles, la verdad de las ciencias empíricas es siempre *provisional*. Un conocimiento empírico difícilmente podrá ser *verificado* de un modo absoluto: cada una de nuestras observaciones tiende a *confirmarlo*. Pero siempre quedará en el horizonte la aparición de nuevas observaciones que, por resultar incompatibles con la proposición formulada, la

refuten. Confirmación y refutación son, pues, los modos de demostrar la verdad de las proposiciones generales que integran una ciencia empírica.

La verdad formal depende, en cambio, de su deducibilidad a partir de ciertas premisas; y la verdad o la falsedad de esas premisas resulta irrelevante dentro del sistema, ya que su aceptación es meramente convencional. Como la inferencia lógica conduce a conclusiones *necesarias*, la verdad de un conocimiento formal es absoluta. El conocimiento formal es racionalmente *verificable* y no ha de preocuparse por confirmaciones, refutaciones ni otras zarandajas fácticas.

Lo dicho hasta ahora puede dar una idea también acerca de la diferencia entre ciencias formales y empíricas respecto de su *utilidad*.

La ciencia empírica habla de los hechos, extrae de ellos conocimientos generales y permite por lo tanto comprenderlos, explicarlos, predecirlos y, en definitiva, manejarlos. Su utilidad es por lo tanto directa y apreciable fácilmente.

La ciencia formal no habla de hechos. Construye conceptos y relaciones que no parecen conservar vínculo alguno con ellos... pero que lo tienen.

Si una ciencia empírica es como un retrato una ciencia formal es como un *identi-kit*: ella construye a voluntad su propia figura, pero su utilidad consiste en que esa figura, al ser comparada con la realidad, permite hallar a cierta persona cuyos rasgos coinciden con el dibujo.

Las diferencias:

TABLA

COMPARATIVA

<i>Aspecto</i>	<i>Ciencia empírica</i>	<i>Ciencia formal</i>
Objeto	Realidad sensible	Abstracción
Fuente	Experiencia	Razonamiento
Demostración	Confirmación, refutación	Verificación
Utilidad	Directa	Indirecta

El método:

El método, en las cs que estudian la realidad es el conjunto de procedimientos que, mediante la coordinación de técnicas de observación, inferencia y verificación, permite el establecimiento de generalizaciones explicativas de un determinado sector de la realidad.

Las etapas del método científico son:

- 1) la observación y clasificación de los hechos, que nos concede una ordenada descripción del sector o aspecto de la realidad que nos interesa investigar;
- 2) formulación de una hipótesis, con la que se propone una explicación de los hechos observados, es decir, la relación gral que los une.
- 3) Verificación de la hipótesis, la que comprende la deducción de implicaciones y la comprobación empírica y
- 4) Una vez verificada, se integra la hipótesis a un sistema teórico, que permite proyectar su alcance a otras relaciones.

Nuestra relación con el mundo es de tipo cognoscitivo. Y el resultado de esa relación es una reconstitución del mundo a fin de que éste se presente a nuestro entendimiento cumpliendo con el requisito lógico de no contradicción. Reconstitución que se opera sustituyendo a los fenómenos por sus conceptos y a la infinita variedad y singularidad de sus manifestaciones por relaciones lógicas. Pero para que ésta reconstitución mental sea conocimiento de algo, debe alcanzar un mínimo de representatividad de aquello a lo que apunta. La garantía de esta representatividad es ofrecida por un conjunto de reglas a observar en la tarea de investigación para que la coherencia formal no se alcance a costa del alejamiento del objeto. A este conjunto de reglas, que extienden intersubjetivamente la validez del conocimiento, lo llamamos método.

Fuera de la utilización de algunos datos obtenidos para fines administrativos o comerciales limitados, no parecen brindar las llamadas ciencias sociales un grado de control de la realidad aceptable, de ahí que el problema del método se haga explícito y temático en las mismas.

Modelo del método científico: en su estructura formal, consiste en los pasos siguientes a partir de la observación, se propone un modelo; a continuación se plantea un diseño experimental, se lo ejecuta, de lo que surgirá la verificación, modificación o sustitución del modelo propuesto.

Ya en las cs naturales empíricas, advertimos los límites de la experiencia. Se parte de la observación del fenómeno, pero esta comprende solo algunos aspectos del mismo. La ejecución del diseño experimental choca con errores y elementos aleatorios. En la proposición del modelo teórico y en su verificación o rechazo, intervienen condicionamientos socio-culturales y las propias características bio-psíquicas del investigador. Los modelos a su vez se refutan o sustituyen por otros, lo que permite el avance de la ciencia.

Ya la observación no es la captación lógica de la totalidad del fenómeno real, sino solo de algunos caracteres del mismo. Estos serán los caracteres que se tomen como parámetros para construir el modelo.

Las leyes de las cs naturales no expresan una relación necesaria entre los fenómenos, sino solo probable, que explicara el modelo pero solo en un porcentaje de casos, dentro de los parámetros considerados y a cierto nivel cultural.

Por eso es que, ni aun la suma total del conocimiento de las cs naturales nos dará nunca el conocimiento pleno de la realidad natural, sino solo las relaciones entre los parámetros considerados; los que son además caracteres reales de los fenómenos y cuyas interacciones comprobamos, pero solo en términos de probabilidad en razón de nuestra imposibilidad de abarcar en su totalidad la complejidad del universo.

Estos caracteres y sus relaciones, además, son función de la utilidad humana.

Y así como todos los matices y límites apuntados no obstan a la posibilidad de un conocimiento científico de la realidad natural, tampoco puede negarse la posibilidad del conocimiento científico de lo social. Solo que su índice de probabilidad podrá ser menor o mayor, o sus aseveraciones más o menos particulares y más o menos condicionadas, en razón de la naturaleza de su objeto.

Es entonces posible de terminar regularidades en el mundo humano, con un grado variable de probabilidad que se estime aceptable en función cognoscitiva.

Problemas de la filosofía actual:

Toda filosofía, o mejor, todo período filosófico, se caracteriza por un cierto punto de partida, un dato, que la inteligencia toma en esa época por fundamento y que hace la unidad de ese pensar histórico.

Si nos volvemos a la filosofía clásica desde los griegos hasta el Renacimiento el punto de partida lo encontraba el pensador en la realidad, el mundo, las cosas. ¿que son las cosas, cómo están construidas? ¿qué es el ser que predicamos de éstas cosas?

Las respuestas serían múltiples, muy distintas entre sí, pero todas tendrán algo en común; las cosas están ahí; ese es el dato del cual todas partieron.

Con Descartes la filosofía da un giro; según Descartes, la existencia real de las cosas es dudosa, pero mi pensar las cosas es evidente. Lo percibido podría no ser, el percibir mismo es necesario que sea. Ninguna duda puede hacerme dudar de que dudo, y si dudo pienso y si pienso existo. La realidad, en gral, es dudosa. El sujeto pensante; cierto, evidente.

El punto de partida de la nueva filosofía está en el sujeto, en el pensar.

El fundamento de la nueva filosofía está en el sujeto, en sus representaciones, sus ideas.

Queremos llegar al pensar actual: pues este pensar, busca su punto de partida, en una doble crítica a la filosofía clásica y a la moderna.

¿qué es eso de partir de las cosas, la realidad en sí? ¿qué sentido tiene la realidad en sí? ¿cómo hablar de la mesa en sí? Si hablo de ella es porque la veo, me es dada, esta aquí presente como mesa, no en sí sino para mí.

Lo real, en tanto puedo hablar de él, es lo real que se muestra, es el fenómeno como manifestación o presencia.

No podemos, en consecuencia, partir de la realidad en sí.

Pero ¿puedo hacerlo desde la conciencia? Si la conciencia tiene una determinación que no puede ser puesta en duda, en su intencionalidad; toda conciencia es conciencia de algo.

El percibir se dirige a lo percibido, mi ver la mesa supone esta mesa como lo visto en mi visión. Si esta mesa desaparece, desaparece también el percibir. Ver nada y no ver son lo mismo. En la fórmula sartreana: "la conciencia de nada es una nada de conciencia".

La conciencia es intencional. Siempre se está refiriendo a algo distinto de sí misma.

1) las cosas en tanto puedo hablar de ellas, es decir, tomarlas como punto de partida del pensar, suponen la conciencia, en cuanto su ser es ser para mí (para mí que las veo, las pienso). Pero

2) mi pensar, mi conciencia, no tiene ninguna realidad autónoma, supone las cosas, se dirige intencionalmente a ellas.

Afirmémonos en esta doble relatividad. Ya que el mundo como fenómeno remite a la conciencia y la conciencia remite por su parte al mundo, dejemos de buscar un ser en sí autosuficiente, independiente. Afinquémonos en esta relación que hay entre la conciencia y sus objetos.

Husserl fue el fundador de la fenomenología, un método y también una doctrina que ha tenido la más grande influencia en el pensar actual.

Una de las más importantes novedades de la fenomenología es haber tomado como punto de partida esta relación recíproca entre el pensar, los actos y sus objetos. No hay, contrariamente a lo que creía Descartes, un ego cogito, un yo pienso, sino lo pensado, el cogitatum.

El punto de partida de la nueva filosofía se puede expresar en esta fórmula de Husserl: ego-cogito-cogitatum (yo pienso lo pensado) acentuando la correlación, relación recíproca, entre el yo pienso por un lado y lo pensado, por el otro. A esta referencia la llamó Husserl intencionalidad.

Introduzcamos, para comodidad, otra fórmula de Husserl: correlación noética-noemática, es decir mutua relación entre el acto de pensar (nóesis) y su objeto (nóema).

Ego-cogito-cogitatum, correlación noético-noemática, significa lo mismo.

La filosofía clásica partió de las cosas y se planteó como problemas típicos: ¿qué son, como están construidas las cosas?

La filosofía moderna, en cambio, tomó como fundamento el pensar, las ideas, y sus problemas fueron más bien: ¿qué valor de conocimiento tienen estas ideas? ¿cuáles, las de la razón o las imágenes empíricas, corresponden a algo real?

Veamos ahora los problemas típicos de una filosofía que se afirma en la relación del pensar con sus objetos ¿cuáles serán sus problemas? Simplemente, los de la correlación.

Husserl buscará pacientemente en qué actos (nóesis) aparecen a la conciencia determinados objetos (nóema). Estos se denominarán problemas constitutivos y consistirán en la aclaración de los actos que hacen posible, constituyen, determinados objetos en cuanto objetos.

Un paso más nos permitirá el acceso a la filosofía existencial, siempre considerada con referencia a su punto de partida.

Hagamos esta observación a Husserl. Estamos de acuerdo con que las cosas de que hablaba la filosofía clásica eran algo abstracto, porque se prescindía del sujeto ante quien aparecían. También lo era el pensar, el cogito de la filosofía moderna en cuanto hacia abstracción de sus objetos.

La correlación entre el pensar y sus objetos ha avanzado así en dirección a lo concreto. Pero todavía no ha puesto su pie en lo concreto, lo verdaderamente real. Y nosotros queremos como punto de partida algo que sea concreto.

El punto de partida debe estar en la correlación entre el hombre y su mundo.

El hombre es, se determina y constituye por su relación con el mundo; el mundo aparece y se configura en su relación con el hombre.

El punto de partida de la filosofía de la existencia: el hombre en su relación con el mundo.

La palabra existencia tendremos que utilizarla con un sentido muy diferente. Las palabras existir y existencia solo predicán del hombre; el hombre es el único que existe. No quiere decir esto que las otras cosas no sean. Simplemente que el hombre tiene un modo muy especial de ser y a este modo se le llama existencia.

Las palabras existir y existencia las utilizaremos para designar el ser del hombre.

La filosofía existencial es la que encuentra su punto de partida en la existencia, es decir, en el hombre como ser abierto al mundo y en relación con el mundo, que se le descubre precisamente en esta relación concreta. La filosofía de la existencia parte del hombre como ser en el mundo.

Que la existencia puede ser un legítimo punto de partida de la filosofía quedara aclarado mostrando dos cosas. Ante todo, que es un hecho:

1) primario: es decir, irreductible a otra cosa. Cuando hablamos de un ser tendemos a pensarlo conforme a las categorías aristotélicas, como una substancia, es decir, una cosa, un en sí.

Nuestros hábitos mentales nos inclinan a pensar la existencia en esta forma: el hombre es algo y entra posteriormente en relación con el mundo. Su relación con el mundo es consecuencia de lo que él es. Por ejemplo, es profesor y dicta clase. Su ser, substancia, funda su hacer, su relación con el mundo.

Aquí hay que forzar la mente para pensar las cosas al revés. No dicta clases porque es profesor sino que es profesor porque dicta clases, es decir, porque mantiene una determinada relación con el mundo y no otra. Es el hacer lo que funda el ser del hombre.

Se quiere decir: el hombre es esa relación con el mundo a partir de la cual adquiere sus determinaciones. Cualquier supuesta cualidad o propiedad del hombre debe ser entendida como una forma de ser en el mundo, de mantener la relación con el mundo.

Heidegger denomina existenciales, modos de existir o ser en el mundo, a las determinaciones del hombre.

La existencia, la relación con el mundo es entonces primaria porque no se reduce a nada anterior, sino que funda todas las otras determinaciones del hombre que serán así modos posibles de existir.

Este hecho primario, puede ser un punto de partida, es decir, que puede ser un hecho:

2) Fundante: en la medida en que yo me mantengo en relación con el mundo, descubro el mundo. Todo mi saber se funda en esta primaria relación con el mundo que yo soy.

La ciencia no es mas que la explicación metódica y reflexiva de este mundo descubierto en mi existencia. Y paralelamente, en la medida en que entro en relación con el mundo, me descubro a mi mismo al tiempo que voy realizando mi ser.

En lo que sigue vamos a iniciar un esquemático resumen de la obra de Heidegger. Comenzamos el análisis del ser del hombre, el Dasein como lo denomina Heidegger. Ser-ahí (da = ahí, sein= ser)

El ser-ahí es un ser en el mundo. El ser en el mundo es una estructura triunitaria, porque comprende tres elementos en una íntima relación: el ser que es el mundo, el hombre; el mundo en que él está y la relación en, que los liga.

Pero nunca el hombre es su ahí de ese modo. Estar en una ciudad es habitarla, interesarse por ella, recorrer sus calles y comprar en sus negocios; en gral, mantener relaciones que van mucho más allá de lo que puede expresar un simple locativo.

Ser en el mundo es estar interesado por el mundo, mirando, haciendo o destruyendo; todo lo que Heidegger resume al decir que el ser-ahí, en cuanto ser en el mundo, está preocupado por el mundo. Los diferentes modos posibles de ser en el mundo, son modalidades de la preocupación.

La palabra mundo significa regularmente “todas las cosas”. Nosotros no hablaremos de la totalidad de las cosas sino que definiremos al mundo simplemente así: “es aquello dentro de lo cual un ser-ahí fáctico, vive”. El mundo es mi mundo circundante y el mundo circundante de cada uno.

Este mundo, mi mundo, se encuentra en una rigurosa correlación con mi preocupación; lo lejano y cercano en él no coinciden con lo espacial y geográficamente más cercano o lejano. Por ejemplo; si estoy interesado, si me preocupo por la política asiática, los acontecimientos que allí ocurren están más cerca de mí, constituyendo mi mundo circundante, que lo que sucede en casa de mi vecino.

Mi mundo circundante está en consecuencia, constituido por todo aquello de que me preocupo. ¿qué enfrenta mi preocupación dentro del mundo circundante? Espontáneamente respondemos: las cosas. Pero con esta simple palabra adelantamos una determinación ontológica tomada de la filosofía clásica. La cosa es la res, la substancia, lo en sí.

El ser del ente intramundano es el ser útil que aparece como medio para realizar un proyecto. Heidegger llama a este tipo de ser el “ser a la mano”, en oposición al “ser ante los ojos”, propios de los objetos del conocimiento científico.

Pero observamos más de cerca qué tipo de ser tiene el útil. Su ser no reposa en sí mismo, sino que es un ser referencial. Por ejemplo, el martillo remite al clavo, el clavo a la madera, la madera a la cama a fabricar, ¿y la cama? Esta remite a un ser-ahí, un hombre y su proyecto de dormir, referencia última que cierra la serie de las referencias.

En sí mismos no son nada. Todo su sentido reposa en el útil al que remiten y en última instancia en la obra a realizar. Pero esta es un proyecto del ser-ahí.

Es desde el ser-ahí, el hombre, que se propone un proyecto, que la totalidad de útiles adquiere sentido y constituye un sistema inteligible. El hombre que se proyecta, como ser en el mundo, descubre ordenando el mundo como totalidad de útiles referidos a su propio fin.

Como síntesis la filosofía actual, en oposición a la filosofía clásica, que busca su fundamento en las cosas y la moderna que se aferra a la conciencia como a una base sólida, hace de la relación entre la conciencia y el mundo el punto de partida del filosofar.

La estructura de la existencia:

Vimos entonces que en el *en* del ser en el mundo es la preocupación y que el mundo es aquello por lo que el ser-ahí, el hombre se preocupa.

Vamos ahora al tercer elemento del ser en el mundo: el ser que es en el mundo. Este ser es el hombre.

Es un ser en común Heidegger lo caracteriza como un ser-con. No hay un hombre sino hombres, muchos hombres.

Y así como el hombre es un ser en el mundo, es un ser-con en tanto está en una constante relación con los demás. En esa relación con los demás se determina a sí mismo y descubre a los otros. Así, yo soy en y por la relación con los demás hombres y el mundo. La circunstancia de vivir en común hace que la realidad de cada uno de nosotros dependa, en cierta medida de la realidad de los demás. Es decir, que si bien nos sentimos libres frente a cada uno de los otros. Estamos sometidos a la totalidad, sometidos a lo que Heidegger considera como un tirano implacable y desconocido. Este tirano es el "uno", el "man", dice en alemán Heidegger, el impersonal "se".

¿quién es el verdadero sujeto de la vida cotidiana? No yo, no cada uno de nosotros, sino "uno". Yo digo muchas veces "yo", pero en el fondo hago lo que uno hace, pienso como uno piensa. ¿quién decide realmente mi existencia? ¿yo? No, "uno". Uno es todos, cualquiera; uno es aquel que está sustituyendo, desplazando siempre el yo de cada uno de nosotros.

Uno esta en todas partes, uno decide por todos. Así decimos ¿qué es lo que uno tendría que hacer? Y hacemos lo que uno hace. Es decir, nadie hace lo que él piensa, sino lo que uno piensa.

Si yo fuese auténticamente yo, tendría que decidir en todos los casos y hacerme responsable. Pero si soy solo uno de tantos "uno" me dice lo que debo hacer.

Pero esta vida bajo el "uno", conduce hacia lo que Heidegger llama la inautenticidad. Se caracteriza por 3 elementos: la habladuría, la curiosidad y el equívoco.

El mas interesante es la habladuría, los otros dos no son mas que su consecuencia.

La habladuría es un lenguaje degradado en el cual, la palabra, el "logos", ha perdido su función primordial de mediadora entre el hombre y lo real. El habla autentica debe ser caracterizada como "apofántica" porque muestra, saca a luz, trae a la presencia.

Por ejemplo, el juicio "el pizarrón en el cómo se su ser, en su ser negro. El habla, es, o debiera ser, un simple intermediario que orienta hacia la realidad".

El existente autentico comprende por "lo que se dice" en lugar de trascender la palabra hacia la presencia de la cosa misma, reposa en la palabra como objeto último del conocer.

Todo este saber por "lo que se dice" es solo provisorio, esta destinado a orientar la experiencia, pero no constituye aun el saber.

El existente inauténtico no es mas malo que el autentico, no se trata de una determinación de tipo ético, sino una calificación de orden gnoseológico. Lo que caracteriza al existente inauténtico es su forma de conocer, o mejor, de no conocer, porque ha perdido enteramente el habito de ponerse en contacto con las cosas mismas, interesado nada mas que en saber lo que de ellas "se dice".

Al final, solo sabe lo que se dice, lo que "uno" dice. Pero este tipo de comprensión, de la realidad y de sí mismo, solo por las palabras, no puede colmar plenamente. Entonces se convierte el sujeto en un curioso. El vacío del conocimiento de palabra trata de colmarlo con una multitud de conocimientos de igual carácter; le interesa saber lo que se dice de muchas cosas.

El final inexorable de este camino es el equívoco: el sujeto, hablando de todo, sabe lo que se dice de todo, pero en rigor, y si entendemos por conocer el estar en presencia de la cosa misma, no sabe nada ni habla de nada. Luego, habla de todo, lo sabe todo y no hablar de nada ni sabe nada, y ni siquiera puede distinguir ya si sabe o si no sabe. Todo ese saber edificado sobre lo que se dice es una barrera de palabras que se interpone entre él y lo real.

Por que será entonces necesario, según Heidegger, superar la existencia inauténtica? Ya lo dijimos: no porque el existente inauténtico sea éticamente malo, sino porque el existente inauténtico está cerrado al conocimiento.

El conocimiento, si es que existe, debe ser una experiencia en algún sentido, un contacto, un enfrentarse con la cosa misma. Pero de cualquier modo, un frente a frente de la realidad y el sujeto.

El existente inauténtico, hasta que no destruya la muralla de palabras en que se ha encerrado, tiene vedado el camino de la filosofía. Esta, como el encadenado de que hablaba Platón sumergido en el fondo de la caverna. Y del mismo modo que en Platón, la filosofía existencial postula la conversión como condición de la sabiduría.

El ser-ahí, es un ser en el mundo. Ser en el mundo significa ya estar preocupado por el mundo. Pero si está preocupado es porque está ahí en el mundo ya que si no estuviera más ahí no le importaría el mundo. La raíz de la preocupación está en el ser-ahí del hombre.

Todo hombre está fácticamente ahí, en una situación.

El "ahí" está constituido por el contraerse que se presenta a través del temple de ánimo, el comprender y la discursividad o lenguaje.

El existente se encuentra siempre embargado por un determinado temple de ánimo. Hagamos una distinción entre dos tipos de estados efectivos.

Hay estados efectivos que vamos a llamar "intencionales" por estar claramente referidos a un determinado objeto: "me alegra su noticia", "odio a fulano" por ejemplo.

Pero hay otros estados afectivos más vagos y profundos, tales como "me siento bien", "estoy un poco triste". Estos estados afectivos no se refieren propiamente a un objeto determinado. Constituyen ese temple de ánimo básico que nos acompaña.

Este temple de ánimo fundamental es la revelación totalmente inarticulada e implícita del encontrarse, de ahí como situación total en la que yo estoy. En tanto soy un ser-ahí situado en el mundo, en tanto soy un proyecto que debe realizarse y elegir en una situación en que me encuentro comprometido, esta situación como totalidad me afecta, no puede ser para mí indiferente.

Vamos al segundo momento del "ahí", la comprensión. El ser-ahí es un proyecto situado, se define y constituye a partir de sus fines y realizándose en medio del mundo. Pero no puede realizarse en medio del mundo si no posee una comprensión de sí y del mundo.

El hombre comprende el mundo, y lo comprende antes de toda ciencia. Hay un comprender que Heidegger llama el "ver en torno" o "circunspección" que consiste en una revelación del mundo como el campo en que debo realizarme. Lo descubro a través de la acción, como antes revelara mi situación a través de la efectividad.

El comprender puede tomar otras formas, como la que Heidegger denomina la interpretación. Esta constituye el comprender científico y explícito.

La interpretación es la explicación consciente, lúcida y reflexiva de lo ya dado en la circunspección.

Todo temple de ánimo es un "abrir", dice Heidegger. La afectividad y no solo el intelecto, descubren, revelan lo real. Entre todos los posibles temples de ánimo hay uno privilegiado: la angustia. A través de la angustia el hombre se encuentra frente a su propio ser.

Heidegger denomina al ser del hombre la cura. Y la cura, comprende tres elementos: el ser en el mundo, el proyecto y la caída. De nuevo una estructura triunitaria.

El hombre es el proyectarse situado y regularmente caído.

Como el hombre es un proyectarse, su relación con el mundo, todo su ser depende del modo del proyecto y de la relación.. el proyecto mas autentico es el proyecto hacia la muerte. El ser del hombre, la cura, puede ser comprendido como un ser abandonado en el mundo para en el morir.

Pero desde el proyecto yo descubro el mundo. En consecuencia, el proyecto hacia la muerte constituye de la existencia autentica, liberadora de la habladuría, la curiosidad y el equivoco, ilumina el mundo con la verdadera luz y se presenta como el umbral de la filosofía.

La cura es también caída, y por eso el hombre puede perderse en el ajeteo cotidiano, en la inautenticidad y olvidar el abandono y la muerte.

La cura comprende tres momentos distintos y hasta contrarios entre sí, que se excluyen al mismo tiempo que se reclaman. Me proyecto desde la situación y dejando atrás la situación, y solo en tanto me proyecto desde la situación me hago presente el mundo y puedo perderme en él.

Esta implicación de tres momentos que se excluyen entre si es el tiempo. También en él, los 3 momentos son recíprocamente excluyentes aunque se llamen entre si. El presente no es el pasado ni el futuro, pero no puedo poner un presente sin referirlo a un pasado y un futuro. Y lo mismo ocurre con los otros dos éxtasis.

El carácter triunitario de la cura, solo es comprensible, si la consideramos desde el tiempo.

El ser-ahí es, en la medida en que se temporaliza. Y sus diferentes modos de ser son diferentes modos de temporalizarse.

Axiología:

Para Max Scheler, el acto moral consiste en la realización de valores. ¿qué son los valores?

1) si partimos de la correlación noético-noemática encontramos la siguiente correspondencia:

- a) objetos sensibles como correlato de la intuición empírica.
- b) Objetos ideales como correlato de la intuición racional
- c) Valores como correlato intencional de la estimación. Los valores (belleza, justicia, etc) constituyen el correlato intencional de una estimación (preferir, posponer, etc). A fin de facilitar la comprensión conviene introducir una distinción entre:

a) bienes: cosas que estimamos. Son cambiantes, destructibles. Un cuadro por ejemplo.

b) Valores: cualidad presente en el bien que lo hace estimable.

2) los valores poseen 4 características esenciales:

a)valen: es decir, no nos son indiferentes. Despiertan nuestra estimación (positiva o negativa)

b)cualidad: lo que permite clasificarlos en tipos: vitales, jurídicos, etc.

c)polaridad: los valores se disponen en parejas de contrarios: bello-feo, justo-injusto.

d)jerarquía: los valores se presentan como siendo unos mas valiosos que otros.

3) ¿qué tipo de realidad tienen los valores? Varias respuestas:

a)nominalismo axiológico: sostiene que aquello que hace a un objeto estimable depende del sujeto. El valor es proyectado por el sujeto valorante. En sí los objetos no tienen ningún valor.

b)realismo axiológico: lo que hace que un ente sea estimable es algo que forma parte del ente mismo, cierta estructura o disposición del ente. Su valor es totalmente independiente de que un sujeto particular lo aprecie o no.

Un ente es bueno, valioso, en tanto es conforme a lo que debe ser. La medida de lo que debe ser es la esencia. La esencia es el ser del ente. En consecuencia lo que es, es:

1)verdadero, respecto del intelecto.

2)bueno (valioso) respecto del apetito, en tanto lo que todo ente desea es actualizar su propia esencia

la jerarquía de los bienes se funda en una jerarquía de los seres. El ser supremo es el sumo bien y los demás son buenos en la medida en que se acercan al bien supremo.

Esta jerarquía es independiente del juicio de un sujeto individual.

Si el ser y el bien coinciden, el mal solo puede ser concebido comp. Privación, imperfección, falta de ser.

Esta postura esta representada en nuestros días por la corriente tomista.

c)objetivismo axiológico: Max Scheler

partiendo de Husserl y moviéndose en el contexto de la reducción trascendental, amplía el campo de la fenomenología pura con la introducción de la intuición emocional.

Así la intuición eidética que me hace presentes las esencias, se agrega una intuición emocional cuyo correlato intencional son los valores. Estos actos intencionales dirigidos a los valores son los siguientes:

1) Intuición emocional o percibir emocional, dirigidos a valores como objetos aislados. Se distinguen de los estados afectivos sensibles. Diferenciar por ejemplo, entre “sentir dolor” y “soportar o alegrarse por el dolor”.

2) El preferir y posponer ante los cuales se revela la jerarquía de los valores. Este preferir y posponer no es un acto de elección no se vincula con la voluntad. Ante el preferir y el posponer se hace presente la siguiente jerarquía:

a)valores sensibles (agradable-desagradable, por ej)

c) valores vitales (por ej fuerte-débil, noble-vulgar)

d) valores espirituales (estéticos-jurídicos)

e) valores religiosos (sagrado-profano)

los valores morales quedan fuera de la tabla porque pertenecen a la voluntad y a la persona moral.

3)amor y odio. Preceden a los actos de percibir y preferir, ensanchando el campo de valores accesibles.

El amor es guía y explorador, abre el campo de valores que nos son accesibles. El odio, en cambio, engendra una ceguera para los valores. El amor es un movimiento hacia los valores mas altos.

El acto moral consiste en la realización de valores conforme a estas normas:

En la esfera de la voluntad, lo bueno es la coincidencia del valor intentado en la realización con el valor que ha sido preferido o en la oposición al que ha sido propuesto.

En la esfera de la voluntad, lo bueno consiste en la realización de un valor positivo, teniendo en cuenta la posible realización de los valores positivos mas altos.

Las ciencias sociales:

Noción de las ciencias sociales:

Las cs sociales se ubican entre las llamadas cs fácticas, es decir, aquellas que se ocupan de estudiar objetos reales, hechos o relaciones entre hechos. Pero a diferencia de las cs naturales se trata de fenómenos humanos. Una descripción mas amplia de objeto de estudio de estas cs seria, pues, el conjunto de los fenómenos resultantes de la actividad del hombre en la sociedad.

Surgimiento de las cs sociales:

El objeto de las cs sociales aparece mas delimitado en nuestra época como fruto de un largo proceso histórico, cuyo punto de arranque coincide con el de la filosofía, esto es, con los inicios de una reflexión racional sobre el universo. En dicho desarrollo pueden identificarse 3 etapas ppales:

- 1) confusión entre la cs social y filosofía.
- 2) Constitución de la autonomía de la cs social
- 3) Desmembración y especialización en cs sociales particulares.

1) Confusión entre ciencia social y filosofía

Esta primera etapa abarca desde la antigüedad clásica hasta el siglo XVIII. Se caracteriza por presentar a la reflexión sobre lo social inmersa en construcciones metafísicas gales, lo cual implicaba que sociedad y naturaleza aparecieran mas o menos indiferenciadas. Es así que predomina el estudio sobre la organización social ideal, lo que debe ser, por sobre lo que es concretamente.

2) Constitución de la autonomía de la cs social:

esta etapa se desarrolla durante el siglo XIX. Por esa época se opera la separación entre ciencia y filosofía, adquiriendo independencia, en especial, las cs naturales. Pero además nace la idea de que los fenómenos sociales poseen regularidades y están sometidos a leyes naturales análogas a las del mundo físico.

Todavía no aparece delimitado con precisión el objeto de la ciencia social. La constitución de un estudio autónomo de lo social se inicia ppalmente, a partir de las obras de Augusto Comte y Carlos Marx.

a) Comte: se trata de uno de los fundadores de la sociología, para la cual admitía la denominación "física social". En ello se aprecia la influencia de los conocimientos y los métodos de las cs naturales para enfocar los fenómenos humanos. Comte delimita el objeto de la nueva ciencia, dividiéndolo en Estática Social y Dinámica Social; muestra así los aspectos de estructura y de funcionamiento de una sociedad. Atribuye carácter positivo a la ciencia social, lo cual significa que ella se debe dedicar al estudio de hecho tal como es, eliminando toda preocupación por el deber ser.

Comte sienta las bases del positivismo en la ciencia social y logra desprenderla de los enfoques filosóficos y morales.

b) Marx: plantea la posibilidad de una ciencia social objetiva, al afirmar que la vida de los hombres no se explica por la concepción de sus participantes(superestructura), sino por las condiciones materiales objetivas de la sociedad(estructura), que pueden estudiarse científicamente.

3) desmembración y especialización en ciencias sociales particulares:

a comienzos del siglo XIX, con el abandono de los planteos jusnaturalistas, se opera la formación de la ciencia jurídica actual. En este terreno contribuyeron los estudios referidos al derecho positivo, provenientes de dos corrientes ppales; la escuela histórica en Alemania, cuya figura cumbre es Savigny, y la escuela de la exégesis en Francia. La primera de ellas señala que el derecho no es producto de la voluntad de Dios ni viene dado por la naturaleza humana, sino que su origen es histórico y se funda en el "espíritu del pueblo" expresado en la costumbre. Para la exégesis, en cambio, el derecho es la ley escrita, cuya única fuente es la voluntad del Estado, descartando el papel que pueda cumplir la costumbre.

A pesar de estos intentos exitosos de constituir disciplinas sociales particulares, Comte y Marx pregonan la sustancial unidad de conocimiento sobre la sociedad, ya que se afirma que ningún hecho social puede ser abordado desconectado del resto.

El escaso desarrollo de muchas cs sociales y también el problema de que la vida humana y sus realizaciones ofrecen grandes dificultades para un abordaje nítidamente diferenciado.

Clasificación de las cs sociales:

Es imposible una clasificación rigurosa de las cs sociales. Pueden destacarse algunos aspectos distintivos:

1) según el enfoque que se haga del hecho social, se pueden distinguir cs positivas y cs normativas.

Las primeras se caracterizan por la pretensión de abordar el hecho tal como es, despreocupándose de los factores normativos o valorativos que influyen sobre él. Esta tendencia predomina en buena parte de las cs sociales.

Las cs normativas estudian el hecho social como hecho normado. Es el caso del derecho, aunque según la orientación doctrinaria, el acento está puesto sobre el hecho mismo o sobre la norma o sobre una integración de los mismos. En cuanto a la ética, se discute su status de ciencia social.

2) según el objeto de estudio, las cs sociales pueden ser divididas entre aquellas que enfocan el sustrato material de los hechos sociales y las que investigan los hechos sociales en particular.

Las primeras son ciencias predominantemente descriptivas, estructurales. Las que el objeto es el ambiente natural y humano en el que se desarrollan fenómenos sociales.

Los hechos sociales en particular son abordados por cs descriptivas e interpretativas, que toman en cuenta el funcionamiento social, aunque también incursionan en aspectos estructurales.

Estructura Social:

¿ En qué consiste la realidad social?

Dado un medio natural determinado, la soc human establece cierta vinculación con el mismo y cierto arreglo de sus relaciones internas.

El resultado es un “trabajo” de ese medio y de esas relaciones, cuyo producto participa de la naturaleza material pero también de la actividad humana.

En realidad también, es hecho, no es meramente subjetivo pensado, pero tampoco es naturaleza en sí y por sí. Lo natural le sirve de soporte, pero en sí mismo es realidad socio-cultural; es decir: es sentido o significación humanos objetivados en el medio exterior o dicho al revés, es naturaleza penetrada por un sentido humano.

No hay una entidad separada, lo social, sino un mismo “hecho” que tiene una base natural, un sentido humano y una significación espiritual.

¿cómo se despliega la realidad social?

Podemos verla en su proceso o en sus productos.

Como proceso y en sí misma, es comportamiento humano social.

Como resultado, es estructura social y obras culturales.

El proceso mismo, es acontecimiento interhumano. Es la objetivación del conjunto de comportamientos humanos de sentido colectivo.

Por eso, no hay comportamiento colectivo entendido como la act de un hiperorganismo social, ni tampoco como la act uniforme y simultánea de una pluralidad de organismos individuales, muchas veces heterogéneos entre sí.

Advertido el hecho de que existen relaciones entre lo social como proceso y como estructura, pasemos al análisis de esta última.

El punto de partida lo representa Durkheim, cuando establece el criterio para distinguir a lo sociológicamente normal de lo patológico: un fenómeno será normal cuando se presente en una sociedad en el mayor número de sus individuos y por el mayor tiempo y será patológico o anormal en el caso contrario.

Recordemos que, según afirma y se desprende de su definición misma del “hecho social”, no es lo gral lo que hace colectivo a un hecho sino a la inversa.

La estructura social es el complejo de las instituciones y ppales grupos (y sus concretas vinculaciones recíprocas) y la red de relaciones regladas que integran a una determinada sociedad.

Decimos “complejo” porque es más que una yuxtaposición.

Decimos de los “ppales grupos” porque sólo estos protagonizan a los procesos sociales.

Decimos “concretas vinculaciones reciprocas” porque ellas varían en cada soc concreta.

Decimos “relaciones reguladas” porque solo ellas tienen importancia estructural.

Elementos de la estructura social:

La institución: es la ordenación jerárquica de modelos de comportamientos sujetos a una autoridad central para el cumplimiento de funciones sociales.

Decimos “ordenación jerárquica” porque consiste en la fijación de puestos coordinados y subordinados entre sí (que asigna el status a cada individuo).

Decimos “modelos de comportamientos” y no solo comportamientos, porque interesan los márgenes y las formas predeterminadas e impuestas de comportamiento, más que este mismo. Decir modelo de comportamiento implica decir comportamiento regulado; esto es, desde el punto de vista cultural, existencia de reglas y por tanto fijación del conjunto de deberes y atribuciones correspondientes a cada puesto (el rol de cada status).

Decimos que los niveles se sujetan “a una autoridad central”, porque ésta reunifica y media las relaciones entre los distintos puestos restantes representando así la unidad institucional.

Decimos que se desempeñan “funciones sociales” y no fines, porque éstos se proponen en otro tipo de formaciones sociales (las asociaciones) mientras que decir función social es señalar la correspondencia entre el resultado de esa act colectiva y las necesidades de la soc global.

El grupo: es un agregado de individuos con relaciones definidas entre sí y con los ajenos, con un sentimiento de pertenencia al mismo que se manifiesta en un comportamiento común.

Decimos “agregado de individuos” porque aquí lo inmediatamente visible son los individuos y sus comportamientos.

Decimos relaciones “definidas”, lo que no significa necesariamente relaciones estructuradas o institucionalizadas.

Designamos así al sentido colectivo del comportamiento recíproco y respecto a los ajenos al grupo: sus integrantes se tratan entre sí y tratan a los no integrantes como miembros.

Esto implica la presencia de normas.

Decimos “sentimiento de pertenencia” porque se experimenta la vivencia de un “nosotros” más o menos consciente, lo que predetermina asimismo la relación con los otros o ajenos.

El comportamiento de los grupos genera procesos sociales.

La relación social es, con un alcance lato, la posibilidad de que la presencia o el comportamiento de alguien, influyan en el comportamiento o ideas de otro.

En un sentido más estricto, es la situación de expectativas recíprocas de comportamientos entre dos o más individuos.

Decimos “situación” en el sentido de oportunidad respecto a la probabilidad de determinados comportamientos recíprocamente orientados.

La trama o red de las relaciones sociales interesan como elementos estructurales en cuanto sujetas a alguna forma de regulación exterior porque internamente ya hay normación en toda relación social en las expectativas recíprocas en que consiste.

Aspectos o partes ppales de la estructura social:

Bottomore señala las siguientes exigencias básicas de toda sociedad: un sistema de comunicaciones; un sistema económico, que gire en torno a la producción y distribución de mercaderías; organismos y ordenamientos para la socialización de las nuevas generaciones.; un sistema de autoridad y de distribución del poder; y quizá un sistema de ritos que mantenga e incremente la cohesión social y otorgue reconocimiento social a acontecimientos personales significativos. Las instituciones y los grupos ppales son los que se ocupan de las

exigencias sociales básicas. De ellos surgen otras instituciones como la estratificación social.

Este mismo autor establece los límites temporal y espacial de una estructura social, dando como criterios la dependencia política y los cambios importantes en sus instituciones o grupos ppales respectivamente.

¿qué relación hay entre la soc y la estructura social?

La soc es la mayor formación social con existencia separada.

La soc consta de una estructura pero no se reduce a ésta. La soc es su funcionamiento institucional, los procesos que generan sus grupos ppales y la actualización de la trama de sus relaciones. Pero este conjunto de comportamientos opera en un ámbito social, que también integra a la soc, que es la materia social, constituida por la serie de cosas y comportamientos masificados. Aquí hay comportamiento colectivo mas como impotencia común que como comportamiento común. Hay comportamientos y relaciones condicionados desde afuera, por la materia trabajada que a su vez condiciona al comportamiento, por la manipulación de grupos. Y es esta masa el campo de acción de los grupos, donde se producen los procesos sociales y se componen sus estructuras.

Podemos distinguir 3 niveles de comprensión de la realidad social:

- a) el “substrato material”, constituido por una población distribuida en un espacio;
- b) el “sentido colectivo” que atraviesa ese substrato, realizado por el comportamiento humano y presente en sus productos; y
- c) la “significación humana” impresa en ese substrato por ese comportamiento y sus productos.

En cada uno de esos niveles se ubican disciplinas respectivas:

A) el primero es atendido por la Morfología Social, según Durkheim la llamara, que estudia los aspectos materiales y puede subdividirse en Demografía, que considera al numero, composición, distribución y cambios de la población, y Sociogeografía, que trata los aspectos físicos del espacio que ocupa la población.

B) El sentido colectivo encerrado en el hecho humano, que persigue la Sociología General y busca, ya sea en el comportamiento humano mismo, ya sea en sus productos.

Algunos distinguen “Microsociología” o estudio de las manifestaciones sociales elementales y una “Macrosociología” o estudio de las unidades colectivas reales, comunicadas ambas por el estudio del grupo, el que puede ser considerado de acuerdo con ambos enfoques.

Considero preferir hablar de un tratamiento sociológico dinámico y estático, en lugar de Micro y Macrosociología.. hablar de una Micro y otra Macrosociología parece significar dos disciplinas distintas, o dos enfoques metodológicos separados, cuando lo verdadero es lo contrario; es una sola disciplina la que, tratará siempre que pueda de proceder al enfoque simultáneo estático y dinámico, como proceso y como estructura, de un fenómeno que es en definitiva “sentido dado en el hecho”.

C) el tercer nivel, constituido por las significaciones mismas, es el que corresponde a las distintas ciencias culturales que también son atendidas, en su relación con el hecho social, por las respectivas ramas especiales de la Sociología.

La política en Aristóteles

La política como actividad y como ciencia.

Aristóteles concibe a la política con una estructura teleológica, es decir, como una actividad consagrada a una finalidad. Dichos fines son, como en Platón, "idea", sino como se encuentran dentro de la propia naturaleza sociable del hombre. Por ello, este es definido como un "animal político", un ser destinado a vivir en la "polis", la ciudad-Estado. En ella desenvuelve lo que le es propio, la razón, los animales carecen de vida política, que no puede fundarse donde sólo predomina la irracionalidad de los sentidos-

La política es, pues, para Aristóteles esencialmente ética, comunitaria; es el modo natural por el cual los hombres alcanzan su realización como tales. Pero nuestra calidad de hombres genéricos, también tiene un bien propio, que es el fin supremo humano . Dicho fin supremo es la felicidad, intrínseco a la actividad social del hombre, y por ende, el fin propio del estudio de la misma, la ciencia política. La realización de la condición moral humana y, en este sentido, es abarcadora de la ética

2.El estado : su naturaleza y finalidad.

El hombre es siempre político porque su vocación natural es la convivencia con otros. El hombre individual y todas las agrupaciones que pueda constituir siguiendo su tendencia natural, requieren para subsistir de la polis, la unidad ética superior. El Estado se fundamenta, entonces, en que la naturaleza no ha dotado al hombre de todo lo necesario para vivir.

Aristóteles concibe así el Estado como un gran organismo, una totalidad naturalmente superior a las partes que la componen.

Como en toda cosa, también en el hombre el desarrollo de lo que le es propio por naturaleza, es su fin. En ello consiste la virtud de cada ser , en su realización como tal . Por su condición específica, la virtud humana supone el

desarrollo de la actividad racional. El hombre supremo buscado por todos los hombres, la felicidad, consistirá entonces en el ejercicio de la virtud. Por lo tanto, tal es la realidad de la polis.

El Estado tiene por fin la virtud y la felicidad de los individuos; no tan sólo la vida en común, sino la vida buena.

3. Estructura social de la polis.

El Estado como totalidad orgánica, es también el resultado de las funciones que cumplen sus partes. De tal modo se establece una desigualdad social entre los individuos que lo componen, con miras a asegurar el todo.

La primera distinción es entre esclavos y libres. La misma se justifica en que la naturaleza ha creado seres para mandar y seres para obedecer; los primeros están dotados de razón y, por ende, son capaces de ejercer la libertad; mientras que los segundos, disponen de facultades corporales y sólo son capaces, no de razonar sino de comprender las razones de otro y de ejecutar órdenes. La esclavitud es, pues, natural y, por tanto, una condición inmodificable. Su razón de ser es la de constituirse en un instrumento para la producción de bienes necesarios a la subsistencia.

Los hombres libres, disfrutan de los derechos políticos, o sea, son ciudadanos; deliberan sobre los asuntos comunes a toda la ciudad en la asamblea pública, desempeñan tareas de jueces y gobernantes. Pero en la república perfecta, los ciudadanos no deben desarrollar tareas productivas ni comerciales, a las cuales se destinarán los artesanos, agricultores y demás trabajadores, por ser labores contrarias a la virtud y que restan el tiempo necesario para ocuparse de la cosa pública.

4. El gobierno y la ley

Aristóteles distingue las formas de gobierno en función del interés perseguido. Así, considera formas puras a las que atienden el interés general, y formas impuras a las que se orientan por intereses particulares.

Al discernir los tipos de constituciones según el interés defendido, Aristóteles pone de manifiesto las diferencias entre poder político y poder doméstico o privado. Este último se lleva a cabo en el ámbito del hogar. Allí el poder del señor sobre el esclavo procura la utilidad del señor. Se desarrolla además otro tipo de dominio, cual es el del padre sobre esposa e hijos, que persigue, en cambio, el bienestar de los administrados. Pero el poder del gobernante se ejerce sobre ciudadanos libres e iguales. Adquiere sentido si a través de él se busca el interés general. Cuando la constitución se corrompe y la autoridad política se ejerce en beneficio personal de los gobernantes, se aproxima al poder del señor sobre el esclavo, lo cual contradice la naturaleza de la polis.

Aristóteles rehuye la idea de un monarca absoluto y más bien se inclina por una aristocracia de la virtud como mejor forma de gobierno. La soberanía, sostiene, debe pertenecer a las leyes fundadas en la razón, y no a los gobernantes, que sólo pueden ejercerla en aquellos puntos en que la ley no ha dispuesto nada. Incluso la costumbre suele contener más sabiduría que las leyes escritas o que la ciencia de los gobernantes. El peligro de hacer soberano a un rey o un grupo de individuos, es que los poderosos se suelen dejar arrastrar por las pasiones y la corrupción. En cambio, la ley, es "la razón desprovista de pasión". Luego, para obtener la justicia en la polis es preciso optar por un término medio, y este término medio es la ley. Aristóteles desconfía de la ciencia del gobernante y prefiere sujetarlo a leyes sabias.

La justicia

Aristóteles comienza por reconocer dos sentidos a la palabra. Por "justo" podemos entender: 1. lo que es conforme a la ley, o 2. lo que imparcial o igual; estos dos sentidos definen respectivamente la justicia "universal" y la "justicia particular".

Aristóteles piensa que la ley debe controlar toda la vida humana y asegurar, si no la moralidad, puesto que no puede hacer que los hombres actúen "según el noble motivo", al menos las acciones adecuadas a todas las virtudes. La justicia en este sentido de obediencia a la ley es coextensiva con la virtud, pero los

términos no tienen sin embargo significados idéntico: el término justicia se refiere al carácter social implicado por toda virtud moral; mientras que el término virtud no destaca este carácter.

El principal interés de Aristóteles, sin embargo, está en la justicia particular. El hombre que es "no justo" en este sentido es el hombre que toma más de lo que le corresponde de cosas que, aunque buenas en sí mismas, no lo son siempre para una persona particular, por ejem. Los bienes exteriores como la riqueza y los honores. La codicia es un vicio particular y es a este vicio al que más en particular se aplica el nombre de injusticia. La justicia particular se divide en dos especies: la justicia en la distribución de los honores y de la riqueza entre los ciudadanos, y la justicia reparadora en las relaciones entre los hombres. Aristóteles trata de probar que, en cada una de esas dos especies de justicia, así como en una tercera que introdujo más tarde, la justicia consiste en el establecimiento de cierta "proporción" e incluye igualmente algunas otras relaciones numéricas.

La justicia distributiva implica dos personas y dos cosas y su tarea es, dado cierto bien por distribuir, dividirlo según una relación, igual a la relación del mérito de dos personas entre las cuales debe ser repartido. El mérito es estimado según los diferentes regímenes políticos.

La teoría de la justicia distributiva nos parece algo extraña; no estamos habituados a considerar al Estado como distribuyendo la riqueza entre los ciudadanos. En Grecia, sin embargo, el ciudadano se consideraba, como se a dicho, más bien como un accionista del Estado que como un contribuyente; y la propiedad pública, por ej. La tierra de una nueva colonia, con frecuencia se dividía entre los ciudadanos, y la asistencia pública a los necesitados estaba también reconocida. Aristóteles parece también tener presente la distribución de beneficios en una empresa privada proporcionalmente a los capitales comprometidos por los socios. Para la distribución de los honores, entiende la distribución de los cargos en el Estado conforme a la hipótesis adoptada por el estado, a saber, que será la condición de ser libre, la riqueza, la nobleza o la virtud lo que servirá de regla. Esta concepción tiene un gran papel en la POLÍTICA.

La justicia reparadora se subdivide en : 1. la que se ejerce en las transacciones voluntarias, tales como la venta y el préstamo; 2. la que se ejerce en las transacciones involuntarias, que implican el fraude o la violencia, tales como el robo y el asalto. La diferencia entre las transacciones voluntarias e involuntarias consiste en que, en las primeras el comienzo de la transacción el voluntario, es decir, que la persona que luego resulta perjudicada a entrado antes en un contrato voluntario. En los dos casos se considera que se a hecho injusticia a un individuo, y el objeto del juicio no es castigar sino proceder a la reparación.

La justicia reparadora no funciona como la justicia distributiva, según la proporción geométrica, sino según la proporción aritmética. No se trata de determinar la relación de méritos entre dos personas; la ley no se preocupa de saber si un hombre bueno ha defraudado a un hombre malo o viceversa, sino que los trata como iguales.

Los pitagóricos habían definido la justicia como reciprocidad, es decir, que ellos se deberá hacer a A lo que éste ha hecho a B, en otros términos, ojo por ojo y diente por diente. Esta fórmula simplista no se aplica, señala Aristóteles, ni a la justicia distributiva ni a la justicia reparadora; pero hay una tercera especie de justicia, la justicia del trueque o justicia comercial, donde ella se aplica si la reciprocidad en cuestión se torna reciprocidad proporcional, en lugar de ser una reciprocidad sobre la base de la igualdad. La reciprocidad es necesaria para mantener la cohesión del Estado, pues este se conserva por el intercambio de servicios entre los ciudadanos, el cual dejaría de ser practicado si la gente no obtuviera el equivalente de lo que da. Las partes y sus productos deben ser equiparados antes de que se realice el intercambio. Es preciso, pues, una unidad que permite evaluar los productos. La verdadera unidad es la demanda, es decir lo que pone a las gentes en relación. Para evitar las fluctuaciones del valor de cambio se ha creado una moneda, que es una representación comercial de la demanda. La moneda esta sujeta también a fluctuaciones de valor, pero menos que los otros bienes.,

Los tres tipos de personas que Aristóteles representa como actuando según la justicia son: 1. El hombre de Estado, en la distribución de honores y recompensas; 2. El juez, cuando fija los daños; 3. el labrador o el artesano, en el cambio de sus mercancías a un precio equitativo.,

Pero en la justicia comercial, tal como la describe Aristóteles no hay ninguna virtud moral. La justicia no es aquí una virtud, sino una especie de regulador de la máquina económica, destinado a impedir que los precios de cambio se alejen demasiado del valor real que tienen las mercancías permutadas con respecto a las necesidades humanas.

La acción justa es un medio entre el hecho de actuar injustamente y el de padecer una injusticia.

Aristóteles hace enseguida una doble distinción: 1. entre la justicia política y la justicia no política. La primera es la que existe entre participantes libres e iguales con una vida que tiende a bastarse a si misma, es decir, entre ciudadanos de un Estado libre. Pero, al lado de esta, en las relaciones entre amo y criado, entre padre y niño, existe algo que, por analogía, también puede llamarse justicia. La justicia en el pleno sentido de la palabra no puede existir entre ellos. Las relaciones entre marido y mujer así como la justicia que puede existir entre ellos, son de especie intermedia. 2. La segunda distinción es la de la justicia natural y la justicia convencional. Hay una categoría de derechos y de deberes universalmente reconocidos; pero a estos se superponen los derechos y los deberes creados por las leyes en los Estado particulares.

El aspecto interno de la justicia : La justicia no consiste solamente en alcanzar una mediana o una proporción, sino que presupone cierto estado de espíritu; es una disposición a actuar de cierta manera por efecto de una elección deliberada. Los hombres no son igualmente responsables de todos los actos. Se pueden reconocer cuatro grados: 1. Si, actuando por ignorancia, se inflige un daño que no podía razonablemente esperar, esto es un accidente. 2. Si, actuando por ignorancia y sin malicia se inflige un daño inesperado, hay error . 3. Si se actúa con conocimiento de causa, pero sin deliberación, por ej. En la cólera, el acto es injusto pero no implica que su autor sea injusto. 4. Si se actúa en virtud de una elección deliberada, a la vez el acto y su autor son injustos.

Su intención es siempre de orden moral, no de orden legal.

San Agustín

Dios y la verdad

El centro de la vida espiritual será para Agustín, la aspiración a lo eterno y a lo sobrenatural con toda el alma; y en esta aspiración se mezclan y se funden filosofía y religión. La verdadera filosofía se identifica con la verdadera religión.

Para Agustín el alma llega a la verdad como impulsada por dos pesos: la autoridad de la fe y la fuerza de la razón. Nuestra razón es limitada, no puede obrar por si misma; se requiere por lo tanto la fe, como presupuesto del entendimiento. Y a quien es capaz de ella, la fe concede como compensación el entendimiento. Es la misma razón la que nos demuestra la necesidad de la fe, al reconocer sus propios límites; en este sentido, puede también decirse que la razón precede a la fe.

La Escritura y la Iglesia son los órganos de la fe; la tradición filosófica es el producto mas elevado de la fe. Mas para que una y otra puedan conducir a lo que constituye el termino único de nuestra aspiración (el conocimiento y la posesión de Dios), es preciso que ellas, de realidades y fuerzas exteriores a nosotros, se resuelvan en elementos constitutivos de nuestra vida interior. En este proceso de interiorización de los datos de la fe y de los resultados de la razón, reside para San Agustín la vida del alma.

El problema de la verdad y de la certeza

La razón, que es el privilegio del hombre, esta hecha para la verdad; y solo en la posesión de la verdad reside la beatitud del hombre, en la posesión y no en la simple búsqueda.

Es preciso establecer un punto firme contra los argumentos de los escépticos; un punto que la duda no pueda arañar en lo mas mínimo. Y este punto firme San Agustín lo encuentra en la misma conciencia de la duda. El que duda,

en el acto mismo en que duda capta en su pensamiento una realidad cuya certeza es irresistible. Certeza de la propia de la situación de duda, que por ser aprehendida por la conciencia es indiscutiblemente verdadera.

El espíritu es espíritu en cuanto se piensa a si mismo; en cuanto tiene conciencia de sí.

La conciencia del yo, considerada en su aspecto subjetivo (de actividad interior a sí misma) es el tipo de la certeza; considerada en su aspecto objetivo, como pensamiento que es objeto de si mismo, nos suministra el tipo de la verdad, o sea de la realidad en cuanto se conoce. El alma se aprehende a si misma como un objeto que es y conoce que es y ama su ser y su conocer. En el ejercicio de estas funciones siente que aspira a la unidad de su ser. Solo cuando estos conceptos (ser, unidad, verdad, bien) el alma los capta en sí, en su obrar, los vuelve a encontrar también fuera de si misma, en los objetos. Finalmente, cualquiera sea el objeto que aprehendamos, cualquiera sea el lenguaje que nos hablen los hombres o las cosas, siempre existe en nuestra alma una íntima energía, un maestro que nos habla en el interior, un verbo interno que no es de ningún país y es de todos los países; y este nos hace comprender la verdad y nos instruye.

El hecho mismo de que nuestra mente sea capaz de dudar, muestra por un lado que tenemos conciencia de una ley de verdad, y por el otro, que en nuestros actos no siempre nos conformamos efectivamente a ella. En cambio, la ley de la verdad es una e inmutable, y precisamente por esto puede servir de medida para todas las verdades particulares; la verdadera ciencia no me pertenece a mi mas de lo que pertenece a otros que la aprenden. Hay una unidad, una justicia, un ser, un bien que es absoluto y eterno, según el cual el hombre pronuncia sus juicios, pero sobre el cual él no puede y no necesita juzgar, porque ese absoluto tiene la razón de su verdad en sí mismo. Y esta ley es Dios. La verdad es buscada y a menudo es descubierta por nosotros; pero no esta hecha por nosotros; la verdad, antes de ser descubierta, es en sí; después de haber sido descubierta, renueva nuestro pensamiento.

Por consiguiente, puedo decir “yo soy” (soy como pensamiento, como ser, como amor) y puedo entender lo inteligible solo en virtud de mi unión con Dios. San Agustín designa esta relación con el término neoplatónico de iluminación del alma por parte de Dios, o de visión (por parte del alma) de Dios y, en Dios, de todas las cosas inteligibles.

Dios esta presente en nuestras almas en el sentido de que ejerce una acción directa, continua, actual, por la que, en el acto mismo en que nosotros pensamos con corazón puro y ente serena, produce en nosotros la imagen de esas razones eternas que están en él.

Dios y el mundo

Existencia y naturaleza de Dios

La necesidad de una verdad eterna e inmutable, como la ley trascendente e imperante sobre la razón humana, es para San Agustín la prueba mas convincente de la existencia de Dios.

Dios es, pues, lo supremo inteligible; y sin embargo, precisamente porque infinito, es superior a todas las categorías de nuestro pensamiento y por lo tanto indefinible.

Las tres personas son para el casi tres momentos del proceso de la vida interior de Dios: expresan las relaciones intrínsecas en las que se diferencia y se desenvuelve la unidad del ser divino.

Dios es trino porque: a) es, como creador, la fuente del ser de las cosas; b) es la fuente de la verdad (ya sea como verdadero en sí, en cuanto mente que piensa las “razones o ideas eternas”, sea como verdad inmanente a los seres finitos, en cuanto estos son copias de las ideas; sea como verdadero, que ilumina las inteligencias finitas); c) es, en fin, la fuente del valor o bondad que los seres, como objetivo final al que todas las cosas aspiran y fuerza que las conduce. Por lo tanto, las cosas subsisten y son inteligibles y valen, y las almas razonables entienden, solo en la medida en que recogen en si, en algún grado, la trama de las

relaciones en que se tejió la unidad del ser de Dios, en cuanto repiten en su naturaleza el ritmo de la vida divina.

Finalmente, como si quisiera expresar la raíz mas profunda de nuestra unidad espiritual, San Agustín habla de amor (del amor que une a las almas) como de la forma que mejor refleja la vida divina. El amor es un vinculo que une o tiende a unir a dos seres, el que ama y el ser que es amado; y también aquí, como se ve, hay tres cosas: el amante, el amado y el amor.

La creación y el tiempo

Para San Agustín el origen del mundo se debe, no, como querían los neoplatónicos, a emanación, sino a creación. Para San Agustín la creación no puede ser eterna porque implica en su mismo concepto un origen, o sea un limite en el tiempo.

El tiempo tiene tres determinaciones: el pasado, el futuro y el presente. Las dos primeras se caracterizan porque no son; una es la que ya no es mas, la otra es lo que todavía no es. Y en cuanto al presente, no es una realidad que permanezca; no tiene duración. El presente significa el punto de transición del futuro al pasado. Sin embargo, el tiempo tiene una duración y por eso y por eso podemos medirlo.

Para que haya tiempo y duración, es preciso que lo que transcurre y que es capaz de conservar en sí lo que ya no es y de anticipar lo que todavía no es; este algo es la conciencia en que el pasado vuelve a ser presente como recuerdo, y el futuro se hace presente como expectación.

No medimos el pasado, precisamente porque este ya no es; lo que nosotros medimos es la huella que dejó en nuestra memoria, huella que se halla presente. No medimos el futuro que todavía no es, sino la prolongación del alma en la expectativa del futuro, prolongación que es también presente. No medimos el presente como instante huidizo, sino la tensión actual del alma en virtud de la cual el futuro pasa para precipitarse en el pasado. Por consiguiente, San Agustín afirma que mas que hablar de presente, pasado y futuro, deberíamos decir, presencia del pasado, presencia del futuro, presencia del presente; y las tres en el alma, como memoria, intuición, expectación. El tiempo, pues, es una distensión del alma. Es en el espíritu donde esta la medida del tiempo.

La creación señala el principio del mundo y justamente el principio del tiempo. El mundo no ha sido creado en el tiempo sino con el tiempo; ha sido siempre, porque no ha habido tiempo en que no fuera. Pero no por esto es eterno; la eternidad es ser todo presente, un presente detenido. Para nosotros el presente es un punto que se distiende hacia el pasado y hacia el futuro; y se diferencia en los varios momentos sucesivos.

La eternidad es Dios mismo: inmutable e increado, él actúa en un solo y mismo acto; ha creado el tiempo y por lo tanto esta fuera del tiempo.

El problema del mal en el mundo

Dios ha dado el ser a todas las cosas que existen en el mundo, y puesto que Dios es bien, todas las cosas indistintamente son buenas por naturaleza. Pero el ser que Dios confirió a las criaturas no es el ser pleno, que solo él posee; de otro modo, las criaturas se confundirían con Dios. Por lo tanto, la creación implica necesariamente una degradación o limitación del ser.

Esta privación del ser, es el "mal metafísico" inherente al concepto mismo de criatura. Acerca de él, San Agustín observa lo siguiente: a) en ninguna criatura este mal es una sustancia, o sea una realidad positiva; b) todas las cosas, aun las mas bajas en la escala de las criaturas, revelan una armonía y belleza intrínsecas, en virtud de las cuales cada una es buena en su orden; c) la misma imperfección de las criaturas inferiores, considerada respecto del conjunto, se convierte en bien en cuanto resulta un elemento necesario de la armonía universal.

Pero además del mal metafísico, esta el mal propio de las criaturas razonables: es el "pecado" (mal moral) y el "castigo del pecado". El pecado tiene su origen en la libertad del querer; y ésta no es un mal por sí mismo; es un bien, una condición necesaria de la vida moral. Ninguna de las cosas que podemos querer es mala por si misma; lo que es malo es el uso que podemos hacer de ella, en el sentido de que podemos apegarnos a un bien inferior renunciando

voluntariamente a bienes superiores y alejándonos así del bien máximo que es Dios.

El origen del mal no está, por lo tanto, en la materia, en la carne, que por sí misma es bien; está en el espíritu mismo, en la libertad de su querer, que se vuelve a los bienes de la carne, sacrificando los otros bienes superiores que la razón y la fe le señalan.

Ese mal consiste, en efecto, en una disminución de ser, en una pérdida de ser. Criaturas que por naturaleza no pueden alcanzar su beatitud sino en la posesión o en el goce del ser supremo, han renunciado a esa beatitud con un empobrecimiento de su ser. El ser no cesa de subsistir en el sujeto de la voluntad mala; por lo tanto, como el ser es por sí mismo bien, el mal está en el bien, aunque no es posible sino en el bien; porque si este faltara por completo, faltando por completo el ser, no quedaría ni siquiera el mal; se tendría la nada absoluta.

Se muere en la medida en que se pierde el ser, y el que peca, peca porque pone su amor en bienes corpóreos, en esos bienes que cuanto menos tienen de ser, más próximos están a la nada.

Dios y el destino humano

Dios y el hombre; la libertad y la gracia

La más alta jerarquía de los seres que constituyen el mundo, está ocupada por el hombre. Este, en su integridad, no es para San Agustín solamente alma, sino unidad de alma y de cuerpo, unidad originaria, y no, como quería Platón, consecuencia del pecado, estado de expiación por parte del alma en la prisión del cuerpo.

En cuanto a la naturaleza del alma, San Agustín afirma su absoluta unidad y espiritualidad.

Para San Agustín, el alma, siendo completamente inmaterial, no ocupa espacio alguno, y actúa en su totalidad en cada parte del cuerpo; principio formativo y directo del organismo.

¿Cuál es la suerte final reservada a las almas? Con la fe cristiana, San Agustín responde que es de condenación o de salvación eterna, de pena o de felicidad inmutable.

El hombre ha sido creado libre, y la libertad es por cierto un don de Dios, una gracia; pero una gracia que precisamente hace al hombre dueño absoluto de sí mismo y de su destino, un ser emancipado frente a Dios mismo.

Es, pues, inadmisibles un pecado original que haya corrompido de una vez para siempre la naturaleza humana.

La Razón y la fe. Santo Tomás

Importancia del tomismo en la filosofía actual

Con Aristóteles llega la filosofía antigua, por lo menos en cierto sentido, a su forma conceptualmente más desarrollada; y tal manera, en sus principales motivos, persiste en nuestra propia época a través de la filosofía tomista. Esta, en efecto, no representa solo un momento histórico pretérito, sino que es una filosofía viviente. El pensamiento de Santo Tomás fue siempre influyente, especialmente dentro de la Iglesia o en los medios a ella vinculados; pero su importancia se acentuó notablemente, y pudo convertirse en uno de los movimientos filosóficos más relevantes de nuestro tiempo. La filosofía tomista se convirtió, prácticamente, en la filosofía oficial de la Iglesia Católica.

La filosofía de Santo Tomás es la aristotélica, pero en él el interés filosófico no es autónomo, sino que está al servicio del tema religioso; la filosofía no es sino el "medio que le sirve para elaborar y fundamentar el material y el sistema didáctico de la teología; su filosofía fue "la filosofía de un gran teólogo". Por ello no es inoportuno comenzar fijando algunos de los rasgos propios de la religión cristiana y el problema fundamental que ella propone a la filosofía: el de las relaciones entre fe y razón, o entre la revelación y el conocimiento natural.

La religión griega y el cristianismo

Aquí interesa referirse a él solo en la medida en que sus enseñanzas tienen relación con la filosofía. Pero la filosofía fue creación del genio griego; por tanto

debemos tratar de mostrar como se presentaba el cristianismo a la mentalidad griega, y ante todo por oposición con su propia religiosidad.

Por lo pronto, la religión griega careció de texto sagrado. Fueron sus artistas y poetas los encargados de forjar las imágenes de lo divino; pero con la espontaneidad propia del artista y sin que se convirtiera en dogma ninguno. Circunstancia que tiene relación con la libertad característica del espíritu griego, con el empleo autónomo que supieron hacer de su razón en la filosofía. Sus dioses no expresan nada propiamente trascendente, sino que le están dado de modo inmediato, por así decir, en su más directa experiencia cotidiana; porque no son, bien mirados, sino “figuras” o “aspectos” del ser.

Entre estas divinidades se encuentran las Gracias, y nos referimos a ellas porque quizá sea este uno de los aspectos a través de los cuales podemos todavía hoy lograr un acceso adecuado a la auténtica esencia de los dioses griegos. En efecto, cuando se dice de una joven, por ejemplo, que “posee gracia”, ahí está presente la divinidad griega, y en el sentido en que los griegos la entendían: el brillo alegre de algo hermoso y atractivo.

El cristianismo, por el contrario, es una religión revelada: la Biblia es para el creyente la Palabra divina, porque allí es Dios mismo quien habla y revela al hombre su existencia, sus propósitos, ciertos secretos de su propia vida, lo que Él espera del hombre. Esto supone para el creyente, como es natural, que las Sagradas Escrituras no pueden contener sino la Verdad. En segundo lugar, ese Dios que así habla para revelarse a los hombres, es absolutamente trascendente respecto del mundo: no solo porque está más allá de este, totalmente separado de él, sino porque es absolutamente heterogéneo respecto de todo lo finito, inconmensurable con todo lo creado.

Lo característico del cristianismo estriba en que, sin romper o anular aquella trascendencia, instaura un momento de mediación, un puente, digamos, entre Dios y el hombre: ese puente es Jesús, el Hijo de Dios hecho hombre, mediante el cual Dios, en su infinito amor y misericordia, redime al hombre del pecado. El Dios cristiano es un Dios de amor; no meramente un Dios al que se ama, sino un Dios que ama a sus criaturas.

Para el cristianismo lo que salva al hombre es la fe en Cristo: no el conocimiento racional o empírico en cualquiera de sus formas, sino la fe, que es una gracia que Dios otorga al creyente, por tanto, un don sobrenatural.

LA filosofía cristiana (a la luz de la fe es la teología)

El cristianismo es religión; no filosofía. Pero encierra una concepción del hombre, de su vida y su destino, del mundo y de la divinidad, susceptible, por lo menos en parte, de integrar un sistema de pensamiento. Tal sistema, tal “racionalización” o conceptualización, tenía que darse en la medida en que el creyente no se limitase solo a asumir en la fe las verdades que la religión le comunicaba, sino intentase además penetrar intelectualmente en su sentido, aunque solo fuese para comprobar la imposibilidad de traducirlas en fórmulas conceptuales. Esto ocurrió a lo largo del proceso por el cual el cristianismo tuvo que enfrentarse, por una parte con el paganismo; y por otra, dentro del propio cristianismo, con los herejes. Los paganos, cuya religiosidad era tan diversa, asumen una doble actitud frente a la nueva creencia: en parte de desconfianza respecto de quienes, como los cristianos, no se sometían a las obligaciones rituales y militares del Estado romano, y que además no se encerraban en sus propios círculos (como los judíos), sino practicaban un vigoroso proselitismo. Los paganos despreciaban o se burlaban de una doctrina que sostenía creencias tan “absurdas” como la de la resurrección de los cuerpos. En la medida en que los paganos se adjudicaban la razón a sí mismos, debía nacer entre los cristianos un cierto sentimiento de desconfianza frente a ella y a la vez la necesidad de defenderse racionalmente. También dentro del cristianismo surge un peligro, el de las herejías, esto es, las desviaciones respecto de la ortodoxia o recta doctrina, se comprenderá que pronto se hay visto forzado a formular de la manera más explícita y determinada posible las doctrinas (dogmas) que constituían la base de su vida religiosa. Tal doble proceso de enfrentamiento dio origen a lo que suele denominarse “filosofía cristiana”.

Para tal empresa, los cristianos no podían recurrir sino a la filosofía griega, porque solo en esta podían encontrar los conceptos, la terminología, los procedimientos intelectuales de que necesitaban.

La filosofía griega expresa un ideal puramente teórico, según el cual la vida humana más perfecta, y por tanto más feliz, es aquella que se dedica a la pura contemplación de la verdad por la verdad misma, y para la cual el mundo se ofrece como puro espectáculo. En relación con esto puede decirse que el pensamiento griego expresa una metafísica de las cosas, impersonalista, porque dentro de su horizonte el hombre no es en definitiva sino una cosa entre las otras. El cristianismo, en cambio, es esencialmente personalista, porque en su doctrina el hombre asume una jerarquía y un carácter que lo separan radicalmente de todas las demás criaturas. El mundo, la vida humana, no es un espectáculo más o menos ocioso, sino un drama del que el hombre es protagonista y donde lo que se dirime es su propio y definitivo destino.

El saber solo puede tener valor para el cristianismo en función de la salvación; según lo cual a las virtudes dianoéticas antepone las virtudes teologales.

El pensamiento helénico había alcanzado la expresión más alta de su concepto de divinidad en el Dios aristotélico: un Dios que se define por el pensamiento, Dios-filósofo que no consiste sino en pensarse a sí mismo.

En cambio, el Dios que el cristianismo anuncia es ante todo Amor, infinita misericordia, que ha enviado a su propio Hijo para salvar a los hombres.

En contra del principio racional que sostiene que de la nada nada resulta, la Biblia afirma que Dios creó el mundo, es decir, lo extrajo, no de un material preexistente, o de Sí mismo, sino de la nada.

La razón y la fe

El problema que hubo de plantearse al pensamiento cristiano en cuanto pensamiento: su problema fundamental consiste en preguntarse si es posible incorporar a su mundo espiritual la filosofía griega y, en general, la racionalidad.

Frente a este problema de las relaciones entre razón y fe cabe pensar 5 soluciones posibles: a) eliminar la razón; b) eliminar la fe; c) separar radical y antitéticamente la fe de la razón, como 2 dominios por completo heterogéneos e incommunicables; d) considerar la fe como supuesto de la razón; y e) distinguirlas y armonizarlas.

Luego con más detalle de la última se ocupa Santo Tomás.

a) Lo primero que el cristianismo podía hacer, y lo que en efecto se hizo ante todo, era rechazar la razón, declararla totalmente inadecuada para captar los contenidos de la fe. La razón humana no puede penetrar en el sentido de la Revelación; y en su fondo es la razón algo demoníaco, que lo llena al hombre de soberbia, de presunción, y no de la humildad con que debe rendirse a la fe. Si la razón se opone a la revelación, ello se debe a la debilidad de la razón. Tertuliano (violento enemigo de los filósofos, los consideraba los “patriarcas de los herejes”) se condensa en la famosa fórmula “creo porque es absurdo”, expresión que manifiesta perfectamente su punto de vista.

b) La segunda posibilidad invierte a la primera al eliminar la fe y no dejar subsistir más que la razón; si la Revelación se opone a la razón, no puede ser verdadera. Lo cual significaba, concretamente, rechazar al cristianismo, o, al menos, no aceptar de él sino lo que pudiera demostrarse racionalmente o interpretarse como símbolo de verdades racionales. Esta teoría será característica de los tiempos modernos: los deístas (J. Toland, M. Tindal, Voltaire) sostienen la posibilidad de una religión natural, es decir, fundada solamente en la razón.

c) La tercera posibilidad consiste en separar por completo fe y razón y considerar que se trata de 2 zonas incommunicables entre sí y heterogéneas, hasta el punto de que algo pueda ser verdadero en materia religiosa y falso para la filosofía, o viceversa; que se puede entonces ser cristiano en tanto creyente, y no serlo en tanto filósofo. Es la doctrina de la doble verdad, muy difundida en la Edad Media.

d) La cuarta posibilidad se la encuentra en uno de los personajes más interesantes y apasionantes de la Iglesia, en San Agustín. Para san Agustín la fe

es el presupuesto de la razón, la ayuda o base firme con cuyo concurso tan solo, y a partir de la cual únicamente, puede llegarse a alguna comprensión de las verdades últimas, si bien dentro de los límites de la finitud humana. "Creo para comprender" dice su fórmula.

Tomás de Aquino

Ante todo santo Tomás fue, según su propia intención, teólogo y no filósofo; o, por mejor decir, fue filósofo tan solo "en vista de los servicios" que la fe "aporta a la sabiduría cristiana". En lo que a su filosofía toca, exponerla en conjunto significaría en buena parte repetir conceptos y teorías que ya se han visto en Aristóteles (puesto que, en efecto, y por más esquemático que ello sea, puede caracterizarse a la filosofía tomista diciendo que se trata de un aristotelismo cristiano. Dejamos de lado la riqueza del pensamiento de Santo Tomás para limitarnos solo a 3 cuestiones: a) su solución al problema de las relaciones entre razón y fe, solución que representa un "modelo" de equilibrio y es la actitud dominante en la filosofía cristiana, y, en general, de toda filosofía que pretenda marchar de la mano con las preocupaciones religiosas, b) las demostraciones o vías merced a las cuales puede llegarse, mediante la razón, a conocer la existencia de Dios, y que son dechado de rigor en la argumentación filosófica, c) y en tercer lugar, la naturaleza o los atributos de Dios y su modo de conocerlos.

e) La armonía entre la Razón y la fe

El planteo de Santo Tomás está determinado históricamente por la introducción en su época de la doctrina de la doble verdad. Pero si bien Tomás reconoce que la fe y el conocimiento racional son diferentes, no admite que sean opuestos, sino perfectamente armónicos. Es imposible que razón y revelación se contradigan porque ambas proceden de Dios, que es la Verdad misma. Filosofía y teología tienen un mismo objeto: Dios; allá considerado como causa primera de todo ente y estudiado mediante la luz natural (la razón); acá como fin hacia donde se orienta la salvación del hombre y conocido mediante la luz sobrenatural de la revelación. Allá se trata de verdades naturales, aquí de las sobrenaturales. Y la prueba de que se trata de 2 dominios armoniosamente relacionados entre sí la encuentra Santo Tomás en el hecho de que la filosofía ha podido alcanzar verdades coincidentes con las de la fe, como, por ejemplo, la existencia de Dios.

Sin duda el conocimiento racional es más claro que el de la fe, y por ello, hasta donde aquel llegue, ha de preferírsele. Pero si por su modo de conocimiento la razón es superior, la fe la excede por su objeto: la infinitud de Dios supera cuanto la razón pueda alcanzar, porque lo finito no puede comprender adecuadamente lo infinito. Ello quiere decir que los misterios son suprarracionales, esto es, no opuestos a la razón, sino que son superiores a ella y la sobrepasan.

Santo Tomás puede entonces establecer, a modo de principio general, las relaciones entre razón y fe de la siguiente manera: "Los dones de la gracia se añaden a la naturaleza de modo tal que no la suprimen, sino que más bien la perfeccionan; de donde resulta que la luz de la fe, que no es infundida por gracia, no destruye la luz del conocimiento natural, que no es puesto por naturaleza".

Las 5 vías

Santo Tomás es primordialmente un teólogo. Por ello Dios ocupa en su pensamiento un lugar central, y no meramente periférico.

Respecto de Dios mismo se le plantean a la razón 2 problemas: el primero se refiere a su existencia; el segundo, a su naturaleza o esencia.

Por lo que se refiere a la existencia de Dios, santo Tomás propone 5 demostraciones o vías. Todas ellas tienen la misma estructura, que puede esquematizarse de la siguiente manera: 1) un punto de partida en el mundo sensible, un hecho de experiencia, "porque una existencia no podría inducirse sino a partir de otra existencia", y porque el hombre, espíritu en la materia, no puede comprender sino mediante abstracción de las imágenes que recibe del mundo sensible. 2) ese punto de partida se lo considera como un efecto, que en cuanto tal debe tener una causa, porque la existencia del efecto requiere la

existencia de una causa; así lo que se mueve supone un motor, todo efecto una causa eficiente, etc. 3) pero a su vez esa causa supone una causa primera, porque la serie de las causas no puede seguirse al infinito. 4) ahora bien, esa causa primera es Dios, como causa del mundo sensible, y en general de todo lo creado. Para comprender estas argumentaciones es preciso tener en cuenta que santo Tomás se vale de los conceptos de “causa” (material, formal, eficiente y final) y “movimiento” (pasaje de la potencia al acto) en el sentido aristotélico de los mismos.

a) Primera vía. El punto de partida es aquí el movimiento, así se la llama prueba por el movimiento.

1) “Es cosa cierta, y consta por los sentidos, que en este mundo algunas cosas se mueven”. En efecto, todos tenemos experiencia del movimiento, es decir, del cambio, no de que todo cambie, porque de “todo” no puede tenerse experiencia, sino simplemente de que algunas cosas cambian. Lo que se mueve lo llamamos “móvil”.

2) Ahora bien, “todo lo que se mueve es movido por otro”. A) el movimiento es el pasaje del ser en potencia al ser en acto; cambia el agua, por ejemplo, cuando pasa de estar fría a estar caliente: el agua, fría en acto pero caliente en potencia. B) llamamos “motor” a lo que mueve; y es claro que para que algo se mueva, para que pase de la potencia al acto, se necesita un motor que lo lleve a efectuar tal pasaje, que le comunique aquello que actualmente no tiene en acto pero posee en potencia. Y el motor para lograr tal cosa, tiene él mismo que estar en acto, es decir, tener en acto lo que transmitirá al móvil que lo reciba; porque para dar acto hay que poseerlo: el fuego puede calentar el agua porque el fuego es caliente en acto. C) y no es posible que nada se mueva a sí mismo, porque entonces estaría “a la vez en acto y en potencia respecto de lo mismo”, lo cual evidentemente es imposible. Por tanto todo lo que se mueve es preciso que sea movido por otro.

3) Entonces, si lo que mueve a su vez es movido, es preciso que él mismo sea movido por otro; y este por otro. Pero si esta serie siguiese al infinito, cada miembro requeriría otra condición, y esta otra, y otra, sin término ninguno, y entonces la serie quedaría indeterminada, es decir que de tal modo no se explicaría nada; porque cada uno de esos miembros, en tanto motor, no se mueve de por sí, sino en tanto es movido. En consecuencia es preciso afirmar un primer motor inmóvil, es decir, algo que se mueve sin ser él mismo movido por nada.

4) Un primer motor que no sea movido por nada, es lo que todos entienden por Dios, puesto que siendo todo en acto y nada en potencia es un ente perfecto. Por tanto Dios existe.

b) Segunda vía. Su punto de partida es la causa eficiente; se la llama entonces, prueba por la causa eficiente.

1) “descubrimos que en las cosas sensibles hay una ordenación de las causas eficientes”. Vemos, por ejemplo, que la calle está mojada por efecto de la lluvia, que esta a su vez es efecto del desprendimiento del agua de las nubes, que las nubes a su vez son efecto de la evaporación del agua por acción del sol, etc. Se trata de una serie de efectos convenientemente subordinados a sus causas.

2) Ahora bien, todo efecto depende de la causa eficiente que lo produce. Si no fuera así, ese hecho sería causa eficiente de sí mismo; y como la causa es necesariamente anterior al efecto, en tal caso “sería anterior a sí misma”, lo cual evidentemente es absurdo y equivaldría a decir que es algo antes de serlo.

3) Tampoco es posible que en las causas eficientes se proceda al infinito, porque en tal caso la serie indefinida de las causas equivaldría a admitir un efecto sin causa. Por tanto hay que admitir una causa eficiente primera.

4) Esa causa eficiente primera es lo que todos llaman Dios. Por tanto, Dios existe.

c) Tercera vía. Es la prueba de la contingencia, o por lo posible y necesario. Se llama “contingente” todo ente que es, pero “podría” no ser, es decir, todo ente que llega a ser (generación) y deja de ser (corrupción); lo que tiene potencia de ser y de no ser. De estos entes se dice que existen solo contingentemente, que no son necesarios.

1) Encontramos, sin duda, cosas contingentes, porque un árbol, por ejemplo, hubo un tiempo en que no fue; luego, quiere decir que fue generado; y llegara un momento en que dejara de ser; el árbol es algo “posible que sea y que no sea”, algo contingente.

2) Ahora bien, todo lo que puede no ser, alguna vez no fue; porque de otra manera, si hubiese sido siempre no seria contingente, sino necesario. A) y si todas las cosas fuesen contingentes, pues, hubo un tiempo en que nada era, un momento de nada absoluta. B) sin embargo, esto no es posible. Porque si hubiese habido un tiempo en que nada era, nada hubiese podido comenzar a ser: porque de la nada, nada sale, es decir, que para que algo comience a ser se precisa un ente, ya existente, que lo haga ser, como, por hipótesis, nada era fue imposible que algo comenzara a ser, y, por ende, ahora no habría nada. C) Pero es evidente que ahora hay cosas, que existen entes. Por tanto, es falso que todo sea contingente, y es preciso admitir algo necesario para explicar el hecho de la existencia de los entes contingentes que nos ofrece la experiencia.

3) Ahora bien, todo ente necesario, o bien tiene la causa de su necesidad fuera de sí mismo, o bien no. Si la tiene fuera de si mismo, es decir, si la causa es extrínseca, será preciso otro ente necesario que lo cause; ya que no es posible que se proceda hasta el infinito, será forzoso establecer algo que sea por sí necesario, y que no tenga la causa de su necesidad fuera de si.

4) Pues bien, tal ente necesario, que existe por virtud de su propia naturaleza, es aquello a lo cual todos llaman Dios.

d) Cuarta vía: por los grados de perfección (hay que recordar la relación que Platón establece entre las cosas sensibles y las ideas, y, con la Idea del Bien).

1) Se encuentra en las cosas algo mas o menos bueno, y verdadero, y noble, es decir, cosas mejores o peores que otras, un mas y un menos; y, en conjunto, la realidad se nos ofrece como sistema de grados de perfección, como jerarquía.

2) Ahora bien, toda jerarquía supone un grado o termino supremo. Tiene, pues, que haber un ente absolutamente perfecto, algo que es verísimo y óptimo, y nobilísimo, y en consecuencia, lo máximamente ente, porque también el ente tiene grados, según participe mas o menos del ser.

3) Además, aquellos que se dice máximamente tal en cualquier genero, es causa o fundamento de todo lo que pertenece a dicho genero. Si una cosa posee una perfección de modo incompleto, no puede poseerla de por sí, no la posee porque su esencia sea esa perfección; si algo es bello, pero no es lo bello en sí, quiere decir que esa belleza la tiene “de prestado”. Por tanto hay algo que es para todas las cosas la causa de su ser, y de su bondad, y de cualquier otra perfección.

4) Pero justamente a esto lo llamamos Dios. Luego, Dios existe.

e) Quinta vía: por el orden o gobierno del mundo. Esta prueba (llamada teleológica) es la prueba del sentido común y la mas corriente, según el propio Santo Tomás.

1) Observamos en la naturaleza orden y finalidad. En efecto, vemos que algunas cosas que carecen de conciencia o conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por causa de un fin. Y esto no ocurre por casualidad o por azar sino que ocurre siempre de la misma manera para conseguir lo que les sea optimo, teniendo a este por meta o fin.

2) Pero cuando algo carente de conocimiento se orienta hacia un fin se trata de algo dirigido, por tanto, lo debe dirigir a ese fin “algo consciente e inteligente”. Dicho de otra manera, todo orden supone un ordenador, el orden no puede ser fruto del azar, porque ello equivaldría a suponer un efecto sin causa. El orden debe tener, pues, una causa final.

3) Por tanto, “hay algo inteligente que ordena las cosas naturales hacia su fin”. Y no se puede argüir que esa inteligencia este a su vez ordenada hacia su fin por otra inteligencia superior, y esta por otra, porque entonces se caería en un regreso al infinito, que ya se ha rechazado. Hay, pues, una Inteligencia suprema.

4) Y a esto llamamos Dios. Por tanto, Dios existe.

La naturaleza de Dios

Una vez que se sabe que Dios es o existe, corresponde preguntarse que es; a la pregunta por su existencia sigue la pregunta por su naturaleza o esencia. De las 5 vías se desprenden los atributos principales de Dios y los elementos con los cuales puede determinarse su naturaleza.

El examen y demostración detallados de la naturaleza de Dios se realiza según 2 procedimientos o modos de conocer: por vía de negación y por vía de eminencia.

La vía de negación consiste en eliminar o descartar de la noción de Dios todo lo que sea incompatible, todo lo que suponga imperfección; de manera que así se determinan sus diferencias respecto de las criaturas, se muestra que Dios no es como ellas. Entonces resulta que Dios es simple, perfecto, bien supremo, infinito, omnipresente, inmutable y eterno.

La simplicidad de Dios significa que, en tanto los otros entes son compuestos, Dios excluye toda composición. En efecto, la primera vía llegó a la conclusión de que Dios es motor inmóvil, esto es, acto puro; es decir, que Dios no tiene potencia. Por tanto, Dios es incorpóreo, puesto que el cuerpo, la materia, significa potencia. Ni tiene tampoco accidentes, porque los accidentes implican potencia. Y por último y principalmente, en Dios no hay composición de esencia y existencia.

Las 5 vías vinieron a demostrar que, en tanto todos los demás entes en definitiva son "por otro", porque su ser o existir no lo tienen de por sí, Dios es por sí, es decir, que es por esencia, que su esencia consiste en ser o existir, mientras que la esencia de todos los otros entes se distingue de su ser o existir. Dios, en cambio, es el ser o existir mismo, el acto mismo de ser o existir.

Al decir Santo Tomás que Dios es simple, no pretende con ello proporcionar un concepto positivo de Dios, sino solamente negar en Él cualquier tipo de composición, sea la que fuere. Y es preciso notar que esto se vale para todos los demás atributos. Así al hablar de la perfección de Dios, no se trata de concebir un ente perfecto, cosa que nos resultaría totalmente imposible, sino de negar toda imperfección. Todo lo que es potencia es imperfecto; pero como Dios es acto puro, será absolutamente perfecto. Mientras que los demás entes tienen alguna perfección solo en la medida en que son o existen, es decir, en la medida en que participan del ser o existir.

Como la perfección excluye todo límite, de ella se inferirá la infinitud divina. Infinito es lo que no tiene límites, en tanto que la finitud implica limitación, imperfección. Tanto la materia cuanto la forma, en los entes creados, son finitas; la materia está limitada o determinada por la forma, que le impone un acto dado, un determinado modo de ser; y la forma está limitada por la materia en que se manifiesta. Pero Dios es acto puro, simple acto de existir, no limitado por materia ni forma alguna.

A la omnipresencia de Dios se llega de la siguiente manera: las 5 vías han demostrado que el influjo de Dios llega a todas las cosas: a los móviles, por ser Él motor inmóvil; a los efectos, por ser causa primera, etc. Se dijo además que los entes creados son o existen por participación en el existir, en tanto que Dios es el existir mismo y causa del ser o existir de todo lo creado: puesto que Dios es el ser mismo por esencia, es preciso que el ser creado sea efecto propio de Él. En consecuencia Dios se halla presente en todas las cosas.

Por ser acto puro Dios no puede cambiar, puesto que el cambio supone potencia; a Dios le corresponde por tanto la inmutabilidad. Y a ella va unida la eternidad. El tiempo supone el cambio, la sucesión, en cada uno de los cuales lo que cambia es diferente. Pero Dios es inmutable, y por tanto ajeno al tiempo (de Él se niega todo "antes" y todo "después", pues, es "todo a la vez").

Todo lo establecido acerca de la naturaleza de Dios se expresó en forma negativa, porque el entendimiento humano no puede llegar a un concepto del puro ser o existir, en que Dios consiste; todo lo que se comprende son las esencias, no el existir mismo, y en los entes que conocemos su existir es el acto de una esencia, en tanto que Dios es el existir subsistente del mismo. El hombre extrae sus conocimientos del mundo sensible. Pero puesto que las cosas sensibles son

efectos de Dios, es posible conocer a Dios indirectamente como causa de ellas, porque necesariamente tiene que haber cierta semejanza entre el efecto y la causa (por ello se demostró Su existencia a partir de la existencia de las cosas sensibles). Siempre que no se olvide la distancia infinita que los separa, puede sentarse como principio general de la vía de eminencia el siguiente: todas las perfecciones que se encuentran en las criaturas tendrán que encontrarse también en Dios, puesto que es la causa de todas ellas, solo que en grado eminente, de manera infinitamente superior. Partiendo de las perfecciones que se encuentran en los entes creados, como la sabiduría, la bondad, etc., se concluye que Dios es infinitamente sabio, infinitamente bueno, etc.

Pero se demostró mas arriba que Dios es simple. Por tanto, hay que decir que Dios es su sabiduría, su bondad, etc., y de manera tal que las perfecciones que se encuentran como multiplicidad en los entes finitos, se encuentran en Dios constituyendo un ser simple.

A través e todo este trayecto (las vías para demostrar la existencia de Dios y las orientadas hacia el conocimiento de su naturaleza) la razón humana se ha elevado desde lo sensible a la causa primera, al existir mismo. Pero que sea propiamente éste, el entendimiento humano no lo puede comprender. Puede decirse que así se cierra, como un círculo, el camino que recorre el pensador cristiano. En su esfuerzo por comprender la fe, recurrió a la razón, a la filosofía; y esta se ve constreñida a afirmar la realidad de una causa primera, que no es sino Dios, el puro acto de ser en sí mismo. Mas este ser cuya existencia se ha demostrado, tiene un modo de ser, una naturaleza, que la razón apenas puede entrever, solo desde infinita distancia y analógicamente, pero que no puede concebir. Y en este punto, una vez mas, la razón debe ceder el lugar a la fe.

El Renacimiento

Después de la muerte de Santo Tomás la filosofía y la ciencia se iban desprendiendo cada vez mas de la teología de la Iglesia, lo cual contribuyo a que la fe tuviera una relación mas libre con la razón. Lo mas importante para el hombre no era comprender el misterio cristiano, sino someterse a la voluntad de Dios.

El hecho de que la fe y la ciencia tuvieran una relación mas libre entre ellas dio paso a un nuevo método científico y también a un nuevo fervor religioso. De esa manera se establecieron las bases para dos importantes cambios: el Renacimiento y la Reforma.

Por Renacimiento entendemos un extenso florecimiento cultural desde finales del siglo XVI. Renacimiento significa "nacer de nuevo". También solemos hablar del "humanismo renacentista", porque se volvió a colocar al hombre en el centro, tras esa larga Edad Media que todo lo había visto con una perspectiva divina. Se puso de moda aprender griego, lo que facilito el nuevo estudio de la cultura griega, Estudiar el humanismo griego tenía también un objetivo pedagógico, porque el estudio de materias humanistas proporcionaba una "educación clásica" y desarrollaba lo que podríamos llamar "cualidades humanas".

La brújula, la pólvora y la imprenta fueron muy importantes para esa nueva época que llamamos Renacimiento. La brújula facilitó la navegación, lo que significa que fue una importante base para los grandes descubrimientos. Lo mismo ocurrió en cierto modo con la pólvora. Las nuevas armas contribuyeron a que los europeos fueran militarmente superiores en relación con las culturas americanas y asiáticas.

La imprenta fue importante en cuanto a la difusión de las nuevas ideas de los humanistas renacentistas, y también contribuyó a que la Iglesia perdiera su monopolio como trasmisora de conocimientos. Luego vinieron un sinnfn de nuevos instrumentos; el catalejo, por ejemplo, fue un instrumento importante para el desarrollo de la astronomía.

En el Renacimiento se inició un proceso que finalmente llevó al hombre a la luna. Pero todo empezó con una serie de cambios en los campos cultural y económico. Una facto importante fue la transición de la economía en especie a la economía monetaria. Hacia finales de la Edad Media habían surgido ciudades con emprendedores artesanos y comerciantes con nuevas mercancías, con economía monetaria y banca. Así emergió una burguesía que fue desarrollando una cierta libertad en relación a los condicionamientos de la naturaleza. Las necesidades

vitales se convirtieron en algo que se podía comprar con dinero. Esta evolución favorecía la dedicación, la imaginación y la capacidad creativa del individuo.

Los burgueses del Renacimiento comenzaron a emanciparse de los señores feudales y del poder de la Iglesia. Esto ocurrió al mismo tiempo que se redescubría la cultura griega.

Ante todo, el Renacimiento dio lugar a una nueva "visión del hombre". Los humanistas renacentistas tuvieron una nueva fe en el ser humano y en el valor del ser humano. Ahora se consideraba al ser humano como algo grande y valioso. Los humanistas del Renacimiento pusieron al propio ser humano como punto de partida. Eso también lo hicieron los filósofos griegos. Por eso no hablamos de un "Renacimiento" del humanismo de la Antigüedad. No obstante, el Renacimiento se caracterizaba aun mas por el "individualismo" de lo que se habían caracterizado las soc de la Antigüedad. No solo somos personas, también somos individuos únicos. El idea llegó a ser lo que llamamos " un hombre renacentista", expresión con la que se designa a una persona que participa en todos los campos de la vida, el arte y de la ciencia.

La nueva visión del hombre trajo consigo un nuevo "ambiente vital". El ser humano no existía solamente para Dios. Dios había creado al hombre también para los propios hombres.

También tuvo mucha importancia el hecho de que el Renacimiento trajera consigo un nuevo concepto de la naturaleza. El hombre se sentía bien con su existencia, y dejo de considerar la vida en la Tierra como una mera preparación para la vida en el cielo, y esto creó una nueva actitud ante el mundo físico. La naturaleza fue considerada como algo positivo. Los filósofos medievales habían subrayado ese enorme abismo que existía entre Dios y su Creación. Ahora se decía que la naturaleza era divina, o mas aun, que era una "prolongación de Dios". Ideas nuevas como estas no fueron siempre bien recibidas por la Iglesia.

Pero durante el Renacimiento también floreció lo que podemos llamar "el antihumanismo", y con eso quiero decir un poder eclesiástico y estatal autoritarios. El nuevo "método científico" que trajo también consigo el Renacimiento consistía ante todo en investigar la naturaleza con los propios sentidos. Ya desde el siglo XIV había cada vez mas voces que advertían contra la fe ciega en las viejas autoridades. Tales autoridades podían ser los dogmas de la Iglesia, así como la filosofía de la naturaleza de Aristóteles. Esa fe exagerada en la importancia de la razón había dominado durante toda la Edad Media. Ahora empezó a decirse que cualquier investigación de la naturaleza tenía que basarse en la observación, la experiencia y el experimento. Esto es lo que llamamos "método empírico", que significa simplemente que uno basa sus conocimiento de las cosas en su propia experiencia.

Pero los "experimentos sistemáticos" constituían una completa novedad, no tendrían aparatos técnicos como los de hoy, pero tenían las matemáticas y balanzas de otro tipo. Se ponía gran énfasis en la importancia de expresar las observaciones científicas en un lenguaje matemático exacto. "mide lo que se pueda medir, y lo que no se pueda medir hazlo medible", dijo Galileo Galilei, que también dijo que "el libro de la naturaleza esta escrito en lenguaje matemático".

La fase primera fue un método científico, que abrió ale camino a la revolución técnica y el progreso técnico abrió el camino a todos los inventos que llegaron después. Podríamos decir que los hombres habían empezado a independizarse de las condiciones de la naturaleza. La naturaleza no era ya solo algo de lo que el hombre formaba parte, sino algo que se podía utilizar y aprovechar. Los seres humanos comenzaron a intervenir en la naturaleza y dominarla.

Desde el Renacimiento el hombre ya no es solo una parte de la Creación, sino que ha comenzado a intervenir directamente en la naturaleza y a formarla a su imagen y semejanza.

Durante la Edad Media ninguna observación había dado lugar a que se dudase de que la Tierra estaba quieta y que fuesen los cuerpos celeste los que daban vuelta alrededor de ellas. A esto lo llamamos "visión geocéntrica del mundo", es decir, que todo gira alrededor de la Tierra. También la idea cristiana de

que Dios dominaba sobre todos los cuerpos celestes contribuyó a mantener esta visión del mundo.

Pero Copérnico sostuvo que no era el sol el que giraba en órbita alrededor de la Tierra, sino al revés. El que los hombres hubieran pensado que el sol se movía en una órbita alrededor de la Tierra se debía simplemente a que la tierra gira alrededor de su propio eje, decía. Señaló que todas las observaciones de los astros eran mucho más fáciles de comprender si se suponía que tanto la tierra como los demás planetas se movían en órbitas circulares alrededor del sol. Es lo que llamamos "visión heliocéntrica del mundo", es decir, que todo gira alrededor del sol. No era una visión del todo correcta del mundo. Dijo que el sol era el centro del universo. Hoy sabemos que el sol no es más que uno de los innumerables astros y creía además que la Tierra y los demás planetas hacían movimientos circulares alrededor del sol. No obstante, Kepler presentó los resultados de unas extensas observaciones que demostraban que los planetas recorren órbitas elípticas, u ovaladas, con el sol en uno de los focos. Kepler fue el primero en opinar que la Tierra es un planeta en igualdad con los demás planetas. Subrayó además que regían las mismas leyes físicas en todo el universo.

Podía estar seguro de eso porque había estudiado los movimientos de los planetas con sus propios sentidos. Casi al mismo tiempo que Kepler, vivió Galileo Galilei; lo más importante de todo lo que hizo Galileo fue formular la llamada ley de la inercia.

Galileo la formuló así: " La velocidad que ha adquirido un cuerpo se mantendrá constante mientras no haya causas exteriores de aceleración o deceleración".

Luego llegó el físico inglés Newton. El fue quien aportó la descripción definitiva del sistema solar y de los movimientos de los planetas. No sólo explicó como se mueven los planetas alrededor del sol, sino también pudo explicar con exactitud por qué se mueven así. Lo pudo hacer utilizando, entre otras cosas, lo que llamamos "dinámica de Galileo".

Ya Kepler había señalado que debía existir una fuerza que hacía que los astros se atraerán unos a otros. Kepler también pensaba que la marea alta y la marea baja, es decir, el que la superficie del mar suba y baje, tenía que deberse a alguna fuerza de la luna. Pero Galileo lo rechazaba. Eso era porque Galileo negaba la idea de que semejantes fuerzas de gravitación pudieran actuar a grandes distancias y por tanto entre los distintos astros; en ese punto se equivocó.

Luego llegó Newton. Formuló lo que llamamos la ley de gravitación universal. Esta ley dice que cualquier objeto atrae a cualquier otro objeto con una fuerza que aumenta cuanto más grandes sean los objetos y que disminuye cuanto más distancia haya entre los objetos.

Además señaló que algunas leyes físicas tienen validez en todo el universo. En cuanto a los movimientos de los planetas, solo había utilizado dos leyes ya señaladas por Galileo. Una era la ley de la inercia, que en palabras de Newton dice así: " todo cuerpo sigue en su estado de reposo o de movimiento rectilíneo uniforme mientras no sea obligado a dejar ese estado por la acción de fuerzas exteriores". La otra ley la había demostrado Galilei con canicas sobre un plano inclinado: cuando dos fuerzas actúan al mismo tiempo sobre un cuerpo, los cuerpos se moverán en una órbita elíptica.

Y con eso Newton pudo explicar por que todos los planetas giran en órbita alrededor del sol.

¿ y los seres humanos tuvieron que aceptar que vivían en un planeta cualquiera en el gran espacio?

Sí, de alguna manera la nueva visión del mundo fue una dura prueba para muchos. La situación puede compararse con lo que pasó cuando Darwin más adelante demostró que los hombres habían evolucionado de los animales. En ambos casos los seres humanos pierden algo de su situación especial en la Creación. En ambos casos la Iglesia opuso una gran resistencia.

Cuando Newton señaló que las mismas leyes físicas rigen en todo el universo podría pensarse que al mismo tiempo estaba planteando dudas sobre la

omnipotencia de Dios. Pero la fe de Newton consideró la naturaleza un testimonio del Dios grande y todopoderoso.

Antes la Tierra había sido el centro del mundo. Pero cuando los astrónomos declararon que no había ningún centro absoluto en el universo, entonces surgieron tantos centros como individuos. El Renacimiento también dio lugar a una “nueva relación con Dios”. A medida que la filosofía y la ciencia se iban independizando de la teología, iba surgiendo una nueva devoción cristiana. Y luego llegó el Renacimiento con su visión individualista del hombre, que también tuvo repercusiones en la vida de la fe. La relación del individuo con Dios se volvía ahora mucho más importante que la relación con la Iglesia como organización.

En la Iglesia católica de la Edad Media, solo los sacerdotes y los frailes leían la Biblia, porque solo existía en latín. Pero a partir del Renacimiento, ésta se tradujo a las lenguas vulgares, lo que tuvo mucha importancia para lo que llamamos Reforma.

Lutero fue importante, pero no fue el único reformador. Según Lutero el hombre no necesita pasar a través de la Iglesia o de sus sacerdotes para recibir el perdón de Dios. Y el perdón de Dios aún dependía menos de pagar o no las indulgencias a la Iglesia. Tradujo la Biblia al alemán y fundó con ello la lengua alemana escrita. Cada uno podía leer la Biblia y de alguna manera ser su propio sacerdote. Él pensaba que los sacerdotes no tenían ninguna posición especial respecto a Dios. Los hombres reciben la salvación totalmente gratis mediante la fe.

Teoría del Conocimiento:

La teoría del conocimiento es una explicación e interpretación filosófica del conocimiento humano. Pero antes de filosofar sobre un objeto es menester examinar escrupulosamente este objeto. Hace falta, pues, observar con rigor y describir con exactitud lo que llamamos conocimiento. Hagámoslo, tratando de aprehender los rasgos esenciales generales de este fenómeno, mediante la autorreflexión sobre lo que vivimos cuando hablamos del conocimiento. Este método se llama fenomenológico, a diferencia del psicológico. Mientras este último investiga los procesos psíquicos concretos en su curso regular, el primero aspira a aprehender la esencia general en el fenómeno concreto. Tratará de establecer lo que es esencial a todo conocimiento, en que consiste su estructura general.

En el conocimiento se hallan frente a frente el sujeto y el objeto. El conocimiento se presenta como una relación entre estos dos miembros. El dualismo de sujeto y objeto pertenecen a la esencia del conocimiento.

La relación entre los dos miembros es a la vez una correlación. El sujeto solo es sujeto para un objeto, y el objeto solo es objeto para un sujeto. Ambos solo son lo que son en cuanto son para el otro. Esta correlación no es reversible. Ser sujeto es algo completamente distinto que ser objeto. La función del sujeto consiste en aprehender al objeto, la del objeto en ser aprehensible y aprehendido por el sujeto.

Vista desde el sujeto, esta aprehensión se presenta como una salida del sujeto fuera de su propia esfera, una invasión a la esfera del objeto y una captura de las propiedades de este. No en el objeto, sino en el sujeto, cambia algo por obra de la función de conocimiento. En el sujeto surge una cosa que contiene las propiedades del objeto, surge una “imagen” del objeto.

Visto desde el objeto, el conocimiento se presenta como una transferencia de las propiedades del objeto al sujeto. El objeto es el determinante, el sujeto el determinado. El conocimiento puede definirse como una determinación del sujeto por el objeto. Pero lo determinado no es el sujeto pura y simplemente, sino tan solo la imagen del objeto en él.

Siendo distinta del objeto, se halla en cierto modo entre el sujeto y el objeto. Constituye el instrumento mediante el cual la conciencia cognoscente aprehende su objeto.

Puesto que el conocimiento es una determinación del sujeto por el objeto, queda dicho que el sujeto se conduce receptivamente frente al objeto. Esta receptividad no significa, empero, pasividad. Puede hablarse de una actividad y espontaneidad del sujeto en el conocimiento.

Al determinar el sujeto, el objeto, se muestra independiente de él, trascendente a él.

Dividimos los objetos en reales e ideales. Llamamos real a todo lo que no es dado en la experiencia externa o interna o se infiere de ella. Los objetos ideales, se presentan como irreales, como meramente pensados. Objetos ideales son, por ejemplo, los sujetos de la matemática, los números y las figuras geométricas. A pesar de su realidad, le hacen frente como algo en sí determinado y autónomo.

Ahora bien, parece existir una contradicción entre la *Trascendencia* del objeto al sujeto y la *correlación* del sujeto y el objeto, señaladas anteriormente. El sujeto y el objeto no se agotan en su ser el uno para el otro, sino que tienen además un ser en sí. Este consiste, para el objeto, en lo que aun hay de desconocido en él. En el sujeto reside en lo que él sea además de sujeto cognoscente. Pues además de conocer, el sujeto siente y quiere. Así, el objeto deja de ser objeto cuando sale de la correlación.

En si es muy posible una inversión. La cual tiene lugar efectivamente en la acción. En la acción no determina el objeto al sujeto, sino el sujeto al objeto.

El concepto de la verdad se relaciona estrechamente con la esencia del conocimiento. Verdadero conocimiento es tan solo el conocimiento verdadero. Un conocimiento falso no es propiamente conocimiento. ¿En que consiste la verdad del conocimiento?. Debe radicar en la concordancia de la "imagen" con el objeto. Un conocimiento es verdadero si su contenido concuerda con el objeto mentado. El concepto de la verdad es el concepto de una relación. Este objeto, no puede ser verdadero ni falso, se encuentra en cierto modo mas allá de la verdad y de la falsedad.

El concepto de la verdad, que hemos obtenido de la consideración fenomenológica del conocimiento, puede designarse como concepto trascendente de la verdad. Tiene por supuesto, en efecto, la trascendencia del objeto. Ambas entienden por verdad la concordancia del pensamiento con el objeto.

Pero no basta que un conocimiento sea verdadero; necesitamos poder alcanzar la certeza de que es verdadero. ¿En que podemos conocer si un conocimiento es verdadero? Es la cuestión del *Criterio de la verdad*. Los datos fenomenológicos no nos dicen nada sobre si existe un criterio semejante. El fenómeno del conocimiento implica solo su presunta existencia; pero no su existencia real.

El conocimiento presenta 3 elementos principales: el sujeto, la imagen y el objeto. Por el sujeto, el fenómeno del conocimiento toca con la esfera psicológica; por la imagen, con la lógica; por el objeto, con la ontológica. Como proceso psicológico en un sujeto, el conocimiento es objeto de la psicología. Ésta, al investigar los procesos del pensamiento, prescinde por completo de esta referencia al objeto. Dirige su mirada al origen y curso de los procesos psicológicos. Pregunta como tiene lugar el conocimiento, pero no si es verdadero esto es, si concuerda con su objeto. La cuestión de la verdad del conocimiento se halla fuera de su alcance. En esto justamente reside el fundamental error del psicologismo.

Por su segundo miembro, el fenómeno del conocimiento penetra en la esfera lógica. LA imagen del objeto en el sujeto es un ente lógico y, como tal, objeto de la lógica. Pero también se ve enseguida que la lógica no puede resolver el problema del conocimiento. Investiga los entes lógicos como tales su arquitectura íntima y las relaciones mutuas. El problema epistemológico se halla también fuera de la esfera lógica. Cuando se desconoce este hecho, entonces decimos que se cae en el *logicismo*.

Por su tercer miembro, el conocimiento humano toca a la esfera ontológica. El objeto frente a la conciencia cognoscente como algo que es. El ser, por su parte, es objeto de la ontología. Pero también resulta que la ontología no puede resolver el problema del conocimiento. Pues así como no puede eliminarse del conocimiento el objeto, tampoco puede eliminarse el sujeto. Ambos pertenecen al contenido esencial del conocimiento humano, como nos ha revelado la consideración fenomenológica. Cuando se desconoce esto y se ve el problema del

conocimiento exclusivamente desde el objeto, el resultado es la posición del ontologismo.

Lo que significamos con esto es la referencia de nuestro pensamiento a los objetos, la relación del sujeto y el objeto, que no cabe en ninguna de las tres disciplinas nombradas, como se ha visto, y que funda, por tanto, una nueva disciplina: la teoría del conocimiento.

Cabría pensar que la misión de la teoría del conocimiento queda cumplida en lo esencial con la descripción del fenómeno del conocimiento; pero la descripción del fenómeno no es su interpretación y explicación filosófica.

El método fenomenológico solo puede dar una descripción del fenómeno del conocimiento. Sobre la base de ésta descripción fenomenológica hay que intentar una descripción e interpretación filosófica, una teoría del conocimiento.

La fenomenología es un método pero no una teoría del conocimiento.

La descripción del fenómeno del conocimiento tiene solo una significación preparatoria. Su misión no es resolver el problema del conocimiento, sino conducirnos hasta dicho problema. La descripción fenomenológica puede y debe descubrir los problemas que se presentan en el fenómeno del conocimiento y hacer que nos formemos conocimiento de ellos.

Si profundizamos en la descripción del fenómeno del conocimiento encontraremos 5 problemas ppales los que implican los datos fenomenológicos. El conocimiento significa una relación entre un sujeto y un objeto, que entran en contacto mutuo; el sujeto aprehende el objeto. Lo primero que cabe preguntar es si esta concepción de la conciencia natural es justa, si tiene lugar realmente este contacto entre el sujeto y el objeto.

Tropezamos con otro problema cuando consideramos de cerca la estructura del sujeto cognoscente. Es ésta una estructura dualista. El hombre es un ser espiritual y sensible. Consiguientemente distinguimos un conocimiento espiritual y un conocimiento sensible. La fuente del primero es la razón; la del último, la experiencia.

Llegamos al verdadero problema central de la teoría del conocimiento cuando fijamos la vista en la relación del sujeto y el objeto.

Hasta aquí, al hablar del conocimiento hemos pensado exclusivamente en una aprehensión racional del objeto. Cabe preguntar si además de éste conocimiento racional hay un conocimiento de otra especie, un conocimiento que pudiéramos designar como conocimiento intuitivo, en oposición al discurso racional.

Un último problema es la cuestión del criterio de la verdad.

El problema del conocimiento se divide, pues, en 5 problemas parciales.

La posibilidad del conocimiento:

1. *El dogmatismo:* entendemos por dogmatismo aquella posición epistemológica para la cual no existe todavía el problema del conocimiento. El dogmatismo da por supuesta la posibilidad y la realidad del contacto entre el sujeto y el objeto. Es para él comprensible de suyo que el sujeto aprehende su objeto.

El dogmático no ve que el conocimiento es por esencia una relación entre un sujeto y un objeto. Cree, por el contrario, que los objetos del conocimiento nos son dados absolutamente y no meramente por obra de la función intermediaria del conocimiento. Según la concepción del dogmatismo, los objetos de la percepción y los objetos del pensamiento nos son dados de la misma manera. En el primer caso se pasa por alto la percepción misma mediante la cual, únicamente, nos son dados determinados objetos; en el segundo, la función del pensamiento. También los valores existen, pura y simplemente para el dogmático. Éste pasa por alto, lo mismo en un caso que en el otro, el sujeto y su función.

Con arreglo a lo que acabamos de decir, puede hablarse de dogmatismo teórico, ético y religioso. La primera forma se refiere al conocimiento teórico; las dos últimas al conocimiento de los valores. En el

dogmatismo ético se trata del conocimiento moral; en el religioso, del conocimiento religioso.

Las reflexiones epistemológicas no aparecen entre los presocráticos. Éstos pensadores se hallan animados todavía por una confianza ingenua en la capacidad de la razón humana. Vueltos por entero hacia el ser, hacia la naturaleza, no sienten que el conocimiento mismo es un problema. Este problema se plantea con los sofistas; estos son los que proponen por primera vez el problema del conocimiento y hacen que el dogmatismo en sentido estricto resulte imposible para siempre dentro de la filosofía.

El dogmatismo es para Kant la posición que cultiva la metafísica sin haber examinado antes la capacidad de la razón humana para tal cultivo. En éste sentido, los sistemas prekantianos de la filosofía moderna son dogmáticos. Pero esto no quiere decir que en ellos falte aún toda reflexión epistemológica y todavía no se siente el problema del conocimiento. Las discusiones epistemológicas en Descartes y Leibniz prueban que no ocurre así. No puede hablarse, por tanto de un dogmatismo gral y fundamental, sino de un dogmatismo especial. No se trata de un dogmatismo lógico, sino de uno metafísico.

2. El escepticismo: el dogmatismo se convierte muchas veces en su contrario, en el escepticismo. Mientras aquel considera la posibilidad de un contacto entre el sujeto y el objeto, como algo comprensible de suyo, éste la niega. Según el escepticismo, el sujeto no puede aprehender el objeto.

Mientras el dogmatismo desconoce en cierto modo el sujeto, el escepticismo no ve el objeto. Su vista se fija tan exclusivamente en el sujeto, en la función del conocimiento, que ignora por completo la significación del objeto.

Igual que el dogmatismo, también el escepticismo puede referirse tanto a la posibilidad del conocimiento en gral como a la de un conocimiento determinado. En el primer caso, estamos ante un escepticismo lógico, se llama también escepticismo absoluto o radical. Cuando el escepticismo se refiere solo al conocimiento metafísico, hablamos de un escepticismo metafísico. En el terreno de los valores, distinguimos un escepticismo ético y un escepticismo religioso. Según el primero, es imposible el conocimiento moral; según el último, el religioso. Finalmente hay que distinguir entre escepticismo metódico y sistemático. Aquel designa un método; éste una posición de ppio. El escepticismo metódico consiste en empezar poniendo en duda todo lo que se presenta a la conciencia natural como verdadero y cierto, para eliminar de éste modo todo lo falso y llegar a un saber absolutamente seguro.

El escepticismo se encuentra en la Antigüedad es Pirrón de Elis. Según él no se llega a un contacto del sujeto y el objeto. A la conciencia cognoscente le es imposible aprehender su objeto. No hay conocimiento. Como no hay conocimiento ni juicio verdadero, Pirrón recomienda la abstención de todo juicio.

Considera el conocimiento como posible de hecho y, sin embargo afirma simultáneamente que es imposible. El escepticismo incurre, pues, en una contradicción consigo mismo.

3. El subjetivismo y el relativismo: el escepticismo enseña que no hay ninguna verdad. Según el subjetivismo y el relativismo hay una verdad; pero ésta tiene una validez limitada. No hay ninguna verdad universalmente válida. El subjetivismo como indica su nombre, limita la validez de la verdad al sujeto que conoce y juzga. Éste puede ser tanto el sujeto individual o el individuo humano, como el sujeto gral o el género humano. En el primer caso tenemos un subjetivismo individual; en el segundo, un subjetivismo gral. Según el primero, un juicio es válido únicamente para el sujeto individual que lo formula. Para el segundo ningún juicio es válido más que para el género humano.

El relativismo está emparentado con el subjetivismo. Según él, no hay tampoco ninguna verdad absoluta, ni universalmente válida, toda verdad es relativa, tiene solo una validez limitada. Pero mientras el subjetivismo hace depender el conocimiento humano de factores que

residen en el sujeto cognoscente, el relativismo subraya la dependencia de todo conocimiento humano respecto de factores externos.

Los representantes clásicos del subjetivismo son los sofistas.

El subjetivismo y el relativismo incurren en una contradicción análoga a la del escepticismo. Este juzga que no hay ninguna verdad, y se contradice a sí mismo. El subjetivismo y el relativismo juzgan que no hay ninguna verdad universalmente válida; pero también en esto hay una contradicción. Una verdad que no sea universalmente válida representa un "sinsentido". La validez universal de la verdad está fundada en la esencia de la misma. La verdad significa la concordancia del juicio con la realidad objetiva. Si existe esta concordancia, no tiene sentido limitarla a un número determinado de individuos. Si existe, existe para todos. Quien mantenga el concepto de la verdad y afirme, que no hay ninguna verdad universalmente válida, se contradice, pues, a sí mismo.

4. El Pragmatismo: El escepticismo es una posición esencialmente negativa. Significa la negación de la posibilidad del conocimiento. El escepticismo toma un sesgo positivo en el moderno pragmatismo, también este abandona el concepto de la verdad en el sentido de la concordancia entre el pensamiento y el ser. Pero no se detiene en esta negación, sino que reemplaza el concepto abandonado por un nuevo concepto de la verdad. Según él, verdadero significa útil, valioso, fomentador de la vida.

Según él, el hombre no es en un primer término un ser teórico o pensante, sino un ser práctico, un ser de voluntad y acción. Su intelecto está íntegramente al servicio de su voluntad y de su acción. El intelecto es dado al hombre, no para investigar o conocer la verdad, sino para poder orientarse en la realidad. Su verdad consiste en la congruencia de los pensamientos con los fines prácticos del hombre, en que aquellos resulten útiles y provechosos para la conducta práctica de éste. Según ello, el juicio: "la voluntad humana es libre" es verdadero porque resulta útil y provechoso para la vida humana, y, en particular, para la vida social.

El error fundamental del pragmatismo consiste en no ver la esfera lógica, en desconocer el valor propio, la autonomía del pensamiento humano.

5. El criticismo: El subjetivismo, el relativismo y el pragmatismo, son, en el fondo, escepticismo. La antítesis de este es el dogmatismo. Pero hay una tercera posición que resolvería la antítesis en una síntesis. Esta posición intermedia entre el dogmatismo y el escepticismo se llama criticismo. Éste comparte con el dogmatismo la fundamental confianza en la razón humana, está convencido de que es posible el conocimiento, de que hay una verdad. El criticismo, próximo en esto al escepticismo, une a la confianza en el conocimiento humano en general la desconfianza hacia todo conocimiento determinado. Su conducta no es dogmática ni escéptica, sino reflexiva y crítica. Es un término medio entre la temeridad dogmática y la desesperación escéptica.

El verdadero fundador del criticismo es Kant. El criticismo es "aquel método de filosofar que consiste en investigar las fuentes de las propias afirmaciones y objeciones y las razones en que las mismas descansan, método que da la esperanza de llegar a la certeza".

El origen del conocimiento

La cuestión del origen del conocimiento humano puede tener tanto un sentido psicológico como un sentido lógico. En el primer caso dice: ¿cómo tiene lugar psicológicamente el conocimiento en el sujeto pensante? En el segundo caso: ¿en que se funda la validez del conocimiento? ¿cuáles son sus bases lógicas? Ambas cuestiones no han sido separadas la mayoría de las veces en la historia de la filosofía. Existe, en efecto, una íntima conexión entre ellas. La solución de la cuestión de la validez supone una concepción psicológica determinada. Quien, por ejemplo, vea en el pensamiento humano, en la razón, la única base de conocimiento, estará convencido de la especificidad y autonomía psicológicas de los procesos del pensamiento. A la inversa, aquel que funde todo conocimiento en la experiencia, negará la autonomía del pensamiento, incluso en sentido psicológico.

1. El racionalismo: La posición epistemológica que ve en el pensamiento, en la razón, la fuente principal del conocimiento humano, se llama racionalismo. Según él, un conocimiento solo merece, en realidad, este nombre cuando es lógicamente necesario y universalmente válido. Cuando nuestra razón juzga que una cosa tiene que ser así y que no puede ser de otro modo; que tiene que ser así por tanto y en todas partes, entonces y solo entonces nos encontramos ante un verdadero conocimiento, en opinión del racionalismo. Un conocimiento semejante se nos presenta, por ejemplo, cuando formulamos el juicio “el todo es mayor que la parte”, o el juicio “todos los cuerpos son extensos”. En ambos casos vemos con evidencia que tiene que ser así y que la razón se contradiría a sí misma si quisiese sostener lo contrario.

Cosa muy distinta sucede, en cambio, con el juicio “todos los cuerpos son pesados”, o “el agua hierve a 100 grados”. En este caso solo podemos juzgar que es así, pero no que tiene que ser así. Podemos juzgar únicamente que el agua hierve a 100 grados y que los cuerpos son pesados hasta donde hemos podido comprobarlo. Estos juicios sólo son válidos dentro de límites determinados.

Los juicios fundados en el pensamiento, los juicios procedentes de la razón, poseen necesidad lógica y validez universal; los demás, por el contrario, no. Todo verdadero conocimiento se funda en el pensamiento. Este es, por ende, la verdadera fuente y base del conocimiento humano.

Una forma determinada del conocimiento ha servido evidentemente de modelo a la interpretación racionalista del conocimiento. No es difícil decir cual es: el conocimiento matemático. Todos los juicios que formula se distinguen además por las notas de la necesidad lógica y la validez universal. Pues bien, cuando se interpreta y concibe todo el conocimiento humano con arreglo a esta forma del conocimiento, se llega al racionalismo. Esta historia revela que casi todos los representantes del racionalismo proceden de la matemática. La forma más antigua del racionalismo se encuentra en Platón.

En la Edad Moderna, la encontramos en el fundador de la filosofía moderna, Descartes, y su continuador Leibniz. Es la teoría de las ideas innatas. Según ella, no son innatos cierto número de conceptos, justamente los más importantes, los conceptos fundamentales del conocimiento. Estos conceptos no proceden de la experiencia, sino que representan un patrimonio originario de la razón. Según Descartes, tratase de conceptos más o menos acabados. Leibniz es de opinión que solo existe en nosotros en germen, potencialmente. Según él, hay ideas innatas en cuanto que es innata a nuestro espíritu la facultad de formar ciertos conceptos independientemente de la experiencia.

2. El empirismo: El empirismo opone a la tesis del racionalismo la antítesis que dice: la única fuente del conocimiento humano es la experiencia. En opinión del empirismo, no hay ningún patrimonio a priori de la razón sino exclusivamente de la experiencia.

Mientras el racionalismo se deja llevar por una idea determinada por un ideal de conocimiento, el empirismo parte de los hechos concretos. Para justificar su posición acude a la evolución del pensamiento y del conocimiento humanos. Esta evolución prueba, en opinión del empirismo, la alta importancia de la experiencia en la producción del conocimiento. La experiencia se presenta como la única fuente del conocimiento.

Mientras los racionalistas proceden de la matemática la más de las veces, la historia del empirismo revela que los defensores de éste proceden casi siempre de las ciencias naturales. En las ciencias naturales, la experiencia representa el papel decisivo. Mientras el filósofo de orientación matemática llega fácilmente a considerar el pensamiento como la única fuente del conocimiento, el filósofo procedente de las ciencias naturales propenderá a considerar la experiencia como la fuente base de todo el conocimiento humano.

Suele distinguirse una doble experiencia: la interna y la externa. Aquella consiste en la percepción de sí mismo, esta en la percepción por

los sentidos. Hay una forma del empirismo que solo admite está última. Esta forma del empirismo se llama sensualismo (de *sensus* = sentido).

Ya en la antigüedad tropezamos con ideas empiristas. Primero en los sofistas y más tarde entre los estoicos y los epicúreos.

En la Edad Moderna, su verdadero fundador es Locke. Locke combate con toda decisión la teoría de las ideas innatas. El alma es un "papel blanco" que la experiencia cubre poco a poco con los trazos de su escritura.

3. *El apriorismo*: La historia de la filosofía presenta un segundo intento de la mediación entre el racionalismo y el empirismo: El apriorismo. También éste considera la experiencia y el pensamiento como fuentes del conocimiento. Pero el apriorismo define la relación entre la experiencia y el pensamiento en un sentido directamente opuesto al intelectualismo. Como ya dice el nombre de apriorismo, nuestro conocimiento presenta, elementos a priori, independientes de la experiencia. Esta era también la opinión del racionalismo. Pero mientras este consideraba los factores a priori como contenidos perfectos, para el apriorismo estos factores son de naturaleza formal. No son contenidos sino formas del conocimiento. Estas formas reciben su contenido de la experiencia, y en esto el apriorismo se separa del racionalismo y se acerca al empirismo. El principio del apriorismo dice: "los conceptos sin las intuiciones son vacíos, las intuiciones sin los conceptos son ciegas".

El intelectualismo deriva el factor racional del empírico: todos los conceptos proceden, según él, de la experiencia. El apriorismo rechaza del modo más resuelto semejante derivación. El factor a priori, no procede de la experiencia, sino del pensamiento de la razón. En el apriorismo, el pensamiento no se conduce receptiva y pasivamente frente a la experiencia, como en el intelectualismo, sino espontánea y activamente.

El fundador de este apriorismo es Kant.

La esencia del conocimiento

El conocimiento representa una relación entre un sujeto y un objeto. El verdadero problema del conocimiento consiste, por tanto, en el problema de la relación entre el sujeto y el objeto. Hemos visto que el conocimiento se representa a la conciencia natural como una determinación del sujeto por el objeto. Pero, ¿es justa esta concepción? ¿no debemos hablar, a la inversa, de una determinación del objeto por el sujeto, en el conocimiento? ¿cuál es el factor determinante en el conocimiento humano? ¿tiene éste su centro de gravedad en el sujeto o en el objeto?

Se puede responder sin decir nada sobre el carácter ontológico del sujeto y el objeto. En este caso nos encontramos con una solución premetafísica del problema. Esta solución puede resultar tanto favorable al objeto como al sujeto.

Si se hace intervenir en la cuestión el carácter ontológico del objeto, es posible una doble decisión. O se admite que todos los objetos poseen un ser ideal, mental (tesis del idealismo), o se afirma que además de los objetos ideales hay objetos reales, independientes del pensamiento (tesis del realismo).

Soluciones metafísicas

a) *El realismo*: Entendemos por realismo aquella posición epistemológica según la cual hay cosas reales, independientes de la conciencia. Esta posición admite diversas modalidades. La primitiva es el realismo ingenuo. Este realismo no se halla influido aún por ninguna reflexión crítica acerca del conocimiento. El problema del sujeto y del objeto no existe aun para él. Las cosas son, según él, exactamente tales como las percibimos.

Distinto del realismo ingenuo es el realismo natural. Éste está influido por reflexiones críticas sobre el conocimiento. Ello se revela en que ya no identifica el contenido de la percepción y el objeto sino que distingue el uno del otro. Sin embargo, sostiene que los objetos responden exactamente a los contenidos de la percepción. Por ser ésta la opinión de la conciencia natural, llamamos a este realismo "realismo natural".

La tercera forma es el realismo crítico. Éste no cree que convengan a las cosas todas las propiedades encerradas en los contenidos de la percepción, sino que es, por el contrario, de opinión que todas las propiedades, o cualidades de las cosas que percibimos sólo por un sentido, como los colores, los sonidos, los olores, los sabores, etc., únicamente existen en nuestra conciencia. Estas cualidades surgen cuando determinados estímulos externos actúan sobre nuestros órganos de los sentidos. Representan reacciones de nuestra conciencia.

Mucho más importante que la forma en que el realismo crítico defiende su opinión sobre las cualidades secundarias es la defensa que hace de su tesis fundamental, común con el realismo ingenuo y el natural, de que hay objetos independientes de la conciencia. Los tres argumentos siguientes pueden considerarse como los más importantes que el realismo crítico aduce a favor de esta tesis.

En primer término, el realismo crítico acude a una diferencia elemental entre las percepciones y las representaciones. Esta consiste en que en las percepciones se trata de objetos que pueden ser percibidos por varios sujetos, mientras los contenidos de las representaciones sólo son perceptibles para el sujeto que los posee.

Otra razón aducida por el realismo crítico es la independencia de las percepciones respecto de la voluntad. Mientras que podemos evocar, modificar y hacer desaparecer a la voluntad las representaciones, esto no es posible en las percepciones. Son independientes de nuestra voluntad. Esta independencia tiene su única explicación posible en que las percepciones son causadas por objetos que existen independientemente del sujeto percipiente, esto es, que existen en la realidad.

Pero la razón de más peso que el realismo crítico hace vales es la independencia de los objetos de la percepción respecto de nuestras percepciones. Los objetos de la percepción siguen existiendo, aunque ya no los percibamos. El realismo crítico infiere de aquí que en la percepción nos encontramos con objetos que existen fuera de nosotros, que poseen un ser real.

El realismo crítico, trata de asegurar la realidad por un camino racional. La realidad no puede ser probada, sino solo experimentada y vivida. Las experiencias de la voluntad son las que nos dan la certeza de la existencia de objetos exteriores a la conciencia. Si fuésemos puros seres intelectuales, no tendríamos conciencia alguna de la realidad. Debemos ésta exclusivamente a nuestra voluntad. Las cosas oponen resistencia a nuestras voliciones y deseos, y en estas resistencias vivimos la realidad de las cosas. Estas se presentan a nuestra conciencia como reales justamente porque se hacen sentir como factores adversos en nuestra vida volitiva. Esta forma del realismo suele denominarse realismo volitivo.

b) El idealismo: Este sustenta la tesis de que no hay cosas reales, independientes de la conciencia. Suprimidas las cosas reales, solo quedan dos clases de objetos, los de conciencia y los ideales, El idealismo ha de considerar necesariamente los presuntos objetos reales como objetos de conciencia o como objetos ideales. De aquí resultan las dos formas del idealismo: el subjetivo o psicológico y el objetivo o lógico. Aquel afirma el primer miembro; éste, el segundo de la alternativa anterior.

Idealismo subjetivo o psicológico: toda realidad esta cerrada, según él, en la conciencia del sujeto. Las cosas no son nada mas que contenidos de la conciencia. Todo su ser consiste en ser percibidas por nosotros, en ser contenidos de nuestra conciencia. Tan pronto como dejan de ser percibidas por nosotros dejan también de existir. No poseen un ser independiente de nuestra conciencia. Nuestra conciencia con sus varios contenidos el lo único real. Por eso, suele llamarse también esta posición consciencialismo. El representante clásico de esta posición es el filósofo inglés Berkeley.

El idealismo objetivo o lógico es esencialmente distinto del subjetivo o psicológico. Mientras esta parte de la conciencia del sujeto individual, aquel toma por punto de partida la conciencia objetiva de la ciencia, tal como se expresa en las obras científicas. El contenido de esta conciencia es una suma de pensamientos, de juicios. El idealismo lógico considera los objetos como engendrados en el pensamiento. Mientras, pues, el idealismo subjetivo ve en el objeto del conocimiento algo psicológico, un contenido de conciencia, y el realismo lo considera como algo real, como un contenido parcial del mundo exterior, el idealismo lógico lo tiene por algo lógico, por un producto del pensamiento.

c) El fenomenalismo: en la cuestión del origen del conocimiento se hallan frente a frente el racionalismo y el empirismo; en la cuestión de la esencia del conocimiento, el realismo y el idealismo. Para ambos problemas se han hecho intentos de reconciliación entre los adversarios. El más importante de estos intentos de conciliación tiene de nuevo a Kant por autor. Kant ha tratado de mediar entre el realismo y el idealismo, al igual que entre el racionalismo y el empirismo. Su filosofía se nos presentó desde el punto de vista de esta antítesis como un apriorismo o trascendentalismo; en la perspectiva de aquella se manifiesta como un fenomenalismo.

El fenomenalismo es la teoría según la cual no conocemos las cosas como son en sí, sino como nos aparecen. Para el fenomenalismo hay cosas reales, pero no podemos conocer su esencia. Solo podemos saber "que" las cosas son, pero no "lo que" son. El fenomenalismo coincide con el realismo en admitir cosas reales; pero coincide con el idealismo en limitar el conocimiento a la conciencia, al mundo de la apariencia.

El espacio y el tiempo son únicamente, según Kant, formas de nuestra intuición, funciones de nuestra sensibilidad, que disponen las sensaciones en una yuxtaposición y una sucesión, o las ordenan en el espacio y el tiempo, de un modo inconsciente e involuntario. Pero el fenomenalismo no se detiene en esto. También las propiedades conceptuales de las cosas, y no meramente las intuitivas, proceden, según él, de la conciencia.

El racionalismo. Descartes

La nueva época y la crítica al pensamiento medieval

El primer período de los tiempos modernos, el Renacimiento se caracteriza ante todo por ser una época de crítica al pasado inmediato, es decir, a la Edad Media. Lo característico de la concepción medieval del mundo residía en su constante referencia al más allá, en su interés dominante por la salvación del hombre, lo cual llevaba consigo un cierto desprecio, o, por lo menos, descuido, hacia este mundo terreno; se trata, diríamos, de una concepción *religiosa* del mundo y de la vida, centrada o dirigida, pues, hacia la divinidad (teocentrismo) como la obra intelectual más perfecta de la Edad Media, la *suma teológica*, gira toda ella en torno de Dios. El Renacimiento, en cambio, vuelve su mirada hacia este mundo, hacia la naturaleza (naturalismo). Obsérvese solamente la importancia que la nueva época concede al cuerpo humano, en el que se deleita morosamente, en tanto el artista del medioevo lo olvidaba tras los ropajes que ocultaban su forma, para prestar atención casi tan solo a la expresión del rostro. Por oposición al carácter religioso de la época anterior, la del Renacimiento es una concepción del mundo esencialmente profana.

Podría decirse que en lo que se refiere a la actividad filosófica, el Renacimiento en buena medida es época de fracasos. La época tiene clara conciencia de que los contenidos y modos del saber medieval son insuficientes, los critica y rechaza, pero por su cuenta, no es capaz de inaugurar nuevos caminos; es en este campo una época de ensayos y tanteos, de búsquedas infructuosas, de confusión y fermento, no de logros firmes y sólidos. En una palabra es época de transición, especie de preparación de lo que luego advendrá con el s XVII.

El problema del método

El Renacimiento y luego el s XVII, sintieron el problema fundamentalmente como cuestión concerniente al método de la filosofía y de la ciencia. El método de conocimiento dominante en la Edad Media es un método inútil, ineficaz, que impide cualquier progreso científico. Por tanto, es preciso formularse dos preguntas: primero cuales son las fallas del método criticado, y segundo, qué ofrece la Edad Moderna en su reemplazo. De los segundo nos ocuparemos al exponer a Descartes; pero antes se dirá unas pocas palabras sobre la primera cuestión.

Puede decirse que el modo de proceder escolástico se caracteriza por el criterio de autoridad, el verbalismo y la silogística.

a) El pensamiento medieval reconocía como valedero y decisivo el llamado “criterio de autoridad”, es decir, se admitía que lo dicho por ciertas autoridades era verdad por el solo hecho de que tales autoridades lo afirmasen; que ciertos libros, o ciertos autores o instituciones no podían equivocarse, de manera que bastaría citarlos para enunciar la verdad, eximiéndose de cualquier explicación o crítica ulterior. Para referir hechos concretos: cuando Copérnico publicó su obra “ Acerca de las revoluciones de las esferas celestes” donde enunciaba la tesis según la cual la Tierra giraba alrededor del sol, se le objetó que la teoría era falsa porque en la Biblia está dicho que Josué mandó detener al sol; y si lo mandó detener, quiere decir que es el sol el que se mueve y no la Tierra. Y luego la Iglesia condenó la obra de Copérnico.

b) Al calificar de “verbalista” al método escolástico, quiere decirse que frecuentemente se enredaba en meras discusiones de palabras, en vez de ir a las cosas mismas, o que con solo vocablos o distinciones verbales pretendía resolver problemas que, o eran falsos problemas carentes de importancia, o en realidad solo pueden solucionarse mediante la observación o cualquier otro procedimiento objetivo.

c) La ciencia y la filosofía escolásticas se valieron en gran medida del “silogismo”. Es éste un razonamiento deductivo constituido por tres proposiciones o juicios tales que, dados los dos primeros (llamados premisas), el tercero (llamado conclusión) resulta necesariamente de aquellos dos. Por ejemplo: 1) todos los hombres son mortales; 2) Sócrates es hombre; 3) luego Sócrates es mortal. Todo silogismo consta de tres términos o palabras principales.

Lo que se objeta al silogismo es que con él en realidad no se amplía el saber de manera ninguna, porque lo que dice la conclusión ya está dicho y sabido, aunque sea de manera implícita.

El silogismo no permite determinar la verdad de los conocimientos; puede tener valor como método de exposición, es decir, para presentar ordenadamente verdades ya sabidas, y en tal sentido tenía su legitimidad para la Edad Media en cuanto que para ésta las verdades ya le estaban dadas. Pero no puede servir como fuente para obtener nuevos conocimientos, que es lo que los tiempos modernos exigen; no es un método para el descubrimiento de nuevas verdades. La nueva época pretende acabar con las discusiones meramente verbales y proporcionar un método que permita ir a las cosas mismas, y de modo tal que cada individuo pueda lograr el conocimiento, por su propia cuenta.

Sobre el fondo de ésta época y de éstas críticas es preciso situar a Descartes.

La filosofía de la desconfianza

Descartes fue notable no solo como filósofo, sino también como hombre de ciencia.

Como filósofo, interesa ante todo caracterizar el “radicalismo” que singulariza su pensamiento. La palabra “radicalismo” mienta “raíces”, es decir, la tendencia que se orienta hacia las verdaderas y profundas raíces de algo, hacia los fundamentos últimos. La filosofía cartesiana se ofrece ante todo como el más tenaz y sostenido esfuerzo por alcanzar el último fondo, los principios postreros de las cosas.

Descartes no puede soportar lo dudoso, lo simplemente verosímil. El conocimiento, o ha de ser absolutamente seguro, o ha de ser abandonado como teóricamente insuficiente. Descartes se propone dar término definitivamente a tal estado de cosas y fundar el saber sobre bases cuya firmeza este más allá de toda sospecha. Desde este punto de vista, en un primer momento, su pensamiento puede caracterizarse como filosofía de la desconfianza, dada la posición que asume frente a todo aquel esfuerzo secular de la filosofía que parece no haber conducido a nada, y por las precauciones que tomará para evitar la repetición de tales fracasos.

La duda metódica

El radicalismo cartesiano se manifiesta ante todo como preocupación por evitar el error. Mas ello no le lleva a la construcción de una mera teoría del error, sino a algo mucho más fundamental, mucho más hondo: la duda metódica.

La duda metódica no significa dudar simplemente, como mero ejercicio más o menos cómodo, elegante o ingenioso. Tampoco significa la destructiva y estéril duda del escéptico sistemático, parálisis de la inteligencia. Por el contrario, para Descartes se trata de hacer de la duda un método, convertir la duda en el método. Pero ¿qué significa esto?.

Descartes no se conforma con conocimientos mas o menos probables, ni aun con los que “parezcan” ciertos. En efecto, para evitar los errores, o, las incertidumbres en que hasta ahora ha incurrido, el radicalismo quiere alcanzar un saber absolutamente cierto, cuya verdad sea tan firme que esté más allá de toda posible duda; no que Descartes meramente busque el conocimiento verdadero, porque es obvio que nadie busca el falso, sino que busca un conocimiento absolutamente cierto.

¿Cuál es la manera más segura de encontrar algo absolutamente seguro? Pues ello no puede consistir sino en dudar de todo, para ver si dudando de todo, y aun forzando la duda hasta sus mismos límites, queda algo que se resista a ella.

El método cartesiano consiste entonces, inicialmente, en emplear la duda para ver si hay algo capaz de resistirla y que sea entonces, absolutamente cierto. La duda es, pues, metódica, es decir, que se la emplea como instrumento o camino para llegar a la verdad, y no para quedarse en ella, a la manera de los escépticos. Es universal, porque habrá de aplicarse a todo sin excepción, porque nada deberá excluirse de ella, hasta n

o llegar al caso justamente de que resulte imposible la duda. Además es necesaria y provisoria. Y también la duda es hiperbólica, si así puede decirse, porque será llevada hasta su último extremo, hasta su última exageración, forzada al máximo posible.

Y puesto que las facultades de conocimiento no son sino los sentidos y la razón, la marcha del proceso de la duda queda trazada; se deberá hacer primero la crítica al saber sensible, y luego la del saber racional.

Crítica al saber sensible

Descartes apunta dos argumentos para probar que debe ser puesto en duda: el primero se funda en las ilusiones de los sentidos; el segundo, en los sueños.

a) Debemos dudar del conocimiento sensible.

Se sabe perfectamente bien que en muchos casos nuestros sentidos nos engañan. Por lo tanto, las “cosas sensibles” resultan dudosas, no podemos saber si los sentidos no nos engañan también en todos los casos; por lo menos, no es seguro que no nos engañen, y, en consecuencia, según el plan que el método ha impuesto, de dar por falso todo lo dudoso, se deberá desechar el saber que los sentidos proporcionan.

(La crítica se basa en que los sentidos nos engañan)

b) Descartes replica: “he de considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas y aun a veces menos verosímiles que esos insensatos (los dementes) cuando velan”.

Y así sucede que alguna vez, en sueños, me he imaginado estar como ahora despierto o escribiendo, cuando en realidad estaba dormido y acostado: “si pienso en ello con atención, me acuerdo de que ilusiones semejantes me han burlado mientras dormía; y, al detenerme en este pensamiento, veo tan claramente que no hay indicios ciertos para distinguir el sueño de la vigilia, que me quedo atónito, y es tal mi extrañeza, que casi es bastante a persuadirme de que estoy durmiendo.

No tenemos ningún “indicio cierto”, ningún “signo” seguro o criterio que nos permita establecer cuándo estamos despiertos y cuando dormidos: no hay posibilidad ninguna de distinguir con absoluta seguridad el sueño de la vigilia.

De estos dos argumentos resulta entonces que todo conocimiento sensible es dudoso.

Crítica del conocimiento racional

Descartes enuncia también dos argumentos:

1) Paralogismo de la razón.

“puesto que hay hombres que yerran al razonar, aun cerca de los más simples asuntos de geometría, y cometen paralogismos [es decir, razonamientos incorrectos], juzgue que yo estaba tan expuesto al error como otro cualquiera, y rechacé como falsas todas las razones que anteriormente había tenido por demostrativas”.

En la matemática, al parecer, hay sin embargo la posibilidad de equivocarse; aun respecto de una operación relativamente sencilla, como una suma, cabe la posibilidad del error. Por tanto, cabe también la posibilidad, por más remota que sea, de que todos los argumentos racionales sean falaces, de que todo conocimiento racional sea falso.

2) El argumento anterior, sin embargo, no es todavía suficiente, porque, aun adjudicándole validez, atañe propiamente a los “razonamientos”, vale decir, a los “procesos”, por así decir, relativamente complejos, de nuestro pensamiento; se refiere a los procesos discursivos. Pero los razonamientos o procesos discursivos se apoyan en ciertos principios. Estos principios mismos del conocimiento racional, no son conocidos de manera discursiva, sino “intuitivamente”, es decir, sin que nuestro pensamiento “discurra”, sino de modo inmediato. Es evidente que el argumento anterior no puede aplicarse a este caso. Por lo cual Descartes entonces propone un segundo argumento, el famoso argumento del “genio maligno”.

Puede efectivamente imaginarse que exista un genio o especie de dios, muy poderoso a la vez que muy perverso, que nos haya hecho de forma tal que siempre nos equivoquemos; que haya construido de tal manera el espíritu humano que siempre, por más seguros que estemos de dar en la verdad, caigamos sin embargo en el error.

Es justamente a este argumento al que se aludió más arriba cuando se habló del “hiperbolismo” de la duda cartesiana. Y este argumento hay que entenderlo rectamente, en su verdadero sentido. Descartes no dice que haya efectivamente tal genio maligno. Puesto que la duda debe llevársela hasta su límite mismo, si lo tiene; si incluso hay que forzarla, si en verdad se quiere llegar a un conocimiento absolutamente indubitable, resulta entonces que la hipótesis del genio maligno debe ser tomada en cuenta, justamente porque representa el punto máximo de la duda, el último extremo a que la duda puede llegar.

Sucede entonces que también el saber racional se vuelve dudoso.

El cogito (pensamiento)

Sin embargo, en el preciso momento en que la duda llega al extremo, se convierte en su opuesto, en conocimiento absolutamente cierto.

En efecto, aunque suponga que el genio maligno existe y ejerce su maléfico poder sobre mí, yo mismo tengo que existir o ser, porque de otro modo no podría siquiera ser engañado.

“No cabe duda alguna de que yo soy, puesto que me engaña [el genio maligno], y, por mucho que me engañe, nunca conseguirá hacer que yo no sea

nada, mientras yo este pensando que soy algo. De suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: “yo soy, yo existo” es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu”.

De manera que esta afirmación famosa: *cogito, ergo sum* (pienso, luego soy), no puede ya ser puesta en duda. El cogito, pues, constituye el “primer principio” de la filosofía: primero desde el punto de vista gnoseológico y metodológico, en la medida en que constituye el primer conocimiento seguro, el fundamento de cualquier otra verdad y el punto de partida para construir todo el edificio de la filosofía y del saber en general: y primero también desde el punto de vista ontológico, porque me pone en presencia del primer ente indudablemente existente (que soy yo mismo en tanto pienso).

El criterio de la verdad

Una afirmación es verdadera cuando lo que ella afirma coincide con el objeto a que se refiere. El “criterio” de verdad es la nota, rasgo o carácter mediante el cual se reconoce que una afirmación es verdadera, o que nos permite distinguir un conocimiento verdadero de uno falso.

Ahora bien, como con el cogito hemos hallado un conocimiento indudablemente verdadero, Descartes nos dice que en él se hallará también el criterio de la verdad, la característica merced a la cual se lo reconoce como verdadero, sin duda ninguna.

Una proposición (afirmación o negación), entonces, sabremos que es verdadera cuando sea clara y distinta o, en una palabra, evidente.

Las reglas del método

Los procedimientos metódicos que Descartes ha seguido hasta aquí se encuentran resumidos en el *Discurso del método*, y estudiados con mayor extensión en las *Reglas para la dirección del espíritu*.

“Por método entiendo [un conjunto de] reglas ciertas y fáciles, observando exactamente las cuales nadie tomará jamás lo falso por verdadero y llegará, sin fatigarse con inútiles esfuerzos del espíritu, sino aumentando progresivamente su saber, al conocimiento verdadero de todo aquello de que sea capaz”.

En la segunda parte del *Discurso* enuncia Descartes 4 reglas o preceptos. El primero de estos preceptos, el de la Evidencia, exige: “no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda”.

Según esto, se debe admitir como verdadero un conocimiento sólo en el caso de que sea evidente. La evidencia tiene dos caracteres: la claridad y la distinción. Un conocimiento es claro cuando “esta presente y manifiesto a un espíritu atento”, es decir, cuando la idea misma a que me refiero se muestra directamente al espíritu, está inmediatamente presente ante éste. Si además de este conocimiento de algo no hay nada que no le pertenezca a ese algo, el conocimiento será distinto.

“Claro” se opone a “oscuro”, y “distinto” a “confuso”. Y se ve también que todo conocimiento distinto tiene que ser a la vez claro, pero un conocimiento claro tanto puede ser distinto cuanto confuso.

[Todo conocimiento es evidente cuando es claro (lo que no es oscuro) y distinto. Distinto a cualquier otra cosa que pueda tener características comunes]

El precepto ordena guardarnos de dos fuertes propensiones de nuestro espíritu: la precipitación y la prevención. LA precipitación consiste en afirmar o negar algo antes de haber llegado a la evidencia. La prevención equivale a los prejuicios, y en general a todos los conocimientos, falsos o verdaderos, que nos han llegado por tradición, educación, factores sociales, etc., y no por la evidencia.

Esta regla de la evidencia encuentra su confirmación, y a la vez su fuente, en el cogito; porque, justamente, el que éste sea un conocimiento indubitable se lo reconoce en la circunstancia de que es evidente.

Si la evidencia es rasgo o criterio de la verdad, no sabemos aun como hacer para encontrar conocimientos evidentes; ello lo va a enseñar la segunda regla.

La regla del análisis, pues, nos dice que, cuando nos ocupamos de cualquier problema o dificultad o cuestión compleja, se lo debe dividir, analizar, y seguir con la división hasta el momento, justamente, en que se llegue a algo evidente; de modo que la división es a la vez el procedimiento para alcanzar la evidencia.

Pero si nos quedásemos aquí, en el puro momento analítico, divisorio, no se alcanzaría un autentico conocimiento, por lo menos en la mayoría de los casos, porque no tendríamos ante nosotros sino una serie de miembros aislados, inconexos. Esto es lo que prescribe la regla de la síntesis o el orden: “conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente”.

El cuarto precepto establece:

“hacer en todo unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada”.

Este precepto, que puede llamarse regla de la enumeración, exige examinar con cuidado la cuestión estudiada para ver si no hay algún tema o aspecto que se haya pasado por alto, sea en el momento analítico o sintético.

La “cosa” pensante. Las ideas innatas.

Hemos dicho que podemos dudar de todo, menos de que, en tanto pienso soy. Pero ¿qué soy yo?

Según Descartes, yo soy una substancia o cosa pensante, vale decir, una cosa cuya propiedad fundamental, esencial, definitiva, consiste en pensar. Pero para Descartes, los términos “pensar” y “pensamiento” son sinónimos de toda actividad psíquica consciente.

Además afirma Descartes que este yo o cosa pensante, o alma, es independiente del cuerpo, y más fácil de conocer que éste, pues, en efecto, no se si aun tengo cuerpo o no, pero en cambio la existencia de mi alma o yo es absolutamente indubitable. De mi cuerpo no tengo conocimiento directo, sino indirecto, a través de mis vivencias, que no son, ellas mismas, nada corporal, sino “pensamientos” en el sentido de Descartes, es decir, modos de la substancia pensante, sus estados o manifestaciones.

Entre estos pensamientos hay algunos que tienen singular importancia, y que Descartes llama “ideas” (son como imágenes de las cosas, es decir, especie de cuadros o “fotografías”, representantes mentales de las cosas).

Las ideas se subdividen en innatas, adventicias y facticias. Las adventicias son aquellas que parecen venirnos del exterior, mediante los sentidos, como las ideas de rojo, amargo, etc. Las facticias son las que nosotros mismos elaboramos mediante la imaginación, como la idea de centauro o la de quimera. Las ideas innatas son aquellas que el alma trae consigo, como constituyendo su patrimonio original, con toda independencia de la experiencia. De estas, unas representan cosas o propiedades de cosas (como las ideas de Dios, alma, etc.); y otras las llama Descartes axiomas o verdades eternas, y son proposiciones como “el todo es mayor que la parte”, etc. Con ideas innatas trabaja propiamente la razón.

Sin embargo surge una dificultad. Si bien es cierto que el genio maligno no puede burlarnos acerca del cogito, puede en cambio muy bien engañarnos acerca de cualquier otro conocimiento por más evidente que parezca. Para no quedarnos detenidos en este punto, entonces, si queremos llevar nuestro conocimiento más allá de la sola afirmación del cogito y salir de la inmanencia de la conciencia, es preciso buscar la forma de eliminar por completo la hipótesis del genio maligno. Esto lo va a lograr Descartes mediante la demostración de la existencia de Dios.

Existencia y veracidad de Dios

Vamos a referirnos solo a dos de las tres pruebas mediante las cuales Descartes pretende demostrar la existencia de Dios. Ambas pruebas tienen el mismo punto de partida: la idea de Dios, es decir, la idea de un ente perfecto.

Dice la primera prueba: esa idea de Dios que yo tengo ha de haber sido producida por algo o alguien, necesita una causa, porque de la nada, nada sale. Esa causa, además, no puede serla yo, porque yo soy imperfecto, y lo imperfecto no puede ser causa de lo perfecto, ya que en tal caso habría falta de proporción entre la causa y el efecto, y el efecto no puede ser nunca mayor que la causa. Es preciso entonces que esa idea me la haya puesto alguien más perfecto que yo, a saber, Dios. Por tanto, Dios existe.

La segunda es la prueba a la que Kant dio el nombre de *Argumento ontológico*. Tengo la idea de un ente perfecto. Ahora bien, siendo este ente perfecto, no le puede faltar nada, porque si le faltase algo no sería perfecto; por tanto tiene que existir, porque si no existiese le faltaría la existencia, sería "inexistente", y es evidente que esto sería una imperfección. En la esencia o concepto de Dios se encuentra, como una nota suya que no le puede faltar, la de existir.

Ahora bien, Dios, es una substancia pensante infinita, y que es perfecto, no puede ser engañoso, no puede ser mentiroso, sino eminentemente veraz; si nos ha hecho, pues, con nuestra razón y las ideas innatas, esto quiere decir que esta razón y estas ideas son instrumentos válidos para el conocimiento. De manera que la veracidad de Dios es la garantía y fundamento de la verdad del conocimiento evidente, claro y distinto.

La substancia extensa

Por último se plantea el problema de saber si, además de la substancia pensante infinita (Dios), y de las substancias pensantes finitas (los diferentes yoés), existe algo más. La argumentación de Descartes en la Meditación 6ta, puede resumirse de la siguiente manera.

Encuentro en mí la facultad de cambiar de lugar, de colocarme en diversas posiciones, etc. El movimiento supone algo que se mueve, y sólo es concebible si hay una substancia espacial a la cual se halle unido. Por ende, los movimientos deben pertenecer a una substancia corpórea o extensa, y no a una substancia inteligente.

Por otra parte; es imposible dudar de que tengo sensaciones, de que tengo la facultad de recibir ideas de cosas sensibles, dicho con otras palabras, entre mis ideas encuentro las llamadas adventicias, las referentes a mi cuerpo y al mundo exterior. La cuestión consiste en saber si son solo puras ideas, o si corresponden a algo realmente existente.

Estas ideas han de tener una causa, algo que las produzca. Esa causa no puedo ser yo, yo no soy consciente de producirlas, sino que las recibo pasivamente, incluso contra mi voluntad, como impuestas de fuera. Por tanto, habrán de ser efecto de una "substancia diferente a mí".

Siento además en mí fuerte inclinación a creer que las ideas adventicias "parten de las cosas corporales", es decir, a considerar que los cuerpos son sus causas. Esta inclinación natural ha sido puesta en mí por Dios. Y como Este no es engañoso, sino eminentemente veraz, hay que concluir que existen cosas corporales.

De este modo encontramos una nueva substancia junto a la presente: la res extensa, que así se llama porque su carácter esencial es la extensión, el ocupar lugar. La extensión equivale a la corporeidad, a la materia, de modo que para Descartes coinciden materia y extensión.

El racionalismo

Según el racionalismo, el verdadero conocimiento es el conocimiento necesario y universal, el que se logra con la sola y exclusiva ayuda de la razón, sin recurso ninguno de la experiencia ni de los sentidos. Aquello en que debe fijarse la atención, de modo exclusivo, no son las figuras ni las imágenes que pasan por nuestra mente, sino solamente los conceptos (las ideas innatas), tal como ocurre

en las matemáticas, que son siempre para el racionalismo el modelo e ideal de todo conocimiento.

La matemática procede valiéndose solo de conceptos. Idea clara y distinta es justamente aquella idea cuyo significado se lo concibe en función de ella misma, de su definición, de su esencia, y no de la imagen o imágenes particulares que la pueden acompañar. El triángulo de que se ocupa la geometría es “una figura de tres lados”. Y de la misma manera como el concepto de figura de tres ángulos está lógicamente ligado a la idea de figura de tres lados, del mismo modo (según el racionalismo) el concepto de Dios, por ejemplo, está lógicamente conectado con la idea de omnipotencia.

Pues bien, el racionalismo está persuadido de que, así como en las matemáticas, partiendo de puros conceptos, se llega a los conocimientos más complicados, y ello de modo universal y necesario, de la misma manera en filosofía se podría conocer toda la realidad, deducirla, aun en sus aspectos más secretos y profundos, en su esencia, y de manera necesaria y universal, con solo tomar la precaución de emplear el mismo método que usan las matemáticas, es decir, partir de axiomas y puros conceptos, rigurosamente definidos, sin ningún recurso a la experiencia, e inferir a partir de aquellos conceptos lo que de ellos se desprende lógicamente.

Supuestos del racionalismo

Sin embargo, bien puede formularse una grave pregunta; ¿cómo es posible que la razón por sí sola conozca la realidad, e incluso en su aspecto más fundamental, y nada menos que a Dios mismo?. El racionalismo reposa sobre varios supuestos. De tales presunciones nos vamos a referir aquí a tres.

En primer lugar, si el racionalismo tiene la pretensión de conocer la realidad con la sola razón, ello se basa en el supuesto de que la realidad misma tenga una estructura racional, que sea afín a la razón, transparente para la razón. Se piensa entonces que la verdadera estructura de las cosas es racional, vale decir que tiene un fondo o trasfondo inteligible o nouménico que constituye el verdadero ser de las cosas. Por tanto que entre la estructura de esa realidad y la de nuestra razón hay un riguroso paralelismo, correspondencia o afinidad. Por ello Descartes afirma que la idea es la cosa misma en tanto pensada.

En segundo lugar ¿qué es entonces para el racionalismo la razón?, ¿cuál es la estructura de esta?. Es obvio que la razón de que el racionalismo habla no tiene nada que ver con aquello de que pueda hablarnos la psicología, porque, sencillamente, la psicología es ciencia empírica, y la razón no debe nada a la experiencia, según los racionalistas, sino que es una facultad independiente de esta, y por ello sus conceptos; no los encontramos ni podemos encontrarlos en la experiencia. La razón es una facultad de conocer innata, dotada de ese repertorio de conceptos (ideas innatas).

Por todo esto descubre el tercer supuesto ¿qué garantía se tiene de que el conocimiento que proporciona la razón sea válido?. Recuérdese que la hipótesis del genio maligno nos hizo dudar también de la razón; y enfocada en función de la perspectiva en que ahora nos encontramos, aquella hipótesis significa la posible irracionalidad de lo real. Sabemos también la respuesta de Descartes: Dios es quien nos ha creado y en su infinita bondad y veracidad no puede querer engañarnos.

Entre las ideas innatas, hay dos que en el racionalismo desempeñan función esencialísima, los conceptos de substancia y causalidad. Por lo que se refiere a este último, se ha visto que la primera demostración de la existencia de Dios, en Descartes, se apoya en la relación de causalidad; y, puede agregarse que la causalidad representa una relación necesaria de nuestro pensamiento y de las cosas, que Descartes afirma es un axioma o verdad eterna.

En cuanto al concepto de substancia, la substancia representa para el racionalismo el modo de ser fundamental y primario; todo lo que es, o es cosa, o es propiedad o característica de alguna cosa. Mi propio ser es el ser de una cosa (una substancia pensante finita) y Dios, substancia pensante infinita.

Digamos que substancia es por ejemplo, esta mesa. Esta cosa que es la mesa tiene ciertas propiedades: es cuadrada, pesa 10 kilos, etc.; la mesa, la cosa,

no es lo mismo que esas propiedades, sino que estas son los accidentes de la substancia, de manera tal que pueden cambiar sin que la substancia misma cambie. Algo semejante ocurre con la cosa o substancia que soy yo con mi alma; los estados psíquicos que ahora tengo son diferentes de los que tenía ayer y son también diferentes de los que tendré mañana, pero, sin embargo, a pesar de tales cambios, sigo siendo el mismo yo, la misma substancia a través de todos estos cambios. Justamente porque la cosa sigue siendo la misma por debajo, por así decirlo, de sus cambios, de sus accidentes, por eso se la llama "su-stancia" "(estar debajo)", debajo de los accidentes. La substancia es entonces lo que está debajo de los accidentes como constituyendo el fondo o fundamento de la cosa, aquello que en la cosa es lo permanente, lo inmutable a través de los cambios (y de modo tal que los accidentes no tienen un ser en sí, son tan solo por relación a la sustancia de la que son propiedades). La substancia, existe por sí misma y en sí misma. Todo lo cual permite comprender la definición de substancia que Descartes formula: "una cosa que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir".

El Empirismo

El empirismo y Hume.

En tanto el racionalismo afirmaba que la razón conoce sin ayuda de la experiencia, el empirismo sostiene la tesis contraria. Todo conocimiento deriva en última instancia de la experiencia sensible; ésta es la única fuente de conocimiento, y sin ella no se lograría saber ninguno. Así como para el racionalismo el ideal del conocimiento se hallaba en las matemáticas, constituidas por juicios universales y necesarios (a priori), el empirismo lo encuentra mas bien en las ciencias naturales o fácticas, en las ciencias de observación, cuyos juicios son particulares y contingentes (a posteriori),. Por último, mientras que el racionalismo expresaba una tendencia filosófica declaradamente metafísica, porque afirmaba la posibilidad del conocimiento de una realidad que trasciende los límites dela experiencia, el empirismo propende, en general, a negar la posibilidad de la metafísica y a confinar el conocimiento a los fenómenos, a las fronteras de la experiencia.

La corriente empirista se inicia con F. Bacon , quien establece el principio según el cual toda ciencia a de fundarse en la experiencia,, o , en otros términos, que el único método científico consiste en la observación y en la experimentación, y construye en consecuencia su teoría de la inducción. Locke fue el primero en desarrollar sistemáticamente la teoría gnoseológica empirista, sosteniendo que todo conocimiento en general deriva de la experiencia. Pero con quien el empirismo llega a su culminación es con Hume, porque llevó esta teoría casi hasta sus últimas consecuencias con una hondura y sutileza que convierten sus análisis en piezas maestras de la argumentación filosófica: sus profundas críticas a los dos principales conceptos de que se valía el racionalismo, los conceptos de causalidad y de substancia, preparan el camino para las investigaciones de Kant.

Hume fue un excelente escritor y ensayista. Su fuerte reside en la extraordinaria capacidad para el análisis psicológico; y su filosofía puede caracterizarse como psicologismo, porque ese análisis es para él el tipo de análisis propio de la filosofía.

Impresiones e ideas

Hume sostiene que todo conocimiento en última instancia procede de la experiencia; sea de la experiencia externa, la que proviene de los sentidos; sea de la experiencia íntima, la auto experiencia. El estudio que Hume propone emprender consistirá en el análisis de los hechos de la propia experiencia, de los que hoy se denominan hechos psíquicos y que Hume llama percepciones del espíritu. A las percepciones que se reciben de modo directo las denomina impresiones, y las divide en impresiones de la sensación, es decir, las que provienen del oído, del tacto, etc., e impresiones de la reflexión, las de nuestra propia interioridad.

Estas impresiones o representaciones originarias, se diferencian de las percepciones derivadas, que Hume llama ideas.

El recuerdo no es un estado originario, sino derivado de una impresión. Agrega Hume: “ podemos observar una distinción en todas las otras percepciones del espíritu. Un hombre en un acceso de cólera es impulsado de modo muy diferente de otro hombre que sólo piensa en esa emoción”.

No es lo mismo, en efecto, estar encolerizado que recordar la cólera del día anterior, o imaginar como me puedo encolerizar por algún hecho futuro. Hay entonces una diferencia fundamental entre “impresiones” e “ideas”. Y esta diferencia, según Hume es una diferencia de intensidad o vivacidad: “ con el término impresión significo, pues, todas nuestras percepciones mas vivaces cuando oímos o vemos o palpamos. Y las impresiones se distinguen de las ideas, que son las percepciones menos vivaces de que somos conscientes cuando reflexionamos sobre cuales quiera de esas sensaciones o movimientos antes mencionados”.

Tanto las ideas cuanto las impresiones pueden ser a su vez complejas o simples.

Todos nuestros conocimientos derivan directa o indirectamente de impresiones. Incluso las ideas o nociones mas complejas, en definitiva, provienen también ellas de impresiones.

El espíritu humano no tiene otra posibilidad como no sea la de mezclar o componer, dividir o unir los materiales que las impresiones suministran. Y en esta actividad el espíritu no responde a otra legalidad que a la de las leyes de asociación de las ideas. Según Hume, son tres: asociación por semejanza, asociación por contigüidad en el tiempo y en el espacio, y la asociación por causa y efecto: “ un cuadro conduce nuestros pensamientos hacia el original (semejanza); cuando se menciona un departamento de un edificio naturalmente se sugiere una conversación o una pregunta acerca de los otros (contigüidad); y si pensamos en una herida apenas podemos evitar que nuestra reflexión se refiera al dolor consiguiente (causa y efecto)”.

El principio fundamental del empirismo

Hume enuncia su principio fundamental empirista en los siguientes términos: “todos los materiales del pensar se derivan de nuestras sensaciones externas o internas. Sólo la mezcla y composición de estas pertenece al espíritu y a la voluntad. Todas nuestra ideas, o percepciones mas débiles, son copias de nuestras impresiones o percepciones mas vivaces”.

Hume cree poder probar el principio empirista mediante dos argumentos. En primer lugar, si nos ponemos a analizar nuestras ideas, por mas complicadas o sublimes que sean, por mas alejadas de la sensibilidad que parezcan, se verá que última instancia se reducen siempre a impresiones. Y de ello es un ejemplo la mismísima idea de Dios .

“La idea de Dios, con el significado de un Ser infinitamente inteligente, sabio y bueno, surge al reflexionar sobre las operaciones de nuestro propio espíritu y al aumentar ilimitadamente estas cualidades de bondad y sabiduría”. La idea de Dios es la idea de un ente infinitamente sabio, infinitamente poderoso, infinitamente bueno, etc. Hume se pregunta de donde procede tal idea, y observa que ella no es mas que la reunión y multiplicación al infinito de ideas de cualidades características de nuestro propio espíritu.

Para Descartes la idea de Dios era una idea innata, que el hombre no es capaz de producir, para Hume es una idea construida por el espíritu sobre la base del material que proporcionan impresiones de la reflexión.

El segundo argumento dice : “si ocurre que, por defecto del órgano, una persona no es capaz de experimentar ninguna clase de sensación, tiene la misma incapacidad para formar las ideas correspondientes. Así, un ciego no puede formarse noción de los colores ni un sordo de los sonidos “.

Pero si se otorgase a cualquiera de ellos el buen uso del órgano de que carecen, el ciego pronto llegaría a alcanzar la idea de color o el sordo la de sonido.

De esta manera Hume se encuentra en condiciones de formular el criterio con que determinar la validez de una idea. Toda idea deriva en definitiva de

alguna impresión, pero para que esta idea tenga valor objetivo, es preciso que copie o represente exactamente una impresión, es decir, que le corresponda una impresión con el mismo significado que posee la idea. Una idea es válida en cuanto concuerda con las impresiones. Si la impresión faltase ello querría decir que la idea no es válida, que no es una idea objetiva, sino una idea carente de significación real, producto sólo de la imaginación.

Crítica de la idea de causalidad

La idea de causalidad es de enorme significación, pues se trata de una noción que se nos impone y empleamos constantemente. Por ejemplo, nos encontramos en una habitación a oscuras y oímos una voz; inmediatamente suponemos que esa voz proviene de una persona, pues a nadie se le ocurrirá imaginar que esa voz no procede de alguien que la ha emitido. Establecemos entonces un enlace causal entre la voz (efecto) y la fuente productora (causa).

Se trata de una idea compleja, en la que el análisis revela 4 elementos o componentes. a) un primer hecho, lo que llamamos "causa", que inicia el proceso; b) otro hecho, como término del proceso causal, y que es lo que se llama "efecto"; c) una cierta relación temporal entre a) y b), a saber, una sucesión: primero aparece la causa más tarde el efecto; d) por último, para que pueda hablarse de relación causal, el primer hecho tiene que producir el segundo, o, dicho con otros términos, el primer hecho posee una cierta fuerza o energía que hace que aparezca el segundo y ello de tal manera que, dado el primer hecho, el otro necesariamente tiene que darse; la relación de causalidad, pues, y esto es lo esencial, es una relación de conexión necesaria.

Un ejemplo aclarará lo dicho, y permitirá comprender la crítica de Hume. En una mesa de billar, una bola en movimiento se dirige hacia otra, que se encuentra en reposo, la golpea, y entonces también se mueve la segunda bola. Se dice entonces que el movimiento de la primera es la causa del movimiento de la segunda.

Lo que ahora corresponde hacer, según las premisas de Hume, es comprobar si cada uno de los 4 elementos encontrados en la idea de causalidad tiene su correspondiente impresión o no. A) sobre la base del ejemplo anterior, está claro que hay impresión del primer hecho, porque veo la primera bola en movimiento. B) y es obvio que lo mismo ocurre con el segundo hecho: también percibo el movimiento de la segunda. C) en tercer término, también se percibe la sucesión: primero se observa un movimiento, el otro se lo percibe más tarde. D) el problema, en cambio, aparece con el cuarto factor, que sin embargo es el que tiene mayor peso o importancia en la cuestión, porque constituye la esencia misma de la causalidad; sin él, nos encontraríamos con una mera sucesión, no con una conexión causal, esta requiere, además de la sucesión, que el segundo hecho sea necesariamente producido por el primero.

Pero no nos enseña absolutamente nada más. No nos dice que entre los hechos haya una relación necesaria tal que, forzosamente tenga que ocurrir el segundo.

Podría entonces suponerse que esa noción de fuerza o conexión necesaria procediese de la razón, que se tratase de un conocimiento a priori; y que por tanto, el supuesto básico mismo del empirismo fuese falso. Sin embargo, según Hume, no es así. La razón procede siempre guiándose por el principio de contradicción, de tal manera que es racionalmente posible todo lo que no sea contradictorio; y no es contradictorio que la segunda bola no se mueva; por tanto, por la sola razón no se conoce la relación causal.

Origen de la idea de causalidad

Es preciso rastrear su origen. Para ello Hume imagina un experimento: "supongamos que una persona dotada de las más poderosas facultades de razón y reflexión aparece repentinamente en nuestro mundo". Se parte de la hipótesis de que de pronto apareciese en nuestro mundo una persona perfectamente desarrollada, sin haber pasado por las experiencias de la niñez, la juventud, etc., pero con su inteligencia y sus sentidos maduros. El personaje del ejemplo, por hipótesis desprovisto de cualquier experiencia previa, no vería en el mundo nada más que meras sucesiones de hechos, vería que el movimiento de una bola de

billar sigue el de la otra, y no percibiría absolutamente nada más, de modo que no podría establecerse ninguna conexión causal.

La experiencia, las repetidas observaciones, le han permitido notar que los dos hechos del ejemplo, el movimiento de una bola de billar y el de la otra, han estado siempre acompañados o ayuntados; que constantemente un hecho a seguido al otro; en todos los casos que han caído bajo su observación. Y entonces, como consecuencia de toda esta experiencia, después de haber visto muchas veces que una bola de billar golpeaba a la otra la segunda se movía, ocurre algo nuevo en su espíritu: que si ahora, una vez más, ve una bola de billar en movimiento dirigirse hacia otra, concluirá, antes de ver lo que va a suceder, que la segunda bola también se va a mover.

Ahora el personaje del ejemplo hace algo que antes no había podido hacer: con sólo ver el primer movimiento, infiere el segundo.

El principio que ha permitido la inferencia es, según Hume, lo que llama hábito o costumbre. Porque esa especie de mecanismo mental que es el hábito, y que se forma mediante un proceso de repetición consiste en la tendencia a reproducir un plexo o conjunto de hechos psíquicos aprendidos cuando se revive una parte de dicho conjunto.

Esa noción de fuerza o conexión necesaria, que constituye el núcleo de la idea de causalidad, no nos la proporciona la razón ni hay tampoco impresión ninguna de ella. No es nada más que resultado del hábito: como constantemente, cada vez que se acerca la mano al fuego, se siente calor, termina por inferirse que hay una conexión forzosa entre el fuego y el calor.

La impresión de la que proviene la idea de conexión necesaria: es la impresión o sentimiento, que el espíritu experimenta, del tránsito usual de una idea a otra asociada con ella. Pero también se comprende que esta idea de la causalidad no es teóricamente válida, que no nos da conocimiento de las cosas mismas: porque no tiene el mismo sentido que posee la impresión. En efecto, la impresión se refiere a la forzosidad del hábito, de manera que es el sentimiento de una necesidad subjetiva, en cambio, la idea de conexión necesaria está referida a las cosas mismas.

La crítica de Hume, entonces, viene a suprimir el valor teórico de la noción de causalidad.

Crítica a la idea de substancia

La crítica de Hume al concepto de substancia procede prácticamente sobre las mismas líneas que la crítica a la causalidad. Esta noción de substancia es una noción en apariencia muy clara y que todos empleamos diariamente y de modo continuo; “substancia” equivale a “cosa”, y constantemente estamos refiriéndonos. La idea de substancia significa lo que está-de-bajo de los accidentes; es lo que unifica los accidentes variados y cambiantes, constituyendo su fundamento permanente.

Es preciso preguntarse si hay impresión de substancia o cosa. Fuera de duda, tenemos impresión de los accidentes, vemos el color rojo de esta mesa, palpamos su dureza, etc. Y es preciso confesar que no, que no hay tal impresión. Quien lo dudara, no tendría más que consultar un manual de psicología y buscar lo referente a las sensaciones: allí verá que hay sensaciones de rojo, de amarillo, de dureza, etc., pero no encontrará sensaciones de mesa ni, en general, de cosas o substancias.

Aunque parezca paradójico, es necesario afirmar que no vemos esta mesa, ni la tocamos, ni la olemos, etc.; lo único que vemos, tocamos, olemos, etc., son sus accidentes, no la mesa misma.

“La idea de una substancia no es más que un conjunto de ideas simples que están unidas por la imaginación y poseen un nombre particular asignado a ellas, por el cual somos capaces de recordar, para nosotros mismo o los otros, este conjunto”.

De manera que lo que llamamos “esta mesa” no es propiamente una cosa o substancia, sino un conjunto relativamente constante de ideas simples contiguas que designamos con un nombre con el propósito de facilitar el recuerdo o la

mención, para saber, en una palabra, a que particular conjunto de impresiones nos referimos.

Crítica de la idea de alma (entendida como el cogito)

La misma crítica se aplica de modo semejante a la substancia pensante, alma o yo. La idea de alma es paralela a la idea de substancia material: este pensamiento que ahora pienso, este dolor o este deseo particulares que en este momento experimento, serían estados pasajeros, manifestaciones o accidentes del alma misma, de la substancia pensante que soy yo.

No hay duda de que tengo impresión de mi dolor presente, o de que deseo algo, etc., tengo impresión de los que llamo accidentes de mi alma. Pero en cambio no parece en modo alguno que tenga impresiones del alma, de la cual este acto de pensar, este recuerdo, este deseo, serían las expresiones o estados pasajeros.

Lo que yo percibo en mi mismo es siempre algún estado particular. Pero en cambio no encuentro ninguna impresión de mi alma o yo.

Mi yo o alma, debiera ser algo diferente de mis estados particulares; pero ocurre que no tengo impresión ni percepción ninguna de mi mismo fuera de estos estados particulares, y porque no sé en absoluto si hay tal alma o no.

En conclusión, entonces, lo que llamamos “alma” o “yo” no es nada más que el conjunto o la serie de mis percepciones o estados anímicos. La substancia pensante es solo: “un haz o conjunto de diferentes percepciones que se suceden las unas a las otras con rapidez inconcebible y que se hallan en flujo y movimientos perpetuos”.

El idealismo trascendental. Kant.

Kant

Personalidad de Kant

Immanuel Kant es uno de los filósofos más importantes de todos los tiempos. Esa importancia radica en la extraordinaria profundidad de sus ideas y de la magnitud del cambio que introdujo en el pensamiento filosófico y en el pensamiento humano en general.

La revolución que introduce Kant sólo puede compararse con la que inició Sócrates en el mundo griego. Y así como la filosofía griega ofrece una riqueza de concepciones y de pensamiento que convierten este período en uno de los más extraordinarios que la humanidad haya vivido, de modo semejante ocurre con el movimiento filosófico que se genera a partir de Kant. Es el movimiento que se conoce con el nombre de “idealismo alemán”, que sólo puede compararse con la filosofía griega (con la diferencia de que esta se desarrolla a lo largo de varios siglos, y en cambio en el caso del idealismo alemán se trata tan sólo de 40 años, lapso en el cual la cultura alemana asciende al primer nivel de la especulación filosófica.

La obra que asentó su duradera fama fue La Crítica de la Razón Pura, que apareció cuando Kant ya se acercaba a los 60 años. Cosa extraña, porque la maduración del genio filosófico suele ser bastante más temprana. Si Kant tardó 60 años en llegar a la sazón de su pensamiento, ello se debe a que su sistema no era de aquellos que pueden aparecer de golpe, sino el resultado de una larguísima maduración.

Puede decirse que en sus primeros escritos sigue una orientación racionalista. Y que luego parecería sufrir una crisis intelectual de aproximación al empirismo. Pero una vez recorridos estos momentos, Kant, habiendo penetrado hasta las raíces del racionalismo y del empirismo, elabora una teoría novedosa, que va unida a su nombre: la filosofía crítica o filosofía trascendental.

Kant nació, creció, maduró, envejeció y murió sin salir casi de su ciudad natal. No se movió de las cercanías de su ciudad, situada en aquel momento exactamente al borde del mundo civilizado, zona bastante a trasmano desde el punto de vista cultural. Se llama la atención sobre estas circunstancias para que se piense como un individuo como Kant, situado en aquella especie de extremo del mundo, pudo sin embargo introducir en Europa la revolución más grande que conozca el pensamiento moderno.

Fuera como fuese, Kant estaba perfectamente enterado de todo lo que pasaba en su momento. Desde aquella zona casi perdida, conocía el resto del mundo quizás mejor que los viajeros más avanzados de su tiempo. Y tuvo asimismo la dicha de ser quizás el último europeo que pudo reunir en su cabeza todo el saber de su época; no sólo sabía filosofía, sino que también sabía y enseñaba, matemáticas, física, astronomía, mineralogía, geografía, antropología, pedagogía, teología natural... y hasta fortificaciones y pirotecnia.

Kant une a la dificultad del tema la de que sus obras están escritas en lenguaje muy técnico. En este sentido es un filósofo difícil: no solo por sus ideas, sino también por su expresión.

La filosofía teorética

Racionalismo y empirismo. El realismo

Kant resume en su propio desarrollo intelectual el desenvolvimiento de la filosofía anterior a él y a la vez supera el racionalismo y el empirismo. El racionalismo sostiene que puede conocerse con ayuda de la sola razón, gracias a la cual se enuncian proposiciones que se caracterizan por ser necesarias y universales, es decir, que valen para todos los casos (universales) y que no pueden ser de otra manera (necesarias). Un saber, pues, que realmente merezca el nombre de conocimiento (dice el racionalismo) tiene que ser necesario y universal.

Pero ocurre que la experiencia no proporciona ningún conocimiento de este tipo. Lo que la experiencia enseña nunca es necesario y universal, sino contingente y particular. Para el racionalismo el conocimiento empírico no es verdadero conocimiento. El único conocimiento propiamente dicho es el que proporciona la razón por sí sola. Y la razón tiene la capacidad de alcanzar la realidad, las cosas en sí mismas, el fondo último de las cosas; permite conocer las cosas tales como son en sí, la verdadera y última realidad. Por tanto, es una facultad mediante la cual puede saberse –entre otras cosas- si existe Dios o si no existe.

El empirismo en cambio, sostiene la tesis contraria; el único conocimiento legítimo, y el fundamento general de todo conocimiento es la experiencia, los datos que proporcionan los sentidos. Hume admite, hasta cierto punto, el valor de la razón, pero enseña que los conocimientos que ella suministra son simplemente análisis de nuestras ideas, se refieren a las relaciones entre ideas que nosotros mismos hemos formado de manera relativamente arbitraria, ignorando si en el mundo empírico hay algo que les corresponda. Según el empirismo, no puede conocerse absolutamente nada acerca de las cosas en sí, sino solo los fenómenos que se dan en la experiencia. Por tanto Hume es, desde el punto de vista metafísico, un escéptico. No puede saberse si existe Dios ni si no existe, y no puede sabérselo porque cuando se habla de Dios o de cualquier otro objeto metafísico, no pretendemos hablar de meras ideas, de imágenes formadas por nosotros, sino que queremos referirnos a cosas realmente existentes: pero como de tales objetos metafísicos no se tienen impresiones, y como la única manera de conocer “realidades” o hechos es mediante la experiencia, la conclusión de Hume es que de ellos no puede haber conocimiento ninguno.

Empirismo y racionalismo resultan posiciones contrapuestas, teorías enemigas. Pero para ser enemigo hace falta siempre cierta coincidencia con el adversario, sobre la cual justamente va a incidir la crítica de Kant.

Racionalismo y empirismo coinciden en ser formas del realismo. Este término tiene muchos sentidos; aquí se lo va a emplear para designar la teoría que sostiene que en el acto de conocer lo determinante es el objeto; que cuando se conoce, quien tiene la primera y última palabra no es el sujeto, sino la cosa misma. El sujeto cognoscente es comparable a un espejo donde las cosas simplemente se reflejan. Tal “espejo” puede reflejar las cosas mediante la razón (racionalismo) o mediante los sentidos (empirismo). Lo que se refleja será en cada caso diferente, porque para el racionalismo se tratará de copiar las cosas en sí mismas, el fundamento último de ellas, y para el empirismo se mostrará en el espejo solamente el fenómeno, la apariencia de las cosas; pero en los dos casos el conocimiento se concibe como actitud fundamentalmente pasiva.

Según el realismo el conocer es una actitud puramente contemplativa, teórica: el sujeto cognoscente no hace más que contemplar el espectáculo que la realidad le ofrece. Por ello tanto el racionalismo cuanto el empirismo definen la noción de verdad diciendo que un conocimiento es verdadero cuando coincide con el objeto conocido, con la cosa a que se refiere. En el caso del empirismo la percepción tiene que coincidir con las cosas sensibles para ser verdadera. El caso de Descartes puede parecer más complicado, pero en el fondo se trata de lo mismo, porque solo se tiene conocimiento verdadero cuando se enlaza las ideas innatas de manera evidente, es decir, clara y distinta, y cuando se las enlaza de ese modo, se las está enlazando tal como Dios las enlaza, es decir, tal como corresponde a la naturaleza de las cosas.

La revolución copernicana

El problema de la esencia del conocimiento consiste en determinar si en efecto el sujeto es meramente receptivo en el acto de conocer, como pretende el realismo, o si, por el contrario, no es un espejo y el conocimiento se convierte así en una especie de acción, de praxis. Esta última es justamente la opinión de Kant, quien sostiene que conocer no es reflejar los objetos, sino que es Trazar el horizonte dentro del cual los objetos son objetos, vale decir, construir el ámbito de la objetividad. Para Kant conocer es ante todo “elaborar” (en el sentido de trabajo intelectual) las cosas para que estén en condiciones de construir objetos.

Para los griegos, en general para toda la filosofía prekantiana y para todo realismo, el conocimiento era pura teoría, contemplación.

Pero con Kant el conocimiento no es ya teoría, sino una cierta operación transformadora que el sujeto cumple: conocer quiere decir elaborar el sujeto.

En términos de Kant el conocimiento envuelve dos factores: 1) la estructura de nuestra “razón”, que es independiente de la experiencia: pero la razón, para poder funcionar en este especial tipo de conocimiento que consiste en “modelar” los objetos, requiere 2) un “material” modelable, las impresiones.

“pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas”.

La “razón” está constituida, de un lado, por el espacio y el tiempo, que Kant llama formas puras de la sensibilidad o intuiciones puras; y del otro, por las categorías o conceptos puros del entendimiento, tales como substancia, causalidad, unidad, etc. Resulta entonces que el espacio, el tiempo y las categorías no son independientes del sujeto, no son cosas ni propiedades de las cosas en sí mismas, sino “instrumentos” o “moldes” mediante los cuales el sujeto elabora el mundo de los objetos: y el “material” a que se aplican esos moldes son las impresiones o sensaciones.

Kant expresa la relación entre las estructuras a priori del sujeto, conformadora y elaborante de los objetos de conocimiento, por una parte, y por la otra las impresiones, con el par de conceptos “forma” y “materia”; espacio, tiempo y categorías son formas, las impresiones constituyen su materia o contenido. Si se intentase conocer valiéndose solamente de la “razón”, es decir, de las formas a priori del sujeto, no se tendría sino formas enteramente vacías, y no se conocería ningún objeto, nada absolutamente. Es preciso que esas formas o moldes tengan un material al cual aplicarse. Pero ese material no puede provenir sino solo de la experiencia, de las sensaciones, y Kant dirá entonces que no es posible ningún conocimiento sino es dentro de las fronteras de la experiencia. En este sentido se aproxima al empirismo, y declarará la imposibilidad del conocimiento metafísico, entendido como conocimiento de las cosas en sí, porque para que este fuese posible tendrían que sernos dados los objetos metafísicos, cosa que evidentemente no ocurre. Lo único que nos es dado son las impresiones, y solamente sobre la base de estas podrá elaborarse el conocimiento.

Pero a la vez Kant enseña que con puras impresiones tampoco puede haber conocimiento; porque las puras impresiones, sin ninguna forma, no serían sino un caos, o como dice Kant, una “rapsodia” de sensaciones, sin orden ni concierto. Para que haya conocimiento es preciso que esas impresiones estén de alguna manera ordenadas, jerarquizadas, conformadas, “racionalizadas”: y ese orden o racionalización lo introduce en ellas el sujeto cognoscente. “Intuiciones sin conceptos son ciegas”. Y en este sentido Kant se aproxima al racionalismo.

Muestra que el conocer no es mera recepción, sino también elaboración del objeto. Para Kant la actividad del conocimiento consiste, en su fundamento, en constituir, en construir, los objetos. De manera que para Kant lo determinante en el acto de conocer no es tanto el objeto, cuanto más bien el sujeto, esta teoría se denomina idealismo.

Puede decir que introduce una revolución copernicana en el campo de los estudios filosóficos, porque enfoca la cuestión del conocimiento al revés de cómo se la enfocaba en ese momento: *hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos... Ensáyese (imaginemos) pues una vez si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento. (síntesis de la revolución copernicana).*

Pero que los objetos se rijan “por nuestro conocimiento”, no significa que éstos se conviertan ahora en algo subjetivo, en puras representaciones.

Comienzo empírico y fundamento a priori

Kant dice no hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Según el tiempo, pues, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella, pero no deriva o proviene de ella.

Nuestra capacidad de conocer no puede ponerse en funciones sin objetos que estimulen nuestros sentidos y así proporcionen impresiones, que luego el entendimiento unirá o separará, comparará, discriminará, etc., de todo lo cual resulta ese saber que se llama conocimiento empírico. No hay ninguna duda de que, en el orden del tiempo, la experiencia es el primer conocimiento que tenemos.

“Si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no por eso originase todo él a partir de la experiencia. Pues bien podría ser que nuestro conocimiento de experiencia fuera compuesto de lo que recibimos por medio de impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer proporcionaría por sí misma”.

Las impresiones son la ocasión, el estímulo, para que la facultad de conocer se ponga en actividad; pero ésta no se limita a recibir las impresiones, sino que aporta un conjunto de formas a priori con las que el sujeto “moldea” el objeto. Por tanto el conocimiento no se origina en su totalidad de la experiencia, sino que ésta proporciona solamente la “materia”; las “formas”, en cambio, provienen del sujeto.

Podemos distinguir dos componentes de la experiencia: el elemento a posteriori, la “materia” como mera multiplicidad de datos empíricos; y el elemento a priori, la “forma” como condición de la posibilidad de la experiencia.

Un conocimiento que vale independientemente de cualquier experiencia es a priori, y que ninguna experiencia podrá jamás desmentir.

Significado de la palabra “objeto”

Siguiendo con el análisis de Heidegger, puede observarse cómo la misma palabra “objeto” parecería confirmar la existencia de aquellos dos factores que Kant distingue en el conocimiento.

El vocablo “objeto” está compuesto de “ob” (“frente a”, “delante de”) y “iectum” (“puesto”, “lanzado”). El prefijo “ob” parece aludir a la circunstancia de que, cuando hay conocimiento se da algo con que nos encontramos, algo que viene a nuestro encuentro, que nos enfrenta o se nos o-pone. Y Kant sostiene que para conocer siempre tiene que haber algo que nos sea dado, algo que, de alguna manera, nos venga al encuentro (las sensaciones o impresiones).

Pero con este solo factor no basta para que haya conocimiento, para que haya objeto en el sentido propio de la palabra. Este fue el error de Hume: creer que con puras impresiones, y nada más que con ellas, puede explicarse el conocimiento. Porque una mera sensación, un puro color, una pura dureza, nada de eso es por sí solo un objeto.

Piénsese en alguien que se recobra de un desmayo, en un primer momento no hay en él mas que sensaciones, sensaciones donde el sujeto se encuentra

enteramente perdido, hundido. Pero a medida que el sujeto emerge del desmayo, decimos que se va “recobrando”, rescatándose de ese torbellino donde estaba perdido; y esto significa que lo que en el primer momento era pura sensación, va tomando una “figura” más o menos fija, un cierto “aspecto”.

El elemento a que alude el segundo componente de la palabra “objeto”: porque lo que antes era pura sensación, es ahora algo “iectum”, algo que está ahí plantado, colocado con una cierta “figura” o aspecto determinado. La función del concepto consiste para Kant justamente en dar carácter, sentido, “forma” a lo que un instante antes no era más que un caos, algo indeterminado. Lo que nos sale al encuentro resulta ahora determinado como algo que está con cierto aspecto fijo, y que por tener fijeza es constante, mientras que las sensaciones son fluctuantes y cambiantes.

Estructura de la crítica de la razón pura

Esta obra consta de dos prefacios: el de la primera edición(1781) y el de la segunda(1787). Luego viene la Introducción, donde Kant plantea el problema con que se enfrenta. Después sigue el cuerpo del libro, que tiene dos grandes partes: Estética trascendental y Lógica trascendental.

La Estética Trascendental : Kant emplea la palabra estética en su sentido etimológico, y como en griego significa “sensación” o “percepción”, la estética será entonces el estudio de la sensibilidad. Pero Kant agrega el adjetivo “trascendental”.

Llamo “trascendental” todo conocimiento que se ocupa en gral no tanto de objetos, como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste (el modo de conocerlos) debe ser a priori; es decir independiente de la experiencia. “Trascendental” significa todo lo referente a las condiciones a priori que hacen posible el conocimiento óntico, o, con otras palabras, lo referente a las condiciones de posibilidad de los objetos. Por tanto, la Estética trascendental, se ocupará del estudio de las condiciones de posibilidad de la sensibilidad, de las formas a priori de la sensibilidad.

La Lógica trascendental, por ser lógica, se ocupará del pensar; y por ser trascendental, se encarará con las condiciones de posibilidad del pensar, con el pensar a priori.

El término más amplio para cualquier tipo de conocimiento, es en la terminología kantiana el concepto de representación, representación es toda referencia posible a un objeto. Las representaciones se dividen en dos especies ppales: *intuiciones*, que son aquellas que dan un conocimiento inmediato y que se refieren a un conocimiento único, individual; y *conceptos*, representaciones que proporcionan un conocimiento mediato, indirecto, y que se refieren a lo que es común a varios objetos. Intuición se nos da, por ejemplo, cuando miramos este papel y tenemos la sensación de blanco; aquí se conoce algo de manera directa, y lo que en la intuición se me da es un objeto único, esta hoja de papel, y no todas. Cuando, en cambio, pensamos “papel”, no conocemos nada de modo directo, porque para llegar al concepto “papel” tenemos que atravesar una serie de pasos.

El concepto es mediato o indirecto porque no se refiere directamente a este papel o al otro, sino a las “notas comunes”; es una representación universal. El concepto papel no se refiere solamente a ésta hoja que tenemos ante la vista, sino a todos los posibles papeles; es una representación gral o universal.

Intuiciones y conceptos, a su vez, pueden ser empíricos o puros. *Intuiciones empíricas* son las sensaciones o impresiones. *Conceptos empíricos* son, por ejemplo, los de “papel”, “silla”, etc. Hay además *intuiciones puras*, libres de todo elemento que pertenezca a la sensación, y son dos: espacio y tiempo. Por último hay *conceptos puros* que a su vez se dividen en *conceptos puros del entendimiento o categorías*, en numero de 12 (unidad, pluralidad, causalidad, substancialidad, etc), y *conceptos puros de la razón o Ideas*, de las que aquí se consideran 3: alma, mundo y Dios.

Si se relaciona éste cuadro con las divisiones de la “Crítica de la razón pura”, resulta que la Estética trascendental se ocupa de las intuiciones puras del espacio y tiempo. En cuanto a la Lógica trascendental, estudia el pensar puro, y se

divide en Analítica trascendental y Dialéctica trascendental, según se trate del entendimiento o de la razón, con sus correspondientes subdivisiones.

Juicios analíticos y juicios sintéticos a posteriori.

La ciencia y, en gral, todo conocimiento, está constituida por juicios.

Los juicios son afirmaciones o negaciones. La Lógica (formal) define los juicios como estructuras enunciativas de conceptos, vale decir que todo juicio es un conjunto de conceptos en el que se afirma o niega algo. Un concepto de por sí solo, no es ni verdadero ni falso; en cambio si se afirma o se niega algo de él, entonces sí se dará verdad o falsedad.

Puede distinguirse varios tipos de juicios. En primer lugar, hay juicios analíticos, como por ejemplo, “todo triángulo es una figura”. En éstos juicios el predicado está contenido ya, implícitamente, en el concepto sujeto; por tanto no tenemos que hacer mas que desplegar(analizar o descomponer) el concepto sujeto (triángulo) para encontrar en él el predicado (figura).

El fundamento en que se apoya la verdad de un juicio analítico reside en que entre el sujeto y el predicado hay identidad; en el ejemplo anterior, una identidad parcial entre el concepto “figura” y el concepto “triángulo”, de manera que es como si se estuviese diciendo: “esas figuras que son los triángulos, son figuras”. El ppio que sirve como fundamento de verdad en los juicios analíticos es el ppio de identidad, o si se quiere ver la cosa por otro lado, el ppio de contradicción, porque es contradictorio decir “los triángulos no son figuras”. En otras palabras, los analíticos son juicios de cuya verdad se puede estar seguro con toda certeza sin mas que recurrir a aquellos dos ppios lógicos; dado un juicio analítico, se aplica el ppio de identidad, o el de contradicción, y con esto basta para saber si el juicio es verdadero o falso.

Los juicios analíticos, entonces, son todos a priori. Kant en su terminología, a priori no tiene nada que ver con el “antes” o el “después” en sentido temporal, porque el problema de Kant no es problema empírico, sino relativo al fundamento, valor o legitimidad del conocimiento. “A priori” no quiere decir anterior, en el tiempo, a la experiencia; porque ningún conocimiento precede a la experiencia. A priori significa lo “anterior” en el orden de fundamentación, lo independiente de la experiencia.

Lo a priori tiene, según Kant, dos notas que lo caracterizan: necesidad y universalidad. Necesario quiere decir que lo afirmado es de tal manera que no puede ser de ninguna otra. “El triángulo es una figura”, es un juicio necesario. Universal significa que el juicio vale para todos los casos, que no tiene excepciones; por ejemplo, “todos los perros son animales”.

En los casos en que no hay duda acerca de la verdad de los juicios analíticos, en el fondo no se trata de verdaderos conocimientos, o, al menos, no se trata de conocimientos que amplíen lo que ya se sabe; se trata nada mas que de una repetición, una aclaración de lo que ya es sabido. Los juicios analíticos no amplían nuestro saber, sino que son meramente aclaratorios.

Pero hay juicios muy diferentes de los analíticos, como, por ejemplo, “la mesa está en el salón de clase”. Si nos ponemos a analizar el concepto de “mesa”, jamás se va a encontrar mediante su sola descomposición, con la sola ayuda del pensamiento, la circunstancia de estar en el salón; el juicio “la mesa no está en el salón de clase”. No es contradictorio. Para saber si efectivamente es verdad lo afirmado en el ejemplo, se necesita ver la mesa, recurrir a la experiencia, de manera que ésta, la percepción, constituye su fundamento.

Este juicio, entonces, no es analítico, puesto que el predicado no está contenido en el sujeto; se lo llamará sintético.

Los juicios sintéticos amplían el conocimiento, porque dicen algo que antes, con el solo concepto del sujeto, ignorábamos. Resultan más útiles que los juicios analíticos. Pero el inconveniente de estos juicios reside en que no son a priori, sino a posteriori. A posteriori significa lo que depende de la experiencia, y las

notas que lo caracterizan son la contingencia y la particularidad. Los juicios sintéticos son, entonces, contingentes y particulares. Por ejemplo, en una época se decía “todos los cisnes son blancos”, este juicio es sintético, pero no necesario ni universal, y así fue que un buen día se descubrieron cisnes negros.

El problema de la Crítica de la razón pura: la posibilidad de los juicios sintéticos a priori

Kant sostiene que, además de los juicios analíticos y de los sintéticos a posteriori, hay otros juicios que él llama juicios sintéticos a priori.

Kant comienza a mostrar, mediante una serie de ejemplos, que en efecto en todas las ciencias teóricas de la razón hay juicios sintéticos a priori.

El primer ejemplo está tomado de la aritmética: “ $7+5=12$ ”. No hay duda de que éste juicio es a priori, necesario y universal, como todas las verdades matemáticas. La dificultad está en saber si es analítico o sintético.

Pero Kant observa que el concepto de la suma de siete y cinco no contiene el resultado, doce, sino que $7 + 5$ dice tan solo que al 7 hay que agregarle 5 unidades- y esto es todo lo que el análisis puede encontrar allí; porque para hallar el resultado tenemos que efectuar una operación de síntesis, de agregación. Tómese no un ejemplo tan sencillo como el anterior, sino cantidades grandes y entonces resulta evidente que no se puede llegar a saber cuál es el resultado por análisis, sino solamente mediante la operación de síntesis.

El segundo ejemplo se refiere a la geometría: “la línea recta es la más corta entre dos puntos”. Tampoco hay duda aquí de que éste es un juicio a priori. Pero además es también sintético, porque si fuese analítico, “el ser más corta” tendría que estar contenido en el concepto de recta; mas el concepto de “línea recta” es simplemente el concepto de una cualidad de ésta línea: el ser recta, y no curva.

El tercer ejemplo es una proposición de la física “en todas las transformaciones del mundo corporal la cantidad de materia permanece inalterada”. Este es un juicio necesario, porque la física clásica parte del principio de la conservación de la materia, y sin él no podría funcionar; en tal sentido es éste un juicio a priori; no se funda en la experiencia sino que es fundamento de ésta. Pero además se trata de un juicio sintético, porque “en el concepto de materia no pienso la permanencia, sino sólo la presencia de la materia en el espacio llenándolo” en el concepto-sujeto sólo se contiene la idea de materia como lo que llena el espacio, pero no que sea permanente o no lo sea, por tanto este es un juicio sintético.

Por último, los juicios de la metafísica como, por ejemplo, “Dios existe” tendrán que ser juicios a priori, dado que la metafísica pretende justamente conocer lo que rebasa la experiencia. Además tendrán que ser juicios sintéticos, puesto que “no se trata en ella de analizar solamente y explicar así analíticamente los conceptos que nos hacemos a priori” de Dios, el mundo, etc. “sino que queremos ampliar nuestro conocimiento a priori”.

Kant plantea entonces el problema de la Crítica de la razón pura preguntándose cómo son posibles los juicios sintéticos a priori. Para resolver este problema es preciso internarse en la Crítica a la razón pura.

El problema del pensar puro. La lógica trascendental:

Para que haya conocimiento es preciso que el “material” intuitivo sea pensado, es decir, traducido en conceptos. Solo “conocemos” lo que aquí vemos en la medida que no nos limitamos a recibir meras sensaciones, sino además pensamos que esto es una “mesa”, es decir, le damos sentido a la multiplicidad sensible en función del concepto “mesa”.

Del pensar se ocupa la lógica: de su actividad propia, el juzgar, y de los elementos constitutivos del juicio, es decir de los conceptos. Mas así como en la Estética trascendental no se aplicó Kant a la consideración de la sensibilidad en general, sino solo a su aspecto a priori, de la misma manera no construirá ahora una lógica general, sino una lógica trascendental, una investigación del pensar puro. La Lógica trascendental, no se ocupa del pensar en general, ni del pensar empírico en particular, sino de averiguar si hay, y como es posible, un pensar puro, es decir, no el pensar que forma conceptos empíricos, sino un pensar que sea condición de todo pensar y por ende también del empírico.

No hay duda de que poseemos conceptos empíricos, como los de árbol, mesa, etc., los cuales se forman abstrayendo las notas o caracteres comunes que percibimos en los árboles, mesas, etc. Pero así como junto a las intuiciones empíricas hallamos intuiciones puras, de manera análoga Kant sostiene que hay conceptos puros o a priori, a los que llama conceptos puros del entendimiento o categorías, como por ejemplo pluralidad, totalidad, substancia, etc.

Preguntar si hay conceptos puros quiere decir investigar la posibilidad de si hay conceptos que se refieran a objetos, pero que, sin embargo, sean independientes de la experiencia; conceptos; entonces que no surjan de la experiencia, sino que sean condición de la experiencia, concepto que el sujeto introduce para construir lo que se llama experiencia. El material que la sensibilidad proporciona solo puede presentarse como conjunto de objetos si esa multiplicidad es enlazada convertida en objetos (lo cual no lo puede hacerla sensibilidad, que es puramente receptiva, sino solo el pensar que es actividad). Podemos ir haciéndonos una primera idea de estos conceptos puros (o categorías), si pensamos que todo objeto en general tiene que ser uno o múltiple, causa o efecto, cosa (substancia) o propiedad, etc., de modo que sin ellos no habría ningún objeto.

El estudio de las categorías plantea dos problemas, por lo que se distinguen “dos deducciones” de las mismas: de un lado la deducción metafísica, que enseña qué, cuantas y cuales son las categorías; y por otro lado la deducción trascendental, que se ocupa del problema cerca de cómo, si las categorías son formas del pensar y en tal sentido subjetivas, tienen sin embargo validez objetiva, es decir, valen para todo conocimiento de objetos.

Deducción metafísica de las categorías

Puede esquematizarse la argumentación de Kant en seis pasos:

- 1) el entendimiento es una facultad de conocer mediante conceptos.
- 2) Conocer mediante conceptos quiere decir juzgar, realizar juicios; todos los actos del entendimiento se reducen a juzgar.
- 3) El juzgar consiste en enlazar representaciones; en todo juicio hay un enlace entre una representación, que aparece en el sujeto, con otra, que aparece en el predicado. Pensar, entonces, es un acto de síntesis o enlace de representaciones.
- 4) Los diferentes modos en que el juicio enlaza las representaciones constituyen las formas del juicio, tal como las establece la lógica formal.

La lógica formal divide los juicios en 4 grupos, según la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad. Según la cantidad, a su vez, se dividen en “universales”, “particulares” y “singulares”: los primeros, pues, se refieren a todo un grupo; los segundos a una parte, los últimos a un solo individuo. Según la cualidad los juicios son “afirmativos”, “negativos” e “infinitos”, en los cuales, el predicado contiene una negación. Según la relación, son “categóricos”, cuando se enuncia algo simplemente, sin someterlo a ninguna condición; “hipotéticos”, cuando lo que se afirma está sometido a una condición y “disyuntivos”, donde también hay una condición, pero dentro del predicado, de tal manera que allí se encuentran dos o más determinaciones que se excluyen mutuamente, de modo que sólo una de ellas puede ser verdadera. Según la modalidad, los juicios son “problemáticos”, cuando enuncian una posibilidad, “asertóricos”, cuando enuncian un hecho, algo efectivamente existente y “apodícticos”, cuando enuncian una necesidad.

Aquí no interesa el contenido, sino sólo la forma del enlace.

- 5) cada una de esas dos formas de juicio es posible porque cada una enlaza el sujeto con el predicado según una determinada unidad de enlace, es decir, que en cada caso, para cada tipo de juicio, hay una distinta unidad que permite realizar cada tipo especial de enlace. Esas unidades de enlace son precisamente las categorías.

6) La lista completa de las formas del juicio proporciona la clave para hallar la lista completa de las funciones de unidad e los juicios, esto es de las categorías. Kant escribe: “la misma función [la actividad de enlace del

entendimiento] que da unidad a las diferentes representaciones en un juicio, da también unidad a la mera síntesis de diferentes representaciones en una intuición, y esa unidad se llama, con expresión gral, el concepto puro del entendimiento”.

Cada especie de juicio lleva como impresa en sí, a la manera de una especie de sello, la unidad de acuerdo con la cual se ha realizado en el enlace. Estos actos que dan unidad al enlace entre sujeto y predicado, son las categorías o conceptos puros del entendimiento. Kant utiliza la tabla tradicional de los juicios como “hilo conductor” para hallar la tabla de las categorías, que es la siguiente:

Aclaraciones y Complementos:

Algunos ejemplos servirán para tratar de aclarar lo que esto significa. En primer lugar, un juicio categórico, un juicio del primer tipo dentro de la clasificación por la relación; sea por ejemplo “la pared es blanca”. Como en todo juicio hay aquí un enlace de representaciones: entre la representación “la pared” y la representación “blanca”. Kant se pregunta cuál es el especial tipo de unidad sobre la base del cual se enlazan aquí sujeto y predicado, cuál es el respecto o perspectiva en que nos colocamos al realizar un juicio de éste tipo. Porque podríamos referirnos a la pared en otros respectos; por ejemplo, diciendo: “la pared es obra del albañil Fulano”(y entonces encararíamos la pared como el efecto de cierta causa, al albañil Fulano), o bien: “quizá la pared se desplome” (y entonces aparecería la categoría de la posibilidad). Pero en nuestro caso no se la considera ni como efecto de una causa, ni bajo el concepto de posibilidad, sino que decimos: “la pared es blanca”; y cuando decimos esto, estamos considerando la pared como una cosa (relativamente) permanente, es decir, como substancia, con una cierta propiedad accidental (porque es blanca, pero podría haber sido azul): es decir que el respecto en que nos colocamos es el de la categoría de substancia (y accidente).

Nótese, que la perspectiva o respecto se lo ha determinado a priori, independientemente del contenido de los datos empíricos, es decir que el respecto (la categoría) no es nada que dependa de la pared, sino que nosotros, a priori, la hemos enfocado en esta perspectiva o respecto.

Pero si bien esta claro que el respecto es a priori, debe también quedar perfectamente claro que el contenido, lo que se dice de la cosa, no depende ya del sujeto, sino de la intuición empírica; no somos nosotros los que decidimos si la pared es blanca o azul, o negra, sino que esto depende de la cosa misma, es algo a posteriori.

Examinemos otro ejemplo; tómese ahora un juicio hipotético, “si la pared cae, destrozará la mesa”, o, simplemente: “la pared destrozará la mesa”. Aquí también nos referimos a la pared, como en el ejemplo anterior; y se trata de la misma pared. La diferencia está en que ahora nos colocamos en un respecto diferente, en una perspectiva distinta. También aquí hay un enlace. No se trata ya de la unidad propia de la substancia, sino de la unidad que hay entre el fundamento (la condición, la causa)- la caída de la pared- y la consecuencia (lo condicionado, el efecto)- la rotura de la mesa-.

Lo esencial en toda ésta cuestión es que el respecto o perspectiva representa un acto del sujeto frente a lo intuido. No nos dirigimos derechamente, directamente, a la pared, porque en tal caso se trataría de un conocimiento intuitivo, de la mera recepción de los datos sensibles. De lo que se trata en cambio es de los distintos modos, no de recibirlo (receptividad, sensibilidad) al objeto, sino de enfocarlo mediante un acto nuestro; se trata, no de cómo el objeto viene hacia el sujeto – porque éste sería el aspecto empírico, sensorial-, sino de cómo nuestro pensamiento va hacia el objeto y, en consecuencia, del modo cómo al objeto lo hacemos objeto o “cómo lo piensa nuestro pensar”, del modo, pues, de nuestra espontaneidad.

Porque las intuiciones dependen de la receptividad del espíritu, los conceptos de su espontaneidad.

Esta espontaneidad es condición de la experiencia porque únicamente gracias a ella se determina al objeto. Sin las categorías no sería posible juicio ninguno, ni, por ende, ningún conocimiento.

Desde el punto de vista de la mera receptividad no tenemos sino una multiplicidad de sensaciones (colores, sabores, sonidos, etc), las impresiones de que hablaba Hume. Pero hemos insistido en que no basta con esto para que haya experiencia: la prueba está en que (contra todo lo que Hume dijera) nosotros no tenemos experiencia de impresiones aisladas, sino de objetos.

Las impresiones solas no expresan nuestra experiencia concreta, porque ésta es la experiencia con las cosas y no con meras sensaciones; el mundo en que vivimos es un mundo de objetos, no de impresiones.

Es preciso que, además de las impresiones, haya un ppio unificador, que dé significado, objetividad, en una palabra, que confiera cierta estabilidad, orden y sentido a las sensaciones; y este ppio es la actividad sintética del entendimiento. El pensamiento unifica lo que de otra manera no sería sino un caos o desorden de las impresiones, constituyendo así, merced a su actividad unificadora, el objeto y sus relaciones con los demás objetos.

Según Kant hay 12 posibles clases de unidad (las 12 categorías), con arreglo a las cuales es posible realizar la síntesis en el juicio. De ésta manera las categorías son los conceptos básicos, fundamentales, radicales, - y por tanto necesarios, a priori-, de todo humano pensar.

La crítica de la razón pura como ontología. La física moderna.

Si las categorías son conceptos de objetos en general, por ende de lo han de ser los entes empíricos, y la Crítica de la razón pura se ocupa de determinar las condiciones de posibilidad de tales entes, podrías comprenderse que esta obra no es, como suele repetirse en tantos manuales, un tratado de teoría del conocimiento, o, por lo menos que no lo es fundamentalmente. Es libro es en rigor una metafísica de la experiencia, o, con mas exactitud un a antología, es decir el estudio de las determinaciones necesarias y universales de los objetos, esto es, de los entes que son objeto de experiencia, esta ontología se ocupa propiamente no del ente, cuya investigación concierne ala ciencia sino de lo que hace ser a tales objetos, es decir, del ser de los entes empíricos o, dicho en el lenguaje de Kant, de las condiciones de posibilidad de los objetos. La ontología Kantiana es una ontología de los objetos empíricos (fenómenos) tal como los construye el sujeto con el entendimiento y mediante las intuiciones puras. Así escribe Kant en otra obra:

La ontología es aquella ciencia que consiste en un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, pero sólo en cuanto se refieren a objetos que pueden ser dados a los sentidos y que por consiguiente pueden ser documentados por la experiencia,.

El hombre, no puede crear el objeto del conocimiento, en que este tiene que serle dado. <pero lo único que le es dado al hombre son afecciones, sensaciones, y estas de por si no son todavía propiamente objetos. Por tanto el hombre tiene que proyectar sobre ese material sensible de las impresiones una figura, un aspecto mas o menos fijo que unifique ese material y así le dé sentido. Tal proyecto acontece en tanto que lo empíricamente dado e intuido bajo las formas puras del espacio y el tiempo, lo piensa el sujeto merced alas categorías; y de esta manera las categorías, a través de las intuiciones puras, trazan la fisonomía, la "figura" que todo objeto posible debe tener para poder ser objeto para el hombre. Por ello dice Kant que "las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son a la vez condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia".

Entonces para que efectivamente haya objetos, el sujeto, mediante su actividad sintética unificadora, debe establecer las condiciones de la objetividad de los objetos, es decir, el ser de los objetos. Sólo a partir de es te proyecto o plan de ser de los objetos puede el hombre encontrarse en general con objetos. Sólo dentro de tal proyecto del ser de los entes podemos lograr un conocimiento objetivo de éstos.

De esta manera se comprende como puede haber un conocimiento –no por meros conceptos , como ocurre en los juicios analíticos, sino- sintético a priori de objetos, una construcción (síntesis) de objetos; construcción que es independiente de la experiencia y condición de la misma..

El trazo de tal proyecto es lo que aconteció cuando la física se convirtió en verdadera ciencia. Y esto ocurrió cuando los físicos, y sobre todo Galileo , se dieron cuenta de que debían “construir” su propio objeto, y no quedar librados a lo que la experiencia sin mas ofrece.

En ciencia, entonces, antes de cualquier contacto o manipulación de los entes que estudia , comienza por construir el objeto de la observación , y solo puede realizar observaciones, experimentos, etc., dentro de los esquemas que previamente a priori, a trazado. Al establecimiento de la física moderna como ciencia no se llegó por pura observación, sino mediante una construcción de la experiencia , trazando a priori el plan de la experiencia , el proyecto de lo que han de ser los objetos de la experiencia, o sea, trazando el plan de ser de los entes empíricos.

Kant señala entonces que los físicos que fundaron la ciencia moderna se dieron cuenta de que “la razón no comprende sino lo que ella misma produce según su proyecto”; que la razón, para conocer, debe trazar un proyecto de la naturaleza, del “ser” de los objetos de la experiencia, porque con puros datos sensibles, con observaciones, no hay conocimiento científico ninguno. La razón debe “tomar la delantera con los principios que determinan sus juicios, siguiendo leyes inmutables”, esto es, debe fijar sus preguntas a priori, estableciendo los principios o fundamentos de lo que ha de ser su objeto.. Es preciso, que la razón se presente a la naturaleza teniendo en una mano sus principios (los de causalidad, de substancialidad, etc.) , y en la otra el experimento que la razón ha imaginado según aquellos principios. Porque la ciencia física no es una construcción apriorística sin mas; esa construcción es válida solamente en tanto sirve como guía para la observación y el experimento. Pero el experimento por si sólo, repetimos, no dice nada, sino que adquiere significado únicamente dentro de un determinado proyecto del “ser” de los objetos de la naturaleza.

La unificación de la diversidad, desorden e incoherencia de las impresiones ya la logra en parte el conocimiento vulgar, pero se la alcanza de manera acabada con el conocimiento científico, con la física, que representa justamente una concepción unitaria de los fenómenos del mundo exterior. Lo que hace posible este sistema son los que Kant llama “principios del entendimiento puro”. Estos principios trazan el ser de los objetos empíricos, la “figura” de los objetos naturales; determinan el sentido de lo que se llama “naturaleza”, porque la naturaleza es ese sistema coherente de fenómenos de que se acaba de hablar, en la medida justamente en que tiene una estructura regular o conforme a leyes: “naturaleza, en su significado formal”, es “el conjunto de las reglas bajo las cuales deben estar todos los fenómenos”, es decir, “la unidad sintética de lo múltiple de los fenómenos según reglas”.

La Dialéctica trascendental

Si Kant ha logrado explicar y justificar la posibilidad del conocimiento necesario y universal en la ciencia de la naturaleza, hay que hacer de inmediato una importantísima restricción: la de que ese conocimiento no alcanza las cosas en si mismas, no es conocimiento metafísico en el sentido en que la filosofía anterior había entendido la metafísica, sino que se trata de un conocimiento “fenoménico”, es decir, que lo que conocemos no son las cosas tales como son en si mismas, si no tales como se nos aparecen. Nuestro conocimiento es un conocimiento perfectamente objetivo y válido de cosas reales; no de apariencias, si no de cosas que se nos aparecen. La experiencia, nos da siempre conocimiento de algo condicionado, es decir, en función de condiciones o limitaciones; por ej., conocemos un hecho cuando logramos determinar su causa, pero esta causa a su vez es efecto de otra causa, y esta e otra, y así sucesivamente. La serie de las causas o condiciones, dentro de la experiencia es una serie infinita. De este modo el entendimiento, por su propia naturaleza, se ve llevado a realizar síntesis cada vez mas amplias, a buscar condiciones cada vez mas vastas, hasta que llega un momento en que salta mas allá de todo lo que la experiencia nos da, y aún mas allá de todo lo que puede darnos, mas allá de todas las condiciones. Entonces,

cuando realiza este salto, el entendimiento se transforma en lo que Kant llama razón.

La razón, entonces, es la facultad de lo incondicionado, de lo que está más allá de todas las condiciones: la facultad que nos lleva a construir la síntesis última de todo lo que se puede dar al conocimiento. La razón es la facultad que busca lo absoluto, la razón termina por afirmar el concepto de algo incondicionado, el concepto de la totalidad de todas las condiciones, de algo que contuviera en sí la totalidad de las condiciones, y que a su vez ya no estuviese condicionado por nada: un absoluto, entonces. A este concepto de lo incondicionado lo llama Kant idea, y por ello la razón puede definirse diciendo que es la facultad de las ideas.

Kant distingue 3 ideas: la idea del alma, como unidad absoluta del sujeto pensante; la idea del mundo, como la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno; y la idea de Dios, como unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general.

Estas Ideas, según Kant, brotan de la organización misma de la razón, y en tal sentido son necesarias. Si bien la razón afirma necesariamente estas Ideas, si bien la razón necesariamente lo absoluto la razón no alcanza jamás lo absoluto mismo en el campo teórico, en el campo del conocimiento. La razón afirma las Ideas, pero no puede conocer los "objetos" a que estas Ideas se refieren. La razón, por su propia naturaleza, produce la Idea de Dios; pero si existe Dios o si no existe, no podemos saberlo, porque para que el hombre tenga conocimiento, algo le tiene que ser dado, y justamente al hombre no le es dado lo absoluto. El hombre piensa lo absoluto; pero pensar no es conocer, puesto que para que haya conocimiento tiene que unirse al pensar la intuición, la presencia del objeto, cosa que aquí no ocurre.

Las Ideas entonces, no tienen valor "constitutivo" en el conocimiento, no son propios capaces de convertir las intuiciones en objetos, no son propios aplicables a nada dado. Pero sin embargo lo absoluto que la razón postula tiene una función que Kant llama "regulativa". Lo absoluto, la totalidad de las condiciones, no es nada que podamos alcanzar, sino que representa una tarea infinita. La Idea de lo absoluto es una máxima o un propio "heurístico", vale decir que ha de servir para descubrir nuevos conocimientos, para que la investigación científica no se detenga jamás en ninguna condición como si fuese la última, porque detenerse en la marcha del conocimiento científico sería caer en el dogmatismo. Las Ideas orientan el conocimiento hacia una meta, que es la totalidad unitaria que la razón busca nunca termina de hallar; la Idea de lo incondicionado es la Idea de una tarea necesaria que nunca alcanzaremos en su totalidad. Por eso dice Kant, que no son nada dado sino que representan una tarea que nos es propuesta por la naturaleza de nuestra razón.

Pero si se olvida que las Ideas- alma, mundo, Dios- tienen nada más que uso regulativo, que no les corresponde objeto ninguno en la experiencia, y las consideramos en cambio como representaciones de algo efectivamente existente, entonces caemos en una ilusión y en un engaño, porque pretendíamos conocerlas, y las determinaciones del conocimiento, que solo se refieren legítimamente al mundo fenoménico, las estaríamos transfiriendo al mundo suprasensible, del que no tenemos intuición ninguna. Podemos aplicar el espacio, el tiempo y las categorías a nuestro conocimiento sensible, porque hay intuiciones (sensaciones) que proporcionan contenido a estas formas; pero en cambio no hay intuición ninguna ni del alma, ni del mundo, ni de Dios, y por lo tanto no puede haber conocimiento ninguno en éste terreno. En tal sentido, las Ideas son vacías. Aplicar las categorías a lo que trasciende toda experiencia, equivale a trasladar a lo incondicionado determinaciones que solamente son válidas para lo condicionado.

Kant realiza así en la Dialéctica trascendental una profunda y sutil crítica de toda la metafísica anterior a él, la cual pretendía darnos un conocimiento acerca del alma, acerca del mundo y acerca de Dios, conocimiento que podía ser positivo o negativo, afirmativo o no, pero conocimiento al fin, porque son formas de conocimiento tanto para afirmar, por ej, que Dios existe, como que no existe; y lo que Kant niega es que podamos conocer nada: ni la existencia ni tampoco la inexistencia de Dios o del alma, etc.

Kant divide la Dialéctica trascendental, y por ende su crítica de la metafísica tradicional, en 3 grandes secciones. A) los Paralogismos de la razón pura, donde se muestra que todos los argumentos tradicionales para demostrar la existencia del alma y el carácter simple de la misma son argumentos sofisticados; B) La Antinomia de la razón pura, que se ocupa de la Idea del mundo; C) el Ideal de la razón pura, donde se trata la Idea de Dios. (Aquí prescindimos de la primera sección, y nos limitamos a las dos últimas).

Las Antinomias de la razón pura

Kant muestra que cuando se intenta afirmar algo acerca del mundo, se cae fatalmente en antinomias irreconciliables. "Antinomia" significa que respecto a una misma cuestión se dan dos proposiciones contradictoriamente opuestas tales que pueden demostrarse, "con fundamentos igualmente válidos y necesarios", tanto la de una (tesis) cuanto la otra (antítesis).

Las Antinomias de la razón pura son 4. la primera Antinomia dice: TESIS: "El mundo tiene un comienzo en el tiempo y con respecto al espacio está encerrado también en límites", es decir, que el mundo tuvo un origen, antes del cual no había mundo, y espacialmente ocupa una extensión limitada. ANTÍTESIS: "El mundo no tiene comienzo ni límites en el espacio, sino que es infinito, tanto en el tiempo como en el espacio".

Segunda Antinomia: TESIS: "Toda sustancia compuesta en el mundo se compone de partes simples; y no existe nada más que lo simple, o lo compuesto de lo simple". ANTÍTESIS: "Ninguna cosa compuesta en el mundo se compone de partes simples, y no existe nada simple en el mundo".

La tesis sostiene entonces que en el mundo todo está compuesto por partes simples, indivisibles, y no hay nada más que lo simple.

La demostración puede simplificarse de la siguiente manera: si dividimos algo dado en el espacio, o bien se disuelve en la nada, o bien tenemos que llegar a encontrar elementos simples, indivisibles. Por consiguiente, la existencia de algo en el espacio implica forzosamente que ese algo está compuesto de elementos mínimos que no pueden ser ulteriormente divididos, que son simples, porque de otra manera la división conduciría a una disolución en la nada. Si hay lo compuesto, entonces, tiene que haber lo simple, puesto que si no lo compuesto resultaría de la nada. La antítesis dice que no hay nada simple, que todo es compuesto, y por lo tanto divisible al infinito. Porque si suponemos que hay algo en el espacio (materia), ocupará un lugar en él, tendrá una extensión, y como toda extensión es infinitamente divisible, la materia será también infinitamente divisible, y entonces no habrá nada simple en el mundo.

La tercera Antinomia dice: TESIS: "La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de donde los fenómenos del mundo pueden ser todos derivados. Es necesario admitir además, para la explicación de los mismos, una causalidad por libertad". ANTÍTESIS: "No hay libertad alguna, sino que todo en el mundo ocurre solamente según leyes de la naturaleza". La tesis afirma la existencia de una causa que no es causa natural, es decir, que a su vez no está determinada por otra causa, sino que es causa incausada, espontánea: en otras palabras acto de libertad. La antítesis niega la existencia de causas no naturalmente determinadas, y afirma que solamente hay causas naturales, cada una de las cuales tiene a su vez su causa, en una serie infinita; por tanto, todo está absolutamente determinado.

La Cuarta Antinomia: TESIS: "Dios existe (es verdadero en el mundo del pensar- noumenos-)."al mundo pertenece algo que, como su parte, o como su causa, es un ser absolutamente necesario". ANTÍTESIS: "Dios no existe (es verdadero en el mundo gnoseológico del conocer) " No existe en parte alguna un ser absolutamente necesario, ni en el mundo ni fuera del mundo, como su causa. La tesis, pues, afirma la existencia de algo así como un productor o creador del mundo, de una causa primera de la totalidad de los hechos que llamamos mundo; La antítesis lo niega.

El error se encuentra en que tales pruebas ignoran que solamente hay conocimiento dentro de los límites de la experiencia, que únicamente conocemos

fenómenos, pero que mas allá de estos no podemos saltar en manera alguna. Si se aventura mas allá de estos límites, nuestra facultad de conocer es una facultad puramente vacía (puesto que carece de algo dado que constituye a su contenido), que tanto puede demostrar la tesis como la antítesis de cualquier afirmación posible con todo rigor lógico, es cierto, pero sin ningún valor objetivo.

Cuando nos planteamos problemas acerca del mundo estas preguntas son radicalmente diferentes de cualquier pregunta acerca del origen, los límites o las causas de un fenómeno u objeto particular. Según sabemos, el que algo nos sea dado es condición necesaria para que podamos hacerlo objeto y conocerlo. Pero el mundo no es nada dado, sino nada mas que una tarea que nos es propuesta; y por tanto no tiene sentido preguntar por sus límites, origen, etc.

Kant resuelve estas contradicciones de la razón consigo misma sosteniendo que las dos primeras antinomias son falsas, tanto en la tesis cuanto en la antítesis, pero que, en cambio, las dos últimas pueden ser verdaderas, tanto en lo que afirman como en lo que niegan. En efecto, las dos primeras suponen que el espacio y el tiempo son cosas en si o propiedades de estas. Pero si se recuerda que la estética trascendental ha enseñado que espacio y tiempo no son mas que formas de nuestra intuición que vales sólo para los fenómenos, y no para las cosas en si, se hace patente la falsedad del supuesto de que parten las "demostraciones" de estas dos antinomias.

En cuanto a las dos últimas antinomias, Kant sostiene que pueden ser verdaderas tanto la tesis cuanto la antítesis, sólo que en distintos respectos. La antítesis son verdad para todo lo que constituyen objeto del conocimiento humano, es decir, para los fenómenos; y en tal sentido queda perfectamente justificada la exigencia de la ciencia; según la cual todo hechos debe explicarse solamente en función de causas naturales (y sin que se encuentre jamás en el mundo de los fenómenos ningún ente absolutamente necesario, es decir, absoluto). Pero lo que afirma la antítesis solo vale para el campo del conocimiento, es decir, para los fenómenos. Por tanto podemos admitir la posibilidad de que la tesis valga para las cosas en si; es decir, podemos, no conocer, pero si pensar que la tesis valga para los noumenos, puesto que el noumeno, la cosa en si, por definición escapa a las condiciones de la intuición. Concretamente, la tesis de la tercera antinomia afirma la libertad. Esta es una exigencia, no de la ciencia, sino de la moral, puesto que sin libertad carecería de sentido toda obligación, mérito y juicio mora. Por tanto puede pensarse racionalmente que, si bien todos los actos que realizo, en tanto que son fenómenos, están causalmente determinados, sin embargo a la vez pueden ser expresión de un yo noumenico libre. De manera análoga, es pensable también un ente absolutamente necesario, no en el mundo fenoménico, sino como noumeno .

La Idea de Dios

La cuarta antinomia se vincula con el tercer gran tema de la dialéctica trascendental, el tema de Dios. Porque un ente absolutamente necesario, en el fondo, es un ente que ya no pertenece al mundo, sino que tiene que pensarse como algo separado e independiente de la serie de los fenómenos, es decir, como algo extramundano.

Dios es, por definición (independientemente de que exista o no) la condición de todas las condiciones, el fundamento último respecto de todas las posibles consecuencias. El de Dios es concepto legítimo, en la medida en que nos sirve para enlazar, en el pensamiento, la totalidad absolutamente completa de todos los objetos en que podamos pensar. Pero si ese ideal se lo considera como algo real, si se lo substancializa y personifica, y se intenta buscar pruebas para demostrar su existencia, entonces se está empleando esta idea ilegítimamente.

Según Kant, todas las posibles demostraciones de la existencia de Dios van a parar en última instancia al argumento ontológico. El argumento de Descartes quería decir (dicho en la terminología de Kant) un juicio analítico, pues afirmaba que la existencia está contenida en el concepto de Dios; Kant, por el contrario, muestra que se trata de un juicio sintético.

La existencia no es nada conceptual, nada que enriquezca o empobrezca el concepto de algo según que se la atribuya o niegue a ese algo. Dicho con otras palabras: la existencia no puede ser un predicado conceptual, porque el concepto

sujeto, como concepto, no varía absolutamente nada en su significado por el hecho de que se afirme o niegue la existencia del objeto a que ese concepto se refiere. Por eso escribe Kant: “cien tálers efectivamente existentes no contienen absolutamente nada más que cien tálers posibles”. Cien pesos efectivamente existentes no contienen un solo peso más, no contienen ni un centavo más, que cien pesos posibles. La diferencia está en que en un caso los tengo en el bolsillo, y en el otro, no los tengo, de manera que la diferencia no es conceptual, porque desde el punto de vista del concepto son exactamente lo mismo cien tálers posibles y cien tálers existentes.

El argumento ontológico dice: “Dios es un ser perfecto; si es perfecto tiene que existir, porque si fuese inexistente sería imperfecto”. Es decir que, según Descartes, el juicio “Dios existe” sería un juicio analítico, porque el predicado “existe” tendría que estar contenido en el sujeto “Dios” o “ser perfecto”. Kant lo niega por la sencilla razón de que la existencia según se acaba de ver no es nada conceptual, y si no es nada conceptual no puede estar contenida en un concepto y por ende no se la puede extraer analíticamente de él.

Si lo posible y lo efectivamente existente son exactamente lo mismo, la diferencia entre cien talers posibles y cien talers existentes no es una diferencia conceptual. <La existencia no designa una nota conceptual, nada que se encuentre dentro del concepto de algo, sino que señala la posición entre los fenómenos de la cosa a que nos referimos, con todas las notas contenidas en su concepto. La existencia indica, no una relación conceptual, sino la relación de la cosa con nuestro conocimiento; en una palabra, la existencia señala el hecho de que el objeto se me da.

Pero así como el juicio: “Dios no existe” no es contradictorio, el juicio “Dios existe” tampoco lo es. Lo que Kant enseña es que no se puede demostrar la existencia de Dios ni tampoco se puede demostrar su inexistencia...