

**CURSO ELEMENTAL
DE FILOSOFÍA Y LÓGICA**

JOSÉ MIGUEL VERA LARA

CURSO ELEMENTAL DE
FILOSOFÍA

*Declarado material didáctico auxiliar de la educación
chilena, por resolución exenta N° 2863 de 16 de noviem-
bre de 1983, del Ministerio de Educación de la
República de Chile.*

SANTIAGO

UNIVERSIDAD CENTRAL DE CHILE
Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales.


2001

**Autorización para la publicación
de documentos en el Sistema de Bibliotecas**

Yo, **José Miguel Vera Lara**, cédula de Identidad N° **4.101.827-5** autor de los libros que se señalan a continuación, autorizo a la Universidad de Talca para publicar en forma total o parcial, tanto en formato papel y/o electrónico, copias de mi trabajo para ser utilizado por la universidad de Talca, en todas aquellas redes que ella considere su incorporación como universidad.

Esta autorización se otorga en el marco de la ley N° 17.336 sobre Propiedad Intelectual, con carácter gratuito y no exclusivo para la Universidad.

Títulos de monografías o documentos:	<ol style="list-style-type: none">1. Anatomía de la corrupción: Corrompe el poder? 20072. La bioética: Una disciplina adolescente. 20013. Etica, tecnología y sociedad. 20024. Etica, política y sociedad. 20005. Etica, mercado y sociedad. 19996. Etica, derecho y sociedad. 19937. Visión moderna de la teoría pura de Kelsen.8. Etica, utopía y sociedad.9. Curso elemental de filosofía y lógica
---	--

Firma 
Rut: 4.101.827-5

UNIVERSIDAD CENTRAL DE CHILE.
Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales,
Dirección de Investigación, Extensión y Publicaciones
Comisión de Publicaciones.
Lord Cochrane 417, Santiago Chile.
Teléfono: 3895155

Derechos Reservados

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la tapa, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor

© José Miguel Vera Lara 1971

Inscripción N° 38.721

I.S.B.N. 956-7134-33-2

Primera edición, 1971, Editorial Jurídica de Chile.
Segunda edición aumentada, 1992, LOM ediciones.
Tercera edición corregida, 2001

Comisión de Publicaciones:

Nelly Cornejo Meneses

José Luis Sotomayor

Felipe Vicencio Eyzaguirre.

Diseño y composición de Patricio Castillo

Impresión:

Impreso en los sistemas de impresión digital Xerox, de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Central de Chile.

SUMARIO

PREFACIO A LA TERCERA EDICIÓN.....	7
INTRODUCCIÓN.....	9
Capítulo I LA PREGUNTA POR EL PRINCIPIO. APERTURA AL FILOSOFAR Y A LA FILOSOFÍA.....	17
<i>PARMÉNIDES (hacia el 504)</i>	20
LA CONCEPCIÓN DEL SER EN PARMÉNIDES.....	22
LOS PREDICADOS DEL ENTE EN PARMÉNIDES.....	23
<i>ONTOLOGÍA O METAFÍSICA DE PARMÉNIDES</i>	24
<i>HERÁCLITO (536-470)</i>	24
CONSIDERACIONES GENERALES.....	26
<i>LA SOFÍSTICA EL ÚLTIMO INTENTO DE EXPLICAR EL SER DE PARMÉNIDES</i>	28
LA FILOSOFÍA QUE PUEDE HABER EN LA SOFÍSTICA.....	28
<i>PROTÁGORAS</i>	29
<i>GORGIAS</i>	30
<i>LOS FILÓSOFOS CLÁSICOS</i>	30
SÓCRATES.....	30
PLATÓN.....	32
ARISTÓTELES.....	42
EL CONOCIMIENTO.....	44
EL CONCEPTO DEL DEBER SER Y LA AXIOLOGÍA.....	48
Capítulo II DESCARTES, LAS MEDITACIONES METAFÍSICAS – UN MODELO DE REFLEXIÓN FILOSÓFICA.....	51
<i>MEDITACIONES METAFÍSICAS</i>	53
MEDITACIÓN PRIMERA DE LAS COSAS QUE PUEDEN PONERSE EN DUDA.....	53
PASOS DE LA DUDA METÓDICA.....	63
<i>COMENTARIO A LA PRIMERA MEDITACIÓN</i>	65
LA DUDA METÓDICA.....	65
DE LA NATURALEZA DEL ESPÍRITU HUMANO; Y QUE ES MAS FÁCIL CONOCER QUE EL CUERPO.....	68
<i>COMENTARIO A LA SEGUNDA MEDITACIÓN</i>	85
PIENSO, LUEGO SOY.....	85
OBJECIONES AL COGITO.....	86
Capítulo III TEORÍA DEL CONOCIMIENTO.....	89
<i>LOS PROBLEMAS GNOSEOLÓGICOS</i>	91
<i>ESTRUCTURA DEL CONOCIMIENTO</i>	93
<i>LA INTENCIONALIDAD DE LA CONCIENCIA</i>	100
<i>NOTAS EN TORNO AL CONCEPTO DE "INTENCIONALIDAD DE LA CONCIENCIA"</i>	103
<i>LA REPRESENTACIÓN GNOSEOLÓGICA</i>	112
<i>EL OBJETO DEL CONOCIMIENTO</i>	115
ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA CORRELACIÓN SUJETO–OBJETO.....	120
<i>TEORÍA DE LA IMAGEN</i>	124

Capítulo IV LÓGICA	145
INTRODUCCIÓN.....	145
LÓGICA TRADICIONAL.....	151
EL PSICOLOGISMO.....	152
LÓGICA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO.....	153
LAS TRES LEYES DEL PENSAMIENTO O PRINCIPIOS LÓGICOS ELEMENTALES.....	154
LÓGICA DE LOS TERMINOS.....	155
CLASIFICACIÓN DE LOS TERMINOS.....	156
DE LA DENOTACIÓN Y DE LA CONNOTACION DE LOS TERMINOS.....	157
LEY DE LA DENOTACIÓN Y CONNOTACION DE LOS TERMINOS.....	158
LÓGICA DEL JUICIO.....	158
ESTRUCTURA DEL JUICIO.....	159
DISTRIBUCIÓN DE LOS JUICIOS O PROPOSICIONES.....	162
PERMUTACIÓN DE LAS PROPOSICIONES.....	163
CONVERSIÓN DE LAS PROPOSICIONES.....	164
LA OPOSICIÓN DE LAS PROPOSICIONES.....	165
DATOS DE LA OPOSICIÓN DE LAS PROPOSICIONES QUE ES CONVENIENTE MANEJAR.....	166
VALORES VERITATIVOS.....	166
LÓGICA DEL RAZONAMIENTO.....	170
EL SILOGISMO.....	171
REGLAS DEL SILOGISMO.....	173
FORMACIÓN DE SILOGISMOS.....	174
MODOS Y FIGURAS DEL SILOGISMO.....	174
Capítulo V ÉTICA CIENCIA Y DERECHO	
ÉTICA Y MORAL	181
ANAXIMANDRO, SÓCRATES Y PLATÓN LOS PROLEGÓMANOS DE LA ÉTICA OCCIDENTAL.....	186
ANAXIMANDRO DE MILETO.....	192
SÓCRATES.....	197
PLATÓN.....	202
ARISTÓTELES Y MAQUIAVELO DOS VISIONES ÉTICAS RELEVANTES VINCULADAS A LA POLÍTICA.....	205
KANT Y HEGEL DOS CONCEPCIONES METAFÍSICAS DENTRO DEL IDEALISMO ALEMÁN.....	214
MOORE Y SARTRE DOS VISIONES ÉTICAS DEL SIGLO VEINTE.....	227
ÉTICA Y CIENCIA. LA UNIDIRECCIONALIDAD DE LA RELACIÓN ÉTICA – CIENCIA.....	237
DESARROLLO TECNOLÓGICO Y ÉTICA.....	237
CONNOTACIONES ÉTICAS DEL HACER CIENTÍFICO.....	242
CONCLUSIONES.....	247
BIBLIOGRAFÍA.....	249

PREFACIO A LA TERCERA EDICIÓN

Después de tres décadas de su primera edición, en aquel entonces para mis alumnos de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, parece ser que este *Curso elemental de Filosofía y lógica* cobra la importancia que mis propios alumnos le han dado en diversas universidades y circunstancias.

La Filosofía lejos de perder su vigor originario, ese que le dieran los griegos iniciales, se torna día a día en un referente cada vez más necesario. Particularmente en este mundo globalizado en el que vivimos atrapados por las máquinas que nos han reemplazado eficientemente, en más de un ochenta por ciento de nuestras tareas habituales, la reflexión termina por convenirse en un lujo para muy pocos, cuando debiera ser el ejercicio cotidiano de todos.

En la medida que estas lecciones del *Curso elemental* impulsen esa reflexión tan necesaria, se justifica una nueva edición, y debo agradecer a la Universidad Central de Chile que ha editado algunos de mis libros, que se haga cargo de ella y vuelva este texto a circular por colegios y universidades, que son, de un modo u otro el espacio del saber.

José Miguel Vera Lara

Santiago, abril de 2001.

INTRODUCCIÓN

Una dificultad común al neófito y muchas veces el propio filósofo es la de juzgar la filosofía no en función de lo que es, sino en función de prejuicios, ansiedades, perspectivas subjetivas. Comúnmente se presenta la siguiente alternativa:

1º) Por un lado la gente piensa que será posible encontrar en la filosofía la verdad misma. Hay una admiración ingenua por la filosofía, a la que se considera como la única poseedora de la verdad. ¿Corresponde la filosofía a esa expectativa con que el público la enfrenta? ¿Es la filosofía la clave de la verdad? ¿Existe, acaso, siquiera una Verdad (con mayúscula)? ¿Qué es la filosofía por último?

Diremos para comenzar que la historia de la filosofía no nos ofrece como característica dominante el carácter acumulativo del conocimiento propio de la ciencia; la filosofía no se desarrolla como un edificio. No se la puede representar tampoco como una espiral ascendente.

2º) Por otro lado, como segundo término de la alternativa, se plantea si ha habido o no progreso en filosofía, y no es posible ver si ha habido, acumulativamente, un progreso en el pensamiento filosófico. Esto hace desconfiar de la idea del primer punto de vista, es decir, que la filosofía se aproxima a un estado final donde se encuentra la verdad. Es la manera escéptica de enfocar la filosofía. Para este enfoque todos los pensamientos, todos los esfuerzos filosóficos han sido inútiles y sin sentido.

Pero no sólo el progreso acumulativo es progreso. Hay otras formas de progreso que no es del caso analizar, por lo que retomaremos al sentido positivo de la filosofía. Si cambiamos de perspectiva, encontraremos otra índole del problema (lugar común, muchas veces): en lo esencial, *la filosofía representa el ejercicio del pensamiento en el límite de sus posibilidades críticas y constituye, por lo tanto, la aspiración a elaborar un saber radicalmente fundante y radicalmente fundado; un saber que se funda a sí mismo y que funda a los demás*¹. Para hacer esto, la filosofía tiene que ser crítica en el límite de su posibilidad de conceptualización y racionalización. Esta función crítica extrema de la filosofía, movida por su aspiración hacia un saber radicalmente fundado y radicalmente fundante, se lleva a cabo adoptando una perspectiva: la perspectiva de lo universal o de lo total. La filosofía es, en efecto, el saber que junto con aspirar al conocimiento radical, tiene que aspirar al conocimiento del todo. (El todo: conjunto total de la experiencia humana, la situación total del hombre puesto en el mundo; es un todo omnicompreensivo en el que se incluyen todos los todos).

El hombre no es simplemente un organismo puesto en el mundo en relación con las cosas, sino la situación de un organismo consciente que tiene, además, concepciones, que trata también con personajes mitológicos que nunca han existido, con números, con relaciones lógicas, con raíces, con la antimateria, etc.

¹ Definición del profesor Jorge Millas expuesta en su obra *Idea de la Filosofía: El conocimiento*. Santiago: Ed. Universitaria, Colección Cormorán, 1970.

En este todo está desde el centauro hasta el vecino del lado. Es el todo de la experiencia total del hombre.

Pierde sentido, pues, la idea de que el filósofo anda en busca de la verdad, la única verdad, porque con respecto al todo no hay tal concepto de la verdad única. En efecto, la verdad es un concepto que ha surgido en relación directa con y para funcionar dentro de nuestra experiencia tomada en aspectos concretos o separables de ella. Y principalmente, el concepto de verdad surge en relación con nuestra experiencia fáctica del mundo. Mediante este concepto intentamos determinar la relación que existe entre los símbolos, principalmente los lingüísticos, y los hechos a que éstos nos remiten. Así, al formular la proposición “la luna es roja”, hablamos de la falsedad de esta afirmación, porque los símbolos que se encierran en esa proposición no operan como legítima representación frente al dato “luna”. Podemos decir que “dos más dos es cinco es una proposición falsa, porque los símbolos de que nos servimos en esta proposición transgreden las reglas semánticas y lógicas. *El concepto de verdad está midiendo la congruencia entre un objeto y su símbolo.*

Pero cuando singularizamos a la palabra verdad, ya no sabemos de qué estamos hablando. Porque resulta que una verdad final o única sólo podría referirse a una única situación del hombre, a un trato universal del hombre universal con el universo de la experiencia. Pero esto es imposible, *porque la experiencia es siempre la experiencia concreta de tal hombre, en tal situación*

determinada histórica y físicamente y en relación con algún aspecto del mundo.

Hay, claro está, situaciones más generales respecto al mundo. Ej.: podemos plantearnos problemas respecto al hombre en general: existe o no el alma, hay o no inmortalidad, etc. Son preguntas que tienen sentido, pero, aunque en general, nunca llegan a tener un carácter absoluto como el de la pregunta por la única verdad o la Verdad. Se comprende entonces que no sea éste el punto de vista desde el cual examinamos el valor y sentido de la filosofía. Pero se comprende más todavía si nos damos cuenta de algo muy significativo en la ciencia moderna. Entre las grandes innovaciones de la física figura el *principio de indeterminación* de Heisenberg; lo esencial en este principio es que no es posible determinar simultáneamente la posición, dirección y sentido de una partícula.

El conocimiento toma un carácter muy peculiar que hace imposible la idea de un conocimiento final. El conocimiento no es algo que planea por encima de la situación humana que se da por objeto. El conocimiento surge dentro de una situación humana, cambiándola al mismo tiempo. Tenemos, entonces, una experiencia enriquecida, lo cual lleva a un nuevo esfuerzo de comprensión de la situación humana y a una modificación de la perspectiva respecto al conjunto. La situación humana engendra algo que vuelve a alterarse nuevamente. Y si esto lo proyectamos hacia el infinito histórico, podemos pensar que el hombre no puede acabar nunca de tener una comprensión final. Este

estado total de conocimiento lo forzaría a ponerse en una nueva situación que lo impulsaría a buscar nuevos conocimientos.

No se trata de aislar algo en sí, porque es la situación humana la que lo constituye y porque es concebible. Pero lógicamente que el problema de si “hay o no habitantes en Urano” se pueda alguna vez resolver implica imaginar una nueva ciencia: la uranología. Podemos concebir, lógicamente, el término de esta ciencia. Así, también podemos concebir llegar a una ciencia exacta de muchos objetos de la experiencia. Pero cuando el objeto de nuestro estudio implica una situación humana, con sus valores, entonces ya no podemos hablar de una meta. La meta estará dada siempre por el hombre, porque el hombre está en una situación cambiante con el todo.

Ante todo esto, ¿cuál es el papel de la historia de la filosofía? La respuesta es obvia: la historia de la filosofía representa perspectivas intelectuales posibles para resolver los problemas filosóficos en función de dos variables exactas:

- 1) De la situación total histórica del momento; y
- 2) En función de las exigencias sistemáticas del pensamiento racional.

La historia de la filosofía la podemos ver como un laboratorio en donde la razón experimenta sus posibilidades de racionalización de la experiencia humana total. Aquí tienen lugar las experiencias que son los ismos filosóficos: empirismo, idealismo, materialismo, etc. Cada uno representa un experimento para llegar a un saber total que dé cuenta de la experiencia humana en su

totalidad y en su realidad. ¿Que son intentos fracasados? No. Porque resulta que dada esa característica de que el conocimiento humano modifica la situación humana, cada uno de estos ensayos ha representado una creación de experiencia, de situaciones humanas. Hay diferencias, individuales y colectivas, en el hombre que ordena el mundo de acuerdo a estas concepciones. De tal modo que al filósofo le ocurre que, queriendo resolver un problema con la solución que propone, crea el problema de la situación que se presenta con esa solución. Es por eso que los sistemas filosóficos son vulnerables, por esta reflexión de la experiencia cognoscitiva. Esta es una buena razón para no considerar fracasada la Historia de la Filosofía.

Pero hay más. En virtud de esto resulta que en la Historia de la Filosofía encontramos en desarrollo todas las posibilidades de la razón, dado que el pensamiento humano va revelando su naturaleza a través de la historia de la filosofía. El pensamiento tiende a funcionar en dico-trico- etc.: tomías. El carácter de la experiencia se resiste a las clasificaciones de este tipo.

Todo esto será una advertencia antidogmática, lo que no significa un eclecticismo. El eclecticismo tiene una cosa muy desfavorable: no llega a conocer ni la zozobra ni la satisfacción del conocimiento. Un problema filosófico sólo puede vivir a partir de ciertas condiciones previas. Ahora, para no caer en el escepticismo se puede entrar en el espíritu de sistema, que también tiene sus inconvenientes. En primer lugar, hay como un resignarse a la inmovilización de la experiencia, su empobrecimiento

y llegar a pensar que el conocimiento se termina allí. ¿Es posible una posición diferente al dogmatismo del espíritu de sistema y al eclecticismo? Si, tratase del problema de la Historia de la Filosofía. Es posible una posición que, sustrayéndose al dogmatismo y al eclecticismo, se haga una descripción fenomenológica de lo que ocurre; pero esto es aceptar el espíritu de sistema. Esta posición es la que le corresponde al filósofo que pretende describir los intentos de concepción del mundo.

Capítulo I

LA PREGUNTA POR EL PRINCIPIO. APERTURA AL FILOSOFAR Y A LA FILOSOFÍA

Siempre que se hace filosofía, el filósofo se encuentra en una particular postura frente a la tarea que acometerá; es lo que podríamos denominar la “tónica vital”. Esta tónica para Descartes la constituyó la duda; para el existencialismo la constituye la angustia (Kierkegaard) o la náusea (Sartre). Para el griego presocrático se traduce en el asombro.

Nace así la filosofía en Occidente, cuando el griego presocrático, frente al asombro, abre el camino de las interrogantes y rechazando las respuestas mitológicas va a buscar una respuesta racional a sus preguntas.

Pero ¿cuáles son esas preguntas? Y, antes que esto, ¿cuál es la causa? Dijimos que el griego presocrático se asombra; es el asombro, entonces, la raíz psicológica que lo mueve a filosofar. ¿Y qué es lo que asombra al hombre griego del siglo VI? Fundamentalmente el movimiento. El griego se asombra del movimiento en un sentido amplio (cuantitativo, cualitativo, substancial). Si las cosas cambian, —qué son en verdad. Porque la experiencia muestra que una cosa es y se altera; luego, deja de ser. Así la misma cosa es y no es a la vez. Es decir, las cosas aparecen sometidas a la multiplicidad y a la contradicción. Y el griego quiere saber qué son en verdad (*aletheia*). Anda a la búsqueda de algo que permanezca siempre, a través del cambio y la varia-

ción. Algo que explique, que dé razón de las muchas cosas y sus movimientos, de donde emergen, necesitan un principio, que a la vez sea causa de todas las cosas, que permanezca él invariable en la variación. Luego, la pregunta que abre el camino de la filosofía es la pregunta por el principio: ¿Cuál es la *Physis* de donde emerge todo?

La Historia de la Filosofía ha consignado todas y cada una de las respuestas dadas por los filósofos individualmente o formando parte de una corriente de opinión o escuela, desde Tales, que abre la ruta, hasta el estructuralismo, que es con Michel Foucault (uno de sus principales representantes) de las últimas voces que responden a la pregunta.

Sería tal vez vano dejar aquí constancia del extenso inventario de respuestas que a través de la Historia de la Filosofía y entre las latitudes antes señaladas se han dado.

Señalaremos sólo algunas de ellas, que nos permitirán mostrar los primeros pasos dados en la filosofía occidental.

Es Tales de Mileto quien, movido por el asombro, entrega la primera respuesta racional ante la pregunta por el principio, diciendo que es el agua o un medio acuoso, y sus reflexiones tendientes a fundamentar dicha respuesta son precisamente reflexiones filosóficas. El camino de la filosofía habla así quedado abierto en Occidente.

Los filósofos existencialistas Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre y José Ortega y Gasset, rompiendo los moldes tradicionales, en el sentido de volcar el mayor interés del estudio de los anti-

guos en la trilogía clásica de Sócrates, Platón y Aristóteles, se remontarán aun más, y fijarán su interés en otra trilogía formada por los presocráticos Anaximandro, Parménides y Heráclito, buscando en ellos el filosofar más originario y las interrogantes filosóficas fundamentales.

Ortega ha llegado a llamarlos los tempraneros (o mañaneros) por estar situados en los albores de la filosofía occidental. Revisaremos, aunque muy brevemente, sus respuestas a la pregunta por el principio.

En líneas generales, los presocráticos tienen una visión cosmológica del Universo; una buena prueba de ello es que nos encontremos con respuestas como: el agua (Tales), o el aire (Anaximenes), o el fuego (Heráclito), etc.

Anaximandro; frente a la pregunta por el principio, ha respondido que es el *to Apeiron* (το απειρον) que podría traducirse aproximadamente como lo ilimitado, lo cualitativamente sin límite. Mostraremos su pensamiento recordando el único fragmento que de su obra se conserva, según la traducción de Heidegger: “De donde viene a los seres su generación, en ello mismo se realiza su disolución (el principio, el *to apeiron*)² de manera necesaria. Porque ellos pagan pena de expiación por delitos cometidos recíprocamente y según un cierto orden del tiempo”. De la exégesis del texto no nos ocuparemos, pues sería no sólo una ardua tarea, sino además estéril frente a los insuperables trabajos del propio Heidegger “Der Spruch des Anaximander” o

² La acotación entre paréntesis la hemos puesto para aclarar el texto de Anaximandro.

el del profesor Rodolfo Mondolfo “Logos, XX, 1, 14–30”, que dejamos sugeridos para profundizar el tema.

PARMÉNIDES (hacia el 504)

Es el más importante de los filósofos presocráticos. Significa en la filosofía el momento de la aparición de la *metafísica*. Con él alcanza la filosofía su verdadera dimensión y se constituye en una forma rigurosa.

Hasta aquí la filosofía había sido una cosmogonía, una física con un criterio, un propósito y un método filosófico, pero es Parménides quien descubre el objeto propio de la filosofía (el ser) y método con el cual se puede abordar.

El “ente” es el gran descubrimiento de Parménides

Ya la filosofía no versará sobre las cosas simplemente, *sino sobre las cosas en cuanto son*, es decir, como *entes*. Y el método que nos permite llegar a él es el *nus*, el que los latinos llamarán *mens*, mente, pensamiento y, en algunos casos, espíritu.

Se conservan varios fragmentos de su poema

“Sobre la Naturaleza”. El poema comprende una introducción, en la que el poeta señala que esta sabiduría le fue revelada por la Diosa, y de dos partes, la primera sobre la *vía de la verdad*, y la segunda, sobre la *vía de la opinión*. En una rigurosa exactitud, las dos vías de que habla Parménides son la de la verdad y la del error; la tercera vía, la de la opinión, se deduce de los fragmentos.

La vía de la verdad, de las cosas en cuanto son, dice *que lo que es, es, y que es imposible que esto no sea* (no puede dejar de ser). Esta es la vía de la persuasión y de la verdad.

La vía del error señala que lo que es puede dejar de ser, lo cual es imposible según Parménides. Según él esta vía es impracticable, puesto que *lo que no es no se puede conocer ni expresar*.

Luego sigue la ontología de Parménides, es decir, la explicación de los atributos del ser que hemos expuesto, del ser que acaba de descubrir. En la segunda parte del poema, del que tenemos pocos fragmentos, entra a considerar las opiniones de los mortales de su conocimiento de las cosas.

MÉTODO	OBJETO	VÍA
El nus	El ENTE	De la verdad (lo que es)
La sensación	las cosas	De la opinión(De lo que es y no es a la vez)

En este esquema hay que agregar la segunda vía, la del error (lo que no es, es), vía impracticable entre las dos señaladas.

LA CONCEPCIÓN DEL SER EN PARMÉNIDES

ΤΟ ΓΑΡ ΑΥΤΟ ΕΣΤΙΝ ΤΟ ΝΟΕΙΝ ΤΕ
ΚΑΙ ΤΟ ΕΙΝΑΙ

“Pensar y ser son una y la misma cosa.”

Esta identidad del pensamiento y su objeto y la absoluta seguridad de que, fuera del *ser*, el No-Ser no es, caracterizan filosóficamente la doctrina parmenídea. Por primera vez, quizás, pueda hablarse en Grecia de teoría filosófica y de “doctrina de la verdad”; el mundo de la verdadera vía y el mundo de la opinión (de la *doxa* que nos ofrece las apariencias físicas) se contraponen en el sentir de Parménides, que deberá admitir la existencia de lo uno racional y, opuesto a él, lo múltiple según la vía de la sensación.

Y en este punto coincide con Heráclito cuando aquél afirma que el proceso del devenir opera con estricta sujeción a un *logos* o razón, que impone a cada cosa su lugar y función propios en la serie de las transformaciones del universo.

Sobre este mismo respecto, un filósofo contemporáneo como Heidegger afirma: No hemos todavía empezado a aprender a pensar, y nuestra tarea consiste precisamente en situarnos —o volvernos a situar— en la atmósfera del pensamiento. Creemos otra cosa, porque nos imaginamos que pensamos cuando filosofamos o cuando hacemos ciencia. Pero filosofar no es aún pensar, sino situarnos en la vía del pensamiento, y hacer ciencia no

es pensar. Las ventajas de la ciencia, según Heidegger, residen justamente en que es libre de pensamiento. Pero de la ciencia al pensamiento no hay un puente; hay un salto. Por eso el pensar no es susceptible de demostración y puede ser solamente mostrado o, mejor dicho, descubierto. Con ello Heidegger sigue la misma vía desbrozada en sus Holswegs; el pensar es un camino que nos conduce a lo pensable, es decir, al SER, en cuyo ámbito y sólo en cuyo ámbito hay pensamiento.

LOS PREDICADOS DEL ENTE EN PARMÉNIDES

1° *El ser es presente.* Las cosas en cuanto son, están presentes al pensamiento, al nous. El ser no fue, ni será, sino que es. La mente tiene siempre presente al ser.

2° *Todas las cosas son entes.* Es decir, son. Quedan envueltas por el ser, son una. La multiplicidad no tiene nada que ver con el ser. El ser es uno. Por eso llegará a decir que el ser es una esfera, sin huecos de no ser.

3° *El ser es inmóvil* (el movimiento es un modo del ser). Llegar a no ser, o dejar de ser, supone una dualidad de entes, pero el ente es uno. Por ello es indivisible y homogéneo. La división de las cosas no afecta al ser porque él las envuelve y las trasciende.

4° *El ser es lleno*, sin vacíos. Es continuo y todo. Si hubiera algo fuera del ente no sería.

5° *El ser es inengendrado e imperecedero.* Porque de lo contrario se implicaría que el ser dejarla de ser, y eso es imposible.

Estos son los predicados del ente y no de las cosas.

ONTOLOGÍA O METAFÍSICA DE PARMÉNIDES

Las cosas muestran a los sentidos múltiples propiedades o predicados, pero enfocadas con el *nous* del hombre, agregan otra propiedad mucho más importante: *las cosas son*. Es decir, aparece una propiedad o atributo esencial. Este es el *predicado real*, que no se presenta sino al *nous*. Es precisamente en este sentido, en el que Parménides dice que *el ser y el pensar son uno y el mismo a los ojos del nous*. *El ser es uno e inmóvil* frente a la pluralidad.

En Parménides comienza la escisión de los dos mundos: el de la *verdad* y el de la *apariencia*, que es falsedad cuando se toma como realidad verdadera.

HERÁCLITO (536–470)

Para Heráclito el principio primordial es el *FUEGO*, cuya movilidad explica el flujo continuo de los seres y su pasar por los estados opuestos, que es ley divina o razón universal de las cosas, identificando los contrarios en su recíproco permutarse.

Heráclito era natural de Efeso, Asia Menor. Se dice que era de la familia real de Efeso, por lo que debía gobernar la ciudad, pero renunció a ello para dedicarse a la filosofía. Despreciaba al vulgo y su pensamiento era altanero y aristocrático. Por su estilo oracular, los griegos le dieron el nombre de “el oscuro”.

El devenir: hay problemas cronológicos referentes a Jenófanes, Parménides y Heráclito. Como su idea del ser sitúa entre las

cosas que conoce la apariencia, podría suponersele como conocedor de la doctrina de Parménides.

Heráclito afirma la variación o movimiento de las cosas: *Todo corre, todo fluye*.

La realidad es cambiante y mudable, por eso la sustancia primordial es el fuego (o podría decirse más exactamente, como el fuego).

Además, *la guerra es el padre de todas las cosas*. La discordia es la que origina todo el mundo; hay una pugna de contrarios, pero ésta es una tensión armoniosa como la del arco y las cuerdas de la lira.

El mundo es un eterno fuego que se transforma (fuego eterno que se enciende con medida y que se apaga con medida). El alma seca, la del sabio, es la que más se asemeja al fuego (fuego divino mejor que el humano); es la mejor. El alma húmeda, que se asemeja al barro, es la peor.

Aparentemente Heráclito contradice a Parménides, pero confiesa que el *nous* es común a todos.

Heráclito habla de *lo sabio* (en neutro) que es uno y que es siempre. Este *logos* es común a todos; es el *nous*, y a él hay que seguir (escucha al logos y no a mí; los que velan tienen un mundo, común, pero los que duermen tienen un mundo particular).

El hombre que utiliza sus logos llegará a lo sabio, que es uno y siempre. En cambio, hay un mundo de sueños, de apariencia, el mundo de la opinión.

cosas que conoce la apariencia, podría suponersele como conocedor de la doctrina de Parménides.

Heráclito afirma la variación o movimiento de las cosas: *Todo corre, todo fluye*.

La realidad es cambiante y mudable, por eso la sustancia primordial es el fuego (o podría decirse más exactamente, como el fuego).

Además, *la guerra es el padre de todas las cosas*. La discordia es la que origina todo el mundo; hay una pugna de contrarios, pero ésta es una tensión armoniosa como la del arco y las cuerdas de la lira.

El mundo es un eterno fuego que se transforma (fuego eterno que se enciende con medida y que se apaga con medida). El alma seca, la del sabio, es la que más se asemeja al fuego (fuego divino mejor que el humano); es la mejor. El alma húmeda, que se asemeja al barro, es la peor.

Aparentemente Heráclito contradice a Parménides, pero confiesa que el *nous* es común a todos.

Heráclito habla de *lo sabio* (en neutro) que es uno y que es siempre. Este *logos* es común a todos; es el *nous*, y a él hay que seguir (escucha al logos y no a mí; los que velan tienen un mundo, común, pero los que duermen tienen un mundo particular).

El hombre que utiliza sus logos llegará a lo sabio, que es uno y siempre. En cambio, hay un mundo de sueños, de apariencia, el mundo de la opinión.

Es menester descubrirlo todo, ésa es la “aletheia”, la *verdad*. Cuando el hombre la descubre se encuentra con los predicados del ser de Parménides.

El hombre, como cosa del mundo, también está sujeto al devenir, pero puede tender a lo divino por su logos; es decir, tratará de aproximarse al *sabio*, pero no basta identificarse con él, sólo podrá ser amante, aficionado a la sabiduría, será un filósofo.

CONSIDERACIONES GENERALES

Parménides llegó a descubrir las cosas como entes, como algo que es, por lo que atribuyó una serie de predicados. Pero podrá discutirse que una cosa es y no es a la vez, como el caso del palo sumergido en agua, que parece estar inclinado; la misma cosa en este caso es y no es... *Hay conciencia de una contradicción*.

Para Parménides, cuando se dice que una cosa es blanca, no solamente tenemos la cosa y la blancura, *sino también que la cosa es*. El ente, como dirá Platón, es un cierto tercero.

Pero el movimiento es un moverse de un principio a un fin, hay una dualidad entre ser caracterizado como inmóvil y único por Parménides y este cambio real y necesario, suscrito al sentido de Heráclito.

Toda la filosofía posterior hasta Demócrito se preocupará de este problema. Se tratará de dividir progresivamente el ente único de Parménides, conservando sus predicados, para introducir, sin alterar su esencia, la pluralidad y hacer posible la solución del movimiento y los demás problemas planteados. Pero como el ser de Parménides no admite la pluralidad, con fragmentario

no se consigue nada, el problema permanecerá siempre el mismo. Es necesario alterar esta idea del ser, lo que hará siglo y medio más tarde el gran estagirita Aristóteles.

En verdad, toda operación intelectual implica un uso de la noción de ser. Por eso podemos concluir que el problema del ser se refiere a la unidad y permanencia del objeto último de nuestro pensamiento.

En la metafísica encontramos esta noción asociada a numerosos conceptos auxiliares, como los de existencia, realidad, idealidad, sustancia, accidente, trascendencia, devenir, temporalidad, ser en sí, apariencia, coincidencia y otros análogos. Todos ellos dan cuenta de la variedad de problemas en que se descompone el problema general del ser en cuanto ser.

LA SOFÍSTICA EL ÚLTIMO INTENTO DE EXPLICAR EL SER DE PARMÉNIDES

El movimiento sofístico se inicia en Grecia hacia el siglo V a.C., y tiene extraordinaria importancia en el desarrollo de la filosofía ateniense. Los sofistas son profesores ambulantes y enseñan a cambio de algún dinero. Estos pedagogos iban de ciudad en ciudad. En su mayoría eran oradores y retóricos. Pretendían saber y enseñar de todo. Cualquier cosa. Afirmar y refutar la misma cosa. Son interesantes por la relación que tuvieron con la filosofía. Sofística deriva de la voz “sofía”, la sabiduría, que ellos pretendían enseñar. Entre los sofistas se encontraron hombres de brillante Inteligencia, pero la mayoría de ellos no pasaron de ser charlatanes.

Una de las causas que originan el desarrollo de la sofística en Grecia es el nuevo estilo ciudadano que interesa a ese país. Se busca al ciudadano perfecto, ya no sólo al de aspecto apolíneo; también se hace necesario el cultivo del espíritu. El hombre va a participar en la asamblea y quiere hacerlo con brillo. Hay un ideal del ciudadano, una búsqueda de la perfección cultural y oratoria.

LA FILOSOFÍA QUE PUEDE HABER EN LA SOFÍSTICA

La sofística también se plantea el problema del ser y del no ser. Es el problema del hombre el centro de la sofística. El ideal del hombre guerrero se sustituye por el del hombre *que sabe lo que hace y lo que dice*, es decir, el buen ciudadano.

El nous y el hablar son lo único que importa en el hombre. Hay que aprender a decir las cosas bien.

Para el sofista la importancia estaba en decir las cosas bien, aunque ellas sean falsas.

La sofística es un saber aparente, dirá más tarde Aristóteles. *Lo significativo de la sofística en filosofía es que aparta las cosas y el ente, tal como se concebía en el eleatismo (el que exigía filosofar desde las cosas y dar razón de ellas).*

Lo negativo del pensamiento sofístico estribó en que proclamaron “la inconsistencia de las cosas” y abandonaron el punto de vista del ser y la verdad, lo que sólo será recuperado más tarde por Platón y Aristóteles.

PROTÁGORAS

Tuvo gran influencia en la Atenas de Pentes. Fue maestro de gramática y retórica, distinguiéndose en esto último. Mostró gran escepticismo frente a la posibilidad del conocimiento.

El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto son, y de las que no son en tanto no son. Esta frase suya se ha interpretado en diversos sentidos que van desde el relativismo hasta el subjetivismo. Puede interpretarse si es el hombre quien es sujeto de ciencia o demostración, o es el hombre sujeto de opinión. *Puede interpretarse en, el sentido parmenidico: es la del hombre que pone su opinión en las cosas. Nombre que los mortales ponen a las cosas, es decir, son convenciones.*

GORGIAS

Proveniente de Sicilia, fue uno de los más grandes oradores griegos. Escribió un libro titulado “*del no ser*”, en el cual aparece una vez la clara dependencia del eleatismo. Mostraba las dificultades de su doctrina del ente, afirmando que no existe ningún ente, que si existiera no sería cognoscible por el hombre y que si fuera cognoscible, no sería comunicable. Se llega, pues, con los sofistas a una última disolución de la dialéctica del ser y del no-ser de Parménides.

La filosofía viene a perderse en retórica y en renuncia a la verdad.

Para replantear de un modo eficaz el problema metafísico, será menester situarlo sobre nuevas bases. Es lo que va a iniciar y a exigir Sócrates y habrán de realizar Platón y Aristóteles, sobre todo.

LOS FILÓSOFOS CLÁSICOS

SÓCRATES

Llena la segunda mitad del Siglo V ateniense, ya que murió a los setenta años en el 399, al comenzar el siglo IV, que habría de ser el de máxima plenitud filosófica en Grecia. Era hijo de un escultor y una partera, y afirmaba que su arte era como el de su madre, una mayéutica, un arte de hacer dar a luz la verdad.

El conocimiento de Sócrates nos llega por diferentes fuentes: una, la menos importante, la constituye la obra satírica de Jenofonte “*Las Memorables*”, y la segunda y la más importante,

“Los Diálogos” de Platón, a la postre su más destacado discípulo.

La filosofía socrática es en el fondo una gran moral. Sócrates es el gran buscador de la *virtud* (la areté), que en definitiva es el primer principio que hasta aquí todos los filósofos han estado buscando. En efecto, piensa Sócrates que el peor mal que puede acarrear un hombre es la ignorancia; luego, hay que tratar de educar al pueblo (esto le costará la vida).

Pensaba que así como los que ganan las competencias eran los atletas mejor entrenados, así también al alma había que someterla a un riguroso entrenamiento. Su lema era *conócete a ti mismo*.

El Método Socrático es el *diálogo*; en el diálogo podemos distinguir tres partes:

La Ironía, que consistía en una falsa actitud; en este caso Sócrates simulaba ignorancia; con ello perseguía dos fines: a) Desinhibir al interlocutor; y b) El más importante, lograr autenticidad por parte de su interlocutor.

La Refutación, que consistía en recibir definiciones de parte del interlocutor, someterlas al análisis, para luego destruirlas y rechazarlas, sacando de este modo al interlocutor de su error.

La Mayéutica, que consistía en, una vez refutadas las definiciones erróneas que el interlocutor había dado, ayudarle a dar a luz la verdad.

LA DOCTA IGNORANCIA

Consultado el oráculo de Delfos sobre quién era el más sabio de los atenienses, respondió por medio de la pitonisa que Sócrates; el más extrañado fue justamente Sócrates. Decidido a indagar el porqué de tal respuesta, descubrió que los supuestos sabios no eran tales y que él, al menos, estaba consciente de su ignorancia: *solo se que nada se.*

Sócrates, es el creador de una moral voluntanista, la educación es su principal principio.

PLATÓN

La doctrina de Platón surge en un momento muy especial del pensamiento griego: la aparición de los sofistas; particularmente, la llegada de Sócrates a la filosofía significó abandonar la visión cosmológica del mundo y de la vida, para dar paso a una nueva y diferente: la antropológica. El filósofo deja de posar su vista sobre el mundo circundante y retrotrayéndose, la posa sobre sí, mirando por vez primera su propio yo interior. Este cambio profundo del pensamiento filosófico se identifica con Sócrates, el gran maestro e inspirador de Platón, descubridor del pensamiento universal y la conciencia; como válido testimonio está su célebre sentencia “conócete a ti mismo”, que constituirá una cantera inagotable del saber.

Sócrates, con este vuelco hacia el hombre y lo humano de la preocupación filosófica, posibilita la apertura a ámbitos gnoseológicos como la ética y el derecho.

Es en este momento de crisis del pensamiento filosófico griego anterior, pero de gran madurez intelectual, en el que surge la filosofía de Platón. Su intento es el de establecer un sistema de ideas o pensamientos que hagan inteligible el mundo y la vida humana, y lo logra, montando su célebre sistema sobre dos cimientos fundamentales: de una parte la *doctrina del método dialéctico*, y de la otra, *la teoría de las ideas*.

Aunque lo que nos preocupa fundamentalmente es la teoría de las ideas, no podemos menos que esbozar el primero de estos cimientos, por ir ambos íntimamente ligados.

Respecto a la dialéctica platónica, diremos que se trata de un procedimiento destinado a llevar al conocimiento al límite de su fundamentación. Se trata de superar el asombro y dar a la inteligencia una suerte de tranquilidad que le permita eliminar toda perplejidad que la confunda; esto lo logrará Platón mediante una experiencia de intuición metafísica o visión directa de lo absoluto (noesis), caracterizada por la automanifestación de la realidad última, que al revelarse (aletheia) muestra no sólo que es, sino lo que es más importante, lo que ella necesariamente es. Se llega a la esencia de esta noesis por medio de la fusión de tres momentos que usualmente se dan por separado en la experiencia humana; nos referimos a la realidad, el pensamiento y el valor. La aludida fusión, que aparece como una totalidad indistinguible, es la idea del *bien*.

Es entonces la dialéctica platónica la ruptura de los mundos cerrados del Ser y del Pensar y su identificación con el mundo

de los fines. Es el Bien por definición, lo que debe ser, lo autárquico y, por consiguiente, ese punto toto-fundante necesario a toda esencia o realidad pensada.

La ruta que nos conducirá a esta culminación metafísica-axiológica platónica es el pensamiento racional traducido en el Diálogo, diálogo crítico en el que el locutor (Sócrates) y el interlocutor dilucidan, aclaran, verifican, eliminan contradicciones del pensamiento y tratan de aplicarlo a los hechos conocidos de la experiencia humana.

Lo que se pretende y se logra es saltar la valla y superar todo lo variable y contradictorio que ofrece la experiencia sensible, para llegar a lo invariable, absoluto, definitivo, a la realidad última, el mundo inteligible de las *ideas*.

Entrando ya en el terreno que nos hemos propuesto, debemos comenzar el análisis que a este segundo cimiento del sistema platónico corresponde hacer.

El primer inconveniente que surge frente a la necesidad de sistematizar la *teoría platónica de las ideas*, radica precisamente en lo asistemático de la obra platónica, ya que para formular su pensamiento ordenadamente es necesario hacer un largo peregrinaje a través de sus diálogos. De manera que un inventario de la teoría platónica de las ideas se presenta desde ya como una difícil tarea.

El lenguaje es otro elemento que conspira dificultando el intento de sistematización. Por ejemplo, para el término "idea", de tan restricto sentido en nuestra lengua vernácula, Platón usa, además

del concepto griego, una variedad de términos con la misma significación, aunque de distintos matices que, naturalmente, enriquecen su connotación, acordes con la lengua griega, infinitamente más rica que la nuestra y particularmente el manejo de ella hecho por Platón, que a ratos y en innumerables pasajes de su obra se nos muestra más que como filósofo, como poeta.

Pero veamos algunos de estos términos empleados por Platón para designar la *idea*. En primer lugar tenemos la palabra *genos*, término griego emparentado con nuestro concepto de género o de génesis. En segundo lugar, la palabra *eidos*, término griego sin traducción a nuestra lengua, pero que tiene el sentido de forma como aspecto visible. En tercer lugar, la palabra *morfé*, que significa forma en el mismo sentido que *eidos*. En cuarto lugar, la palabra *hénade*, término sin traducción, pero que se puede interpretar como mónada o unidad. Finalmente, *physis*, que significa naturaleza, viene del verbo “*phyo*”, que significa engendrar; luego, también tiene el sentido de lo que engendra.

Detengámonos un instante en este punto y revisemos la rica connotación que estas palabras encierran. Su parentesco salta a la vista; así los términos *genos* y *physis* se encuentran ligados en torno a la idea de génesis. Los términos *genos* y *hénade*, por su parte, lo hacen en torno a la idea de indivisible.

La concepción de *idea* manejada por Platón es de una gran riqueza de sentidos y, por lo mismo, nos fuerza a repensar nuestra concepción de *idea*, que es corriente sinonimizar con la de concepto, que, en cambio, muestra una connotación muy pobre, debido a su incli-

nación marcadamente lógica. Pero no corresponde aquí entrar en una distinción que por lo compleja nos exigiría un esfuerzo y dedicación que en este momento nos es imposible prestarle, por lo que deberemos conformarnos sólo con lo expuesto.

Hechas estas indispensables consideraciones, nos parece que estamos en condiciones de comenzar el rastreo de la pista de la Teoría de las Ideas a través de los siguientes diálogos: Menón, Fedón, Hipias Mayor y República, Libros VI y VII.

El Menón está dedicado al problema del aprender. Según el principio erístico, no se puede aprender lo que se sabe, ni lo que no se sabe. A este principio, Platón opone el mito de la anamnesis. El alma es inmortal, ha nacido muchas veces y ha visto todas las cosas, sea en este mundo, sea en el Hades; no es maravilla, pues, que pueda recordar lo que ya sabía. La naturaleza es toda en sí congénere, y como el alma lo ha aprendido todo, nada impide que cuando se acuerde de una sola cosa –lo que precisamente es aprender– encuentre por sí misma todo lo restante si tiene valor y no se cansa en la investigación, puesto que investigar y aprender no son más que recordar. La reminiscencia, como prueba de la inmortalidad del alma, tiene su origen en el método socrático. Platón sostiene que toda persona hábilmente dirigida en la discusión, puede por sí sola descubrir verdades fundamentales (mayéutica); deduce que estas verdades en cierto modo son innatas, es decir, que el sujeto ya las conocía en una existencia anterior a la actual, de ahí la fórmula “conocer es recordar”. Al nacer estas nociones aparecen como adormecidas, siendo despertadas por las percepciones sensibles. La

prueba de la reminiscencia convence a los interlocutores de Sócrates (Platón), Sinimías y Cebes, pero tan sólo en lo concerniente a la preexistencia del alma. El Menón esboza así las primeras líneas de una teoría del aprender, la cual, sin embargo, deja abiertos a su vez numerosos problemas. Si el aprender es un recordar, ¿qué valor tiene respecto a éste el conocimiento sensible? ¿Y cuál es el objeto de este aprender? Este diálogo servirá de preámbulo o, dicho de otro modo, de apertura al tema.

En el Fedón nos encontramos la primera formulación de la *teoría de las ideas*. La teoría de la anamnesis está fundada en el supuesto de la inmortalidad del alma; ¿es posible demostrar este supuesto? Tal es el problema central en el Fedón.

“Y, además –repuso Cebes, interrumpiéndole–, según ese argumento, Sócrates, que tú sueles con tanta frecuencia repetir, de que el aprender no es sino recordar, resulta también, si dicho argumento no es falso, que es necesario que nosotros hayamos aprendido en un tiempo anterior lo que ahora recordamos. Mas esto es imposible, a no ser que existiera nuestra alma en alguna parte antes de estar en esta figura humana. De suerte que también, según esto, parece que el alma es algo inmortal.

–Pero, oh Cebes –replicó Sinimías, tomando la palabra–, ¿cuáles son las pruebas de esto? Recuérdamelas, pues en este momento no las conservo bien en la memoria.

–Se basan –contestó Cebes– en un único y excelente argumento; al ser interrogados los hombres, si se les hace la pregunta bien, responden de por sí todo tal y como es; y ciertamente no serían capa-

ces de hacerlo si el conocimiento y el concepto exacto de las cosas no estuviesen ya en ellos. Así, pues, si se los enfrenta con figuras geométricas o con otra cosa similar, se delata de manera evidenti-sima que así ocurre.

–Mas, si con este argumento, Sinimías –meditó Sócrates–, no te convences, mira a ver si considerando la cuestión de este otro modo te sumas a nuestra opinión. Lo que pones en duda es el cómo lo que se llama instrucción puede ser un recuerdo.

–No es que yo lo ponga en duda –replicó Sinimías–; lo que yo pido es experimentar en mí eso de que se está hablando, es decir, que se me haga recordar. Pero con lo que comenzó a decir Cebes, sobre poco más o menos recuerdo ya todo y estoy casi convencido. Sin embargo, no por eso dejaré ahora de escuchar con menor gusto cómo planteas tú la cuestión.

–De este modo –respondió Sócrates– estamos sin duda de acuerdo en que si alguien recuerda algo tiene que haberlo sabido antes.

–En efecto– dijo Sinimías.

–¿Y no reconocemos también que cuando un conocimiento se presenta de la siguiente manera es un recuerdo? ¿Cuál es esa manera que digo? Esta: cuando al ver u oír algo, o al tener cualquier otra percepción, no sólo se conoce la cosa de que se trata, sino también se piensa en otra sobre la que no versa dicho conocimiento, sino otro. ¿No decimos con razón que se recordó aquello cuya idea vino a la mente?

–¿Cómo dices?

–Por ejemplo, lo siguiente: el conocimiento de un hombre y de una lira son dos cosas distintas.

–Cómo no.

–¿Y no sabes que a los enamorados cuando ven una lira, o un manto, o cualquier otro objeto que suele usar su amado, les ocurre lo que se ha dicho? Reconocen la lira, y al punto tienen en el pensamiento la imagen del muchacho a quien pertenecía. Esto es lo que es un recuerdo. De la misma manera que, cuando se ve a Sinimías, muchas veces se acuerda uno de Cebes; y se podrían citar otros mil casos similares.

–Si, por Zeus, otros mil –replicó Sinimías.

–Y lo que entra en este tipo de cosas ¿no es un recuerdo? ¿Y no lo es, sobre todo, cuando le ocurre a uno esto con lo que se tenía olvidado por el tiempo, o por no poner en ello atención?

–Exacto –respondió.

–Y qué –continuó Sócrates–, ¿es posible, cuando se ve un caballo dibujado o el dibujo de una lira, acordarse de un hombre, y recordar a Cebes cuando se ve un retrato de Sinimías?

–Si.

–¿Y no lo es también el acordarse de Sinimías cuando ve uno su retrato?

–En efecto, es posible –respondió.

–¿Y no sucede en todos estos casos que el recuerdo se produce a partir de cosas semejantes o cosas diferentes?

–Si, sucede.

–Pero, al menos, en el caso de recordar algo a partir de cosas semejantes, ¿no es necesario el que se nos venga además la idea de si a aquello le falta algo o no en su semejanza con lo que se ha recordado?

–Si, es necesario –contestó.

–Considera ahora –prosiguió Sócrates– si lo que ocurre es esto: Afirmamos que de algún modo existe lo igual, pero no me refiero a un leño que sea igual a otro leño, ni a una piedra que sea igual a otra ni a ninguna igualdad de este tipo, sino a algo que, comparado con todo esto, es otra cosa: lo igual en sí.”

Sócrates argumenta poniendo de relieve el hecho de que dos cosas iguales, las astillas o las piedras, por ejemplo, no son perfectamente iguales. Aún les falta algo para identificarse con lo igual en sí. Es decir, es necesario haber tenido antes el conocimiento de lo igual en sí, para poder referir esta realidad a las igualdades sensibles arriba señaladas. Y, como no hay duda de que al nacer comenzamos a sentir, debemos reconocer que la noción de igualdad absoluta la hemos adquirido antes de nacer. Pero el planteamiento del problema lleva a Platón definitivamente más allá del punto a que Sócrates había llegado. La determinación de un objeto de la ciencia, de un objeto que no tiene nada que ver con el conocimiento sensible, induce a Platón a la primera formulación de la Teoría de las Ideas.

Hipías Mayor, junto a Alcibiades I y a Ión, se reúnen en torno al tema de la ignorancia. En un pasaje de este diálogo, aquel en el que Sócrates trata de demostrar a Hippias lo que significa pensar

y definir la cualidad o predicado común de las cosas, valiéndose del adjetivo bello, prácticamente construye una idea. Cuando concluye que lo bello no puede ser distinto del bien, ni como lo que es útil, ni como lo que es conveniente, dado que lo útil no es más que lo provechoso y lo conveniente es la apariencia de lo bello, no lo bello en sí. Del mismo modo como todas las virtudes, en cuanto se las examina, tienden a su unificación en el saber, los muchos objetos o fines de las acciones humanas, lo útil, lo conveniente, lo bello, tienden a su vez a unificarse en el concepto del bien. Porque, como afirmábamos al comienzo de este trabajo, el *bien* es el término último y el fundamento de toda relación humana, cuando lo definíamos como “lo que debe ser”, lo autárquico y toto-fundante.

Aristóteles, sin duda, llena uno de los más importantes capítulos de la filosofía, no sólo por lo riguroso de su pensamiento, sino porque, además, constituye el punto de partida de muchas ciencias, como por ejemplo, la psicología con su tratado “*peri psyche*”, o tratado del alma, o “*de organon*”, o tratado de lógica. Constituye con Parménides y Kant tal vez los más importantes hitos de la Historia de la Filosofía. Por ser su obra quizás la más densa y amplia de toda la Historia de la Filosofía, nos limitaremos a hacer casi una presentación estadística de este gran filósofo y su respuesta a la pregunta por el principio.

ARISTÓTELES

Nació en Estagira en el año 384 a.C. Su padre fue Nicómaco, médico. Es probable que la infancia de Aristóteles transcurriera en Gela, la ciudad real macedónica. El filósofo tuvo una orientación biomédica durante sus primeros estudios; a los 18 años ingresó a la Academia, en donde permaneció hasta la muerte de Platón (347 a.C.), su maestro. Lógicamente, la mentalidad de Platón influyó vivamente en el pensamiento del estagirita.

En un comienzo, fiel discípulo, respetó las teorías del maestro; pero más tarde percibió graves diferencias en los puntos esenciales, los que criticó severamente; todo esto sin perder el platonismo, del que estaba profundamente empapado.

A la muerte de su maestro fue objeto de persecuciones, por lo que debió abandonar la Academia y más tarde hubo de huir de Atenas.

Vuelve a Atenas en el año 335–334 a. C., a la muerte de Filipo, y funda una escuela en el terreno sagrado dedicado al culto de Apolo y de las Musas. Su escuela peripatética es la que goza de los privilegios de la primera gran biblioteca, formada con la valiosa cooperación de Alejandro Magno.

De esta época, alrededor de 12 años, datan la mayoría de sus escritos conocidos. Aun cuando contó con la ayuda de sus discípulos, mostró una energía poco común en el desarrollo de sus obras. Su inquietud lo llevó a incursionar en todos los campos del saber en su tiempo, y en algunas materias no tuvo predecesores. A la muerte de Alejandro –323 a.C.–, Atenas se transformó

en un lugar poco seguro para él, por lo que tuvo que irse a la ciudad de Clacidia, lugar donde falleció en el año 322 a.C.

OBRAS PRINCIPALES

Epoca de la Academia: “El Político”, “Menexeno”, “El Sofista”; luego, “Eudemo”, “El protséptico”.

Epoca del Liceo: “El Organon”, “De la Interpretación”, “Metafísica”, “La Física”, “La Política”, “La Constitución de los Atenienses”, “Historia de los Animales”, “De las Plantas”, “Ética a Nicomaqueo”, “Ética a Eudomeno”, “La Retórica”, “Sobre el Cielo”.

Clasificación de las ciencias:

Ciencias Técnicas (Cuestiones físicas y biológicas)	_____	{ Matemáticas Física Metafísica
Prácticas (Vida Individual y Social)	_____	{ Ética Política Economía
Poéticas (Que dejan una posesión o producto)	_____	{ Poética Retórica

EL CONOCIMIENTO

1º Los grados del saber

Al comienzo de la “Metafísica”, Aristóteles planteó la cuestión de lo que él llamó Filosofía Primera.

–Los hombres tienden por naturaleza al saber. Señal de ello son las sensaciones (vista, oído, etc.).

–Pero no sólo los hombres las poseen, sino también los animales. Y también el recuerdo (memoria), pues la permanencia del recuerdo permite aprender.

–El hombre posee otros modos superiores del saber, ante todo *la empeiria* –en el sentido de experiencia de las cosas–. Conocimiento inmediato y concreto nos lo da lo individual, por eso *la empeiria* no se puede enseñar, sólo al individuo se puede dar.

Otro grado de saber más alto es el *arte* o *técnica* –saber artifice– (arte de curar) *la técnica es un saber hacer*.

2.º Metafísica

Toda la “Metafísica” refleja la aspiración de Aristóteles de encontrar la ciencia que más merece el nombre de “sabiduría”.

Hemos examinado los grados del saber y del natural deseo del hombre de conocer y “las sensaciones” que nos causan placer; por el uso de la memoria distinguíase el hombre de los animales inferiores.

El grado siguiente era la Empeiria, que se obtiene gracias a la fusión de muchos recuerdos sobre una misma cosa, o un mismo género de objetos. En un grado superior está el *arte*, el conoci-

miento de las reglas prácticas en que reposan los principios generales.

En el grado más alto está la ciencia, que es el conocimiento puro de las causas.

Constituye el grado más alto, porque, en vez de tener una finalidad utilitaria, práctica, como el arte, busca el conocimiento por el conocimiento. Así, la sofía debe no sólo ser conocimiento de las causas, sino también conocimiento de las causas primeras y universales.

Este conocimiento es el más difícil, ya que por tratarse de un objeto, que es lo universal, éste es lo más alejado de los sentidos y es también lo más complejo.

La filosofía nace del asombro primitivo, pero busca suprimir el asombro, comprender el mundo para salir de este asombro,

En “La Física”, Aristóteles enumera lo que considera como las causas primeras:

la causa material;

la causa formal;

la causa eficiente,

y la causa final.

La explicación de las cosas tiene que ser buscada en el interior de ellas mismas y no fuera de ellas; porque ése es el problema de la ciencia, explicar la realidad. Platón colocaba la substancia, ideas o formas, fuera de las cosas, y en lo interior, la negatividad de lo que es y no es: la materia.

Se hace necesario un nuevo concepto de substancia, de la forma, de la materia y de la relación. “Substancia es el ser por excelencia, que existe y puede ser pensado en sí, sujeto de todas las cualidades que son inherentes a él y a sus atributos, es la realidad concreta, es el “individuo”.

El individuo existe, porque a él alguien que lo engendra existe – padre, causa eficiente– y se constituye de materia –orgánica– y recibe una forma –humana– que es justamente el fin a que tiende su desarrollo natural. (Estas dos últimas causas se pueden identificar y en cierto modo también la causa eficiente). Por eso es que Aristóteles dice que las causas constitutivas de un individuo son, principalmente, dos: *La materia y la forma*.

La substancia, desde un cierto sentido, dice el estagirita, es *materia*, y de otro, *forma*, pero su plenitud concreta es la resultante de ambas, *de su unidad*, que sólo existe en sí misma y que sólo tiene nacimiento y muerte.

DIOS, motor inmóvil, pensamiento del pensamiento. Toda la realidad natural, que es desarrollo, cambio, movimiento, pero este movimiento, cambio, etc., supone un motor que lo anime. Para que una cosa exista es necesaria la causa eficiente, que quien le dé el ser exista, en el caso de la estatua del hombre, y a su vez, éste también requiere de una causa, etc., y así se sigue hasta el infinito.

El devenir, el movimiento, que son los problemas fundamentales por los que Aristóteles se pregunta, requieren para que una cosa

cambie, o muera, de un motor, o causa motora, que a su vez esté en movimiento, y así sucesivamente.

Pero todo tiende a una causa final; es tendencia al desarrollo, realización de la forma y perfección superior.

EL CONCEPTO DEL DEBER SER Y LA AXIOLOGÍA

Hemos visto el problema del ser en general (y lo hemos analizado con algún detenimiento, a la luz de la filosofía de Parménides, que bien podemos denominar el filósofo del ser).

Nos corresponde ahora revisar, aunque muy de paso ciertas provincias del *ser*, que, como veremos, nos ofrecen algunos problemas de interpretación sumamente complicados. En efecto, mientras la proposición enunciativa-cognoscitiva procura mostrar, poner a la vista, algún aspecto del ser a que se refiere, como por ejemplo, al afirmar: Pedro es poeta, la luna carece de luz propia o los ángulos interiores de un triángulo suman 180°.

Nos referimos a las proposiciones que expresan lo que algo (sujeto) *debe ser*, como cuando afirmamos que “un juez debe ser justiciero” o “debemos pagar nuestras deudas”. O aquellas que expresan que algo *vale* o *tiene algún valor*; que es bueno o malo en algún sentido, como cuando decimos “la justicia es buena”, “Pedro es generoso” o “tal cuadro es bello”.

A las primeras las llamaremos *normas*, porque expresan una conducta como *debida*. Y a los segundos, *juicios de valor*.

Props.	{	Enunciativas.
		Normas
		Juicios de valor.

Las primeras expresan lo que algo es, sin valorarlo. Las segundas (juicios de valor) expresan, al igual que las primeras, también que algo es o existe (que existe un deber o hay un valor). En este sentido todas tienen como objeto al *ser*. Pero estas últimas expresan al

ser de un modo muy diferente a las primeras. No se limitan a declarar que algo es, ha sido, será o puede ser. Por el contrario, en la idea de debe ser o valor va implicada una significación de exigencia, forzosidad y preferencia que la mera enunciación del *ser* de ningún modo implica.

De todo lo cual resulta que el mundo del hombre está constituido por el ser de las cosas en cuanto son, simplemente, y por el ser que tienen en cuanto deben ser o valen.

En el ámbito del deber ser nos tropezaremos necesariamente con la noción de *norma*. Del latín *norma*: escuadra que usan los artífices para arreglar y ajustar los maderos, piedras y otras cosas. Tipo concreto o fórmula abstracta de lo que debe ser en todo aquello que admite un juicio, de valor.

Estamos ya en el terreno de las ciencias normativas, tales como la lógica, la estética y la ética. Ya Aristóteles en su clasificación de las ciencias, distingue un grupo que denomina prácticas o normadoras de la acción:

El problema del valor, en sentido estricto, se identifica con cuestiones de moral y práctica y se confunde con temas metafísicos respecto al ser y la realidad. Es característico de la filosofía griega, y lo será a menudo de la medieval, no distinguir claramente entre las nociones de ser y valer, entre las experiencias de conocer lo que algo es como objeto y lo que algo es como valor.

La distinción sólo vendrá a hacerse clara a partir de Kant, a fines del siglo XVIII y, cosa curiosa, recibirá un fuerte incentivo de los estudios económicos que en aquellos años inician también su organización. En el campo de estos estudios cuyo paradigma lo consti-

tuye la célebre Investigación sobre la naturaleza y la riqueza de las Naciones, de Adam Smith (1776), se plantea un problema que tenía gran importancia filosófica: el problema sobre los factores que condicionan el valor económico de las cosas. El valor económico ¿reside en la naturaleza misma de las cosas o está en el ánimo de quien los valora? ¿Depende ese valor de la utilidad de las cosas, de su escasez, del trabajo requerido para obtenerlas? Carlos Marx iniciará casi un siglo después sus célebres estudios sobre “El Capital” con indagaciones de este tipo.

En el último cuarto del siglo XIX se encuentra ya ordenado un conjunto de investigaciones generales que, intentando examinar los fundamentos de la ética y la estética y, en parte, de la economía y el derecho, se plantean estos cuatro problemas específicos: la naturaleza del valor, ¿qué son los valores?; la experiencia del valor, ¿cómo captamos los valores?; la naturaleza del juicio de valor, ¿qué significan juicios del tipo “S es bueno” o “S debe ser”; y el sistema de los valores, ¿cuáles son y cómo se ordenan los valores?

Tal es el contenido de la disciplina filosófica que hoy designamos como axiología o teoría general de los valores, y junto a la cual, como investigaciones especiales de dominios concretos del valor, hemos de inscribir la ética, o teoría del bien, y la estética, o teoría de lo bello.

Otro de los conceptos límites de la filosofía lo constituye el de conocimiento, que da lugar a otras de las disciplinas básicas de la filosofía, la gnoseología o teoría del conocimiento, que veremos detenidamente en un capítulo especial.

Capítulo II

DESCARTES, LAS MEDITACIONES METAFÍSICAS – UN MODELO DE REFLEXIÓN FILOSÓFICA

Para entender la filosofía, en lo que la filosofía realmente significa, el mero mostrarla desde una perspectiva histórica e incluso haciendo una exposición de sus problemas, sólo conseguirá situarnos en los límites de su ámbito al cual sólo se penetra mediante un auténtico filosofar, es decir, mediante un problema filosófico concreto.

El racionalismo cartesiano nos ofrece una excelente posibilidad al tiempo que nos abre una puerta a la filosofía, si nos dedicamos a repensar y a analizar la búsqueda del primer principio o primera evidencia que condujo a Descartes a su célebre **cógito**, tarea a la que nos dedicaremos haciendo un análisis relativamente riguroso de sus también célebres *Meditaciones Metafísicas*.

Este texto nos ofrece dos posibilidades; por una parte, aplicar un método filosófico como es el de la duda metódica; y de otra, arribar a un principio filosófico, como es el caso del “cógito ergo sum”, que constituye la apertura a la filosofía moderna.

MEDITACIONES METAFÍSICAS

Autor: Renato Descartes (1596–1650)³

MEDITACIÓN PRIMERA DE LAS COSAS QUE PUEDEN PONERSE EN DUDA

Hace ya mucho tiempo que me he dado cuenta de que, desde mi niñez, he admitido como verdaderas una porción de opiniones falsas, y que todo lo que después he ido edificando sobre tan endeble principios no puede ser sino muy dudoso e incierto: desde entonces he juzgado que era preciso seriamente acometer, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a que había dado crédito, y empezar de nuevo, desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias. Mas, pareciéndome muy grande la empresa, he aguardado hasta llegar a una edad tan madura, que no pudiera esperar otra más propia luego para llevar a Bien mi proyecto; por lo cual lo he diferido tanto tiempo, que ya creo que cometería

PROPOSITO
DE DUDAR

³ Las célebres Meditaciones de Descartes se publicaron originalmente en latín en 1641. Traducidas muy pronto al francés, con la colaboración del propio filósofo, llevaban por título “Meditaciones sobre la Filosofía, Primera, en las cuales se demuestran la existencia de Dios y la distinción real entre el alma y el cuerpo humano”. La obra se compone de seis Meditaciones, de las cuales se reproducen aquí las dos primeras según la traducción de Manuel García Morente.

OBJETO
GENERAL
SOBRE LO
QUE SE
DEBE
DUDAR

una falta grave si perdiera en deliberar el que me queda para la acción. Hoy, pues, habiendo, muy a punto para mis designios, librado mi espíritu de toda suerte de cuidados, sin pasiones que me agiten, por fortuna, y gozando de un seguro reposo en un apacible retiro, voy a aplicarme seriamente y con libertad a destruir en general todas mis opiniones antiguas, Y para esto no será necesario que demuestre que todas son falsas, lo que acaso no podría conseguir, sino que —por cuanto la razón me convence de que a las cosas que no sean enteramente ciertas e Indudables, debo negarles crédito con tanto cuidado como a las que me parecen manifiestamente falsas— bastará, pues, para rechazarlas todas, que encuentre, en cada una, razones para ponerla en duda. Y para esto no será necesario tampoco que vaya examinándolas una por una, pues fuera un trabajo infinito, y puesto que la ruina de los cimientos arrastra necesariamente consigo la del edificio todo, bastará que dirija primero mis ataques contra los principios sobre que descansaban todas mis opiniones antiguas.

Todo lo que he tenido hasta hoy por más verdadero y seguro, lo he aprendido de los sentidos; ahora bien: he experimentado varias veces que estos sentidos son engañosos y es “prudente no

fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez”.

NORMA
QUE LE
PERMITE
COMENZAR
A DUDAR

Pero aunque los sentidos nos engañan, a veces, acerca de cosas muy poco sensibles o muy remotas, acaso haya otras muchas, sin embargo, de las que no pueda razonablemente dudarse, aunque las conozcamos por medio de ellos, como son, por ejemplo, que estoy aquí sentado junto al fuego, vestido con una bata, teniendo este papel en las manos, y otras por el estilo. Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos a no ser que me empareje a algunos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de las bilis, que afirman de continuo ser reyes, siendo muy pobres; estar vestidos de oro y púrpura, estando en realidad desnudos, o se imaginan que son cachorros, o que tienen el cuerpo de vidrio? Mas los tales son locos; y no menos extravagante fuera yo si me rigiera por sus ejemplos.

EJEMPLO
DE LOS
LOCOS

Sin embargo, he de considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representar en sueños las mismas cosas y aún a veces cosas menos verosímiles que esos insensatos cuando velan. ¡Cuántas veces me ha sucedido soñar de noche que estaba en este

EJEMPLO
DEL SUEÑO

misimo sitio, sentado junto al fuego, estando en realidad desnudo y metido en la cama! Bien me parece ahora que, al mirar este papel, no lo hago con ojos dormidos; que esta cabeza, que nuevo, no está somnolenta; que si alargo la mano y la siento, es de propósito y a sabiendas; lo que en sueños sucede no parece tan claro y tan distinto como todo esto. Pero, si pienso en ello con atención, me acuerdo de que, muchas veces, 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. Supongamos, pues, ahora, que estamos dormidos y que todas estas particularidades, a saber: que las manos y otras por el estilo, no son sino engañosas ilusiones, y pensemos, que acaso, nuestras manos y nuestro cuerpo todo no son tales como los vemos. Sin embargo, hay que confesar, por lo menos, que las cosas que nos representamos durante el sueño son como unos cuadros y pinturas que tienen que estar hechos a semejanza de algo real y verdadero, y, por lo tanto, que esas cosas generales, a saber: ojos, cabeza, manos y cuerpo, no son

imaginarlas, sino reales y existentes. Pues los pintores, cuando se esfuerzan, con grandísimo artificio en representar sirenas y sátiros por medio de extrañas y fantásticas figuras, no pueden, sin embargo, darles formas y naturaleza totalmente nuevas; y lo que hacen es sólo una cierta mezcla y composición de las partes de diferentes animales; y aun suponiendo que la imaginación del artista sea lo bastante extravagante para inventar algo nuevo que nunca haya visto, y que así la obra represente una cosa puramente fingida y absolutamente falsa, sin embargo, por lo menos los colores de que se componen deben ser verdaderos.

Y por la misma razón, aun cuando pudieran ser imaginarias esas cosas generales, como cuerpo, ojos, cabeza, manos y otras por el estilo, sin embargo, es necesario confesar que hay, por lo menos, algunas otras más simples y universales que son verdaderas y existentes de cuya mezcla están formadas todas esas imágenes de las cosas, que residen en nuestro pensamiento, ora sean verdaderas y reales ora fingidas y fantásticas, como asimismo están formadas de la mezcla de unos cuantos colores verdaderos.

Entre las tales cosas están la naturaleza corporal en general y su extensión, y también la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número, como asimismo el lugar en donde se hallan, el tiempo que mide su duración y otras semejantes⁴. Por lo cual, acaso haríamos bien en inferir de esto que la física, la astronomía, la medicina y cuantas ciencias dependen de la consideración de las cosas compuestas, Son muy dudosas e inciertas; pero que la aritmética, la geometría y demás ciencias de esta naturaleza, que no tratan sino de cosas muy simples y generales, sin preocuparse mucho de si están o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable; pues duerma yo o esté despierto, siempre dos y tres sumarán cinco y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; y no parece posible que unas verdades tan claras y tan aparentes puedan ser sospechosas de falsedad o de incertidumbre.

HIPÓTESIS
DEL DIOS
ENGAÑADOR

Sin embargo, tiempo ha, que tengo en el espíritu cierta opinión de que hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido hecho y creado como soy. Y ¿qué sé yo si no habrá querido que no haya tierra, ni cielo, ni cuerpo extenso, ni figura, ni magnitud, ni lugar, y que yo, sin embargo,

⁴ Los objetos de las matemáticas.

tenga el sentimiento de todas estas cosas, y que todo ello no me parezca existir de distinta manera de la que yo veo?

Y es más aun: como yo pienso, a las veces, que los demás se engañan en las cosas que mejor creen saber, ¿qué sé yo si Dios no ha querido que yo también me engañe cuando adicione dos y tres, o enumere los lados de un cuadrado, o juzgo de cosas aun más fáciles que ésas, si es que puedo imaginarme algo que es más fácil? Mas acaso Dios no ha querido que yo sea de esa suerte burlado, pues dícese de El que es suprema bondad. Sin embargo, si repugnase a su bondad el haberme hecho de tal modo que me equivoque siempre, también parecería contrario a esa bondad permitir que me equivoque alguna vez, no obstante lo cual no es dudoso que lo ha permitido. A esto dirán quizás algunos, que prefieren negar la existencia de tan poderoso Dios, que creer que todas las demás cosas son inciertas. Mas por el momento no les oponemos nada y hagamos, en su obsequio, la suposición de que todo cuanto se ha dicho aquí de un Dios es pura fábula; sin embargo, cualquiera que sea la manera en que supongan haber yo llegado al estado y ser que tengo, atribuyéndola a algún destino o fatalidad, refiéranla

DUDA
APLICADA
A LAS
MATEMÁTICAS

al azar o explíquenla por una continua consecuencia y enlace de las cosas o de cualquiera otra suerte, puesto que errar o equivocarse es una imperfección, cuanto menos poderoso sea el autor que asignen a mi origen, tanto más probable será el que yo sea tan imperfecto que siempre me engaño. A estas razones nada tengo ciertamente que oponer; pero, en suma, heme aquí obligado a confesar que todo cuanto yo creía antes verdadero, puede, en cierto modo, ser puesto en duda, y no por inconsideración o ligereza, sino por muy fuertes razones, consideradas con suma atención; de suerte que, en adelante, si he de hallar algo cierto y seguro en las ciencias, deberé abstenerme de darle crédito, con tanto cuidado como si fuera manifiestamente falso.

Mas no basta haber hecho las anteriores advertencias; he de cuidar además de recordarlas siempre: que esas viejas y ordinarias opiniones toman a menudo a ocupar mi pensamiento, pues el trato familiar y continuado que han tenido conmigo les da derecho a penetrar en mi espíritu sin mi permiso y casi adueñarse de mi creencia: y nunca perderé la costumbre de inclinarme ante ellas y entregarles mi confianza, mientras las considere como efectivamente son, a saber: dudosas en

cierto modo, como acabo de mostrar, pero muy probables, sin embargo, de suerte que más razón hay para creer en ellas que para negarlas. Por todo lo cual pienso que no será mal que, 'adoptando de intento un sentir contrario, me engañe a mí mismo y finja por algún tiempo que todas las opiniones esas son enteramente falsas e imaginarias; hasta que, por fin, habiendo equilibrado tan exactamente mis antiguos y mis nuevos prejuicios, que no pueda inclinarse mi opinión de un lado ni de otro, no sea mi juicio en adelante presa de los malos usos y no se aparte del camino recto que puede conducirlo al conocimiento de la verdad. Pues estoy bien seguro de que, mientras tanto, no puede haber peligro ni error en ese camino, y de que no será nunca demasiada la desconfianza que hoy demuestro, pues no se trata ahora de la acción, sino sólo de la meditación y el conocimiento.

Supondré, pues, no que Dios, que es la bondad suma y la fuente suprema de la verdad, me engaña, sino que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda en engañarme; pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las demás cosas exteriores no son

HIPÓTESIS
DEL GENIO
MALIGNO

DUDA SOBRE
LO PROBABLE
QUE SE
TRANSFORMA EN
DUDOSO Y DE
ESTE MODO
LO PUEDE
CONSIDERAR
FALSO,
LIBRANDO
ASI SU
ESPÍRITU DE
INFLUENCIA
ALGUNA PO-
SIBLE.

sino ilusiones y engaños de que hace uso, como cebos, para captar mi credulidad; me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre; creeré que sin tener sentidos, doy falsamente crédito a todas esas cosas: permaneceré obstinadamente adicto a ese pensamiento y, si por tales medios no llego a poder conocer una verdad, por lo menos en mi mano está el suspender mi juicio. Por lo cual, con gran cuidado procuraré no dar crédito a ninguna falsedad, y prepararé mi ingenio tan bien contra las astucias de ese gran burlador, que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada.

RELACIÓN
CON LA
ALEGORÍA
DE LA CA-
VERNA DE
PLATÓN

Mas este designio es penoso y laborioso, y cierta dejadez me arrastra insensiblemente al curso de mi vida ordinaria, y como un esclavo que sueña que está gozando de una libertad imaginaria, al empezar a sospechar que su libertad es un sueño, teme al despertar y conspira con esas gratas ilusiones para seguir siendo más tiempo engañado, así yo vuelvo insensiblemente a caer en mis antiguas opiniones y temo el despertar de esta somnolencia, por miedo de que las laboriosas vigiliass que habían de suceder a la tranquilidad de mi reposo, en lugar de darme alguna vez en el conocimiento de la verdad, no sean bastantes para

aclarar todas las tinieblas de las dificultades que acabo de remover.

PASOS DE LA DUDA METÓDICA

1. Los sentidos
2. Ejemplo de los locos
3. Hipótesis del sueño
4. Hipótesis del Dios Engañador que le permite poner en duda las matemáticas.
5. Hipótesis del genio maligno, que le permite poner en duda y considerar falso lo probable.
6. Queda absolutamente todo puesto en duda.

COMENTARIO A LA PRIMERA MEDITACIÓN

LA DUDA METÓDICA

Comienza Descartes por dudar de todas las cosas y considerar como falso cuanto pueda ponerse en duda. Quiere eliminar de este modo aquellas opiniones y falsas creencias que se habían apoderado de su espíritu y que amenazaban con ocultarle la verdad. Pero no pone Descartes en duda tan sólo esas supuestas creencias u opiniones falsas, sino que adopta una actitud tan rigurosa que parece no dejar nada en pie.

De lo primero que duda es de los datos de los sentidos. ¿Por qué duda de los datos de los sentidos, que parecen constituir la fuente mayor de información que poseemos? Duda de ellos porque ha observado que muchas veces los sentidos lo han engañado “y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez”.

Si bien podemos dudar de los datos de los sentidos, pareceríamos que no pudiéramos dudar de que estamos aquí, en esta habitación, con un papel en la mano y rodeados de un conjunto de objetos. Pero, se pregunta Descartes, ¿no me ha sucedido acaso haber soñado anoche que estaba en este mismo sitio, vestido y haciendo lo que

ahora me parece que hago, cuando en realidad estaba desnudo y metido en la cama? Bien podría ser que ahora también esté soñando, pues “no hay indicios ciertos para distinguir el sueño de la vigilia”.

Pero aun en el caso de que estuviera soñando y de que las cosas que creo ver y hacer no sean más que ilusiones, habrá, sin embargo, algunas otras cosas “más simples y universales” que son verdaderas y existentes, y de cuya mezcla están formadas todas las imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento. Entre tales cosas enumera Descartes la naturaleza corporal, la extensión, la figura, la magnitud y su número. De esta observación podrá inferirse, quizá, que la física, la astronomía, la medicina y todas las demás ciencias que tratan de las cosas compuestas son “dudosas e inciertas”, mientras que la aritmética, la geometría, etc., que tratan de las cosas muy simples y generales, contienen algo “cierto e indudable”, pues duerma yo o esté despierto, siempre dos y tres sumarán cinco y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados.

No obstante la certidumbre de las verdades matemáticas, Descartes, en su esfuerzo por eliminar todo posible error, logrará mostrar que tales

verdades no son absolutamente indudables. Señala en primer término que muchos hombres se han engañado sobre cuestiones matemáticas y “admitieron certísimos y evidentes por sí unos principios que a nosotros nos parecen falsos”.

Por otra parte, Dios, que es omnipotente, puede hacer con nosotros lo que le plazca e ignoramos si El no desea que nos engañemos siempre, aun en aquellas cosas que nos parecen evidéntísimas. Y si pareciera contradictorio que Dios, “que es la bondad suma y la fuente suprema de la verdad”, nos pudiera engañar, podemos suponer que un cierto genio o espíritu maligno (*malin génie*), “no menos astuto y burlador que poderoso”, sea quien nos engaña.

El recurso dialéctico del geniecillo maligno permite a Descartes dudar de todas las cosas, por más ciertas y evidentes que aparezcan. En tal momento nada logra resistir la duda, y cuando un escepticismo completo parece ser la lógica consecuencia de todo un largo proceso de riguroso análisis y se ve el espíritu zozobrar en un mar de dudas, Descartes hace pie en el primer principio absolutamente cierto e indudable que buscaba.

MEDITACIÓN SEGUNDA

DE LA NATURALEZA DEL ESPÍRITU HUMANO; Y QUE
ES MAS FÁCIL CONOCER QUE EL CUERPO

APLICACIÓN
CABAL DE
LA DUDA

LA DUDA LO
HA PUESTO
ABSOLUTA-
MENTE TODO
EN DUDA.
QUEDA EL
CAMINO
APTO PARA
LLEGAR AL
COGITO. ESE
SERÁ EL PASO
SIGUIENTE.

La meditación que hice ayer me ha llenado el espíritu de tantas dudas, que ya no me es posible olvidarlas. Y, sin embargo, no veo de qué manera voy a poder resolverlas; y, como si de pronto hubiese caído en unas aguas profundísimas, quedome tan sorprendido, que ni puedo afirmar los pies en el fondo, ni nadar para mantenerme sobre la superficie. Haré un esfuerzo, sin embargo, y seguiré por el mismo camino que ayer emprendí, alejándome de todo aquello en que pueda imaginar la menor duda, como si supiese que es absolutamente falso, y continuaré siempre por ese camino, hasta que encuentre algo que sea cierto, o por lo menos, si otra cosa no puedo, hasta que haya averiguado con certeza que nada hay cierto en el mundo. Arquímedes, para levantar la tierra y transportarla a otro lugar, pedía solamente un punto de apoyo firme e Inmóvil; también tendré yo derecho a concebir grandes esperanzas, si tengo la fortuna de hallar sólo una cosa que sea cierta e indudable.

Supongo, pues, que todas las cosas que veo son falsas; estoy persuadido de que nada de lo que mi

memoria, llena de mentiras, me representa, ha existido jamás; pienso que no tengo sentidos; creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son ficciones de mi espíritu. ¿Qué, pues, podrá estimarse verdadero? Acaso nada más sino que nada hay cierto en el mundo.

Pero ¿qué sé yo si no habrá otra cosa diferente de las que acabo de juzgar inciertas y de las que no pueda haber duda alguna? ¿No habrá algún Dios o alguna otra potencia, que ponga estos pensamientos en mi espíritu? No es necesario; pues quizás soy yo capaz de producirlos por mí mismo. Y yo, al menos, ¿no soy algo? Pero ya he negado que tenga yo sentido ni cuerpo alguno; vacilo, sin embargo; pues, ¿qué se sigue de aquí? ¿Soy yo tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no pueda ser? Pero ya estoy persuadido de que no hay nada en el mundo: ni cielos, ni tierra, ni espíritu, ni cuerpos; ¿estaré, pues, persuadido también de que yo no soy? Ni mucho menos; si he llegado a persuadirme de algo o solamente si he pensado alguna cosa, es sin duda porque yo era. Pero hay cierto burlador muy poderoso y astuto que dedica su industria toda a engañarme siempre. No cabe, pues, duda alguna de que yo soy, puesto que me enga-

DESCUBRI-
MIENTO DEL
COGITO.

FORMULACIÓN
DEL *COGITO*.

ña, y por mucho que me engañe, nunca conseguiré hacer que yo no sea nada, mientras yo esté 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 percibiendo en mi espíritu.

PREGUNTA
POR EL SER
PROPIO.

Pero yo que estoy cierto de que soy, no conozco aun con bastante claridad quién soy; de suerte que en adelante debo tener mucho cuidado de no confundir, por imprudencia, alguna otra cosa conmigo, y de no equivocarme en este conocimiento, que sostengo es más cierto y evidente que todos los que he tenido anteriormente. Por lo cual, consideraré ahora de nuevo lo que yo creía ser, antes de entrar en estos últimos pensamientos; y restaré de mis antiguas opiniones todo lo que pueda contarse, aunque sea levemente, con las razones anteriormente alegadas; de tal suerte que lo que quede será por completo cierto o indudable. ¿Qué he creído ser, pues, anteriormente? Sin dificultad he pensado que era un hombre. Y ¿qué es un hombre? ¿Diré que un animal racional? No, por cierto, pues tendría que

indagar luego lo que es animal y lo que es racional; y así una sola cuestión me llevaría insensiblemente a infinidad de otras más difíciles y embarazosas; y no quisiera abusar del poco tiempo y ocio que me quedan, empleándolo en describir semejantes dificultades. Pero me detendré más bien a considerar aquí los pensamientos que anteriormente brotaban en mi mente por si solos e Inspirados por mi sola naturaleza, cuando me aplicaba a considerar mi ser. Consideraba, primero, que tenía una cara, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de huesos y carne, como se ve en un cadáver, la cual designaba con el nombre de cuerpo. Consideraba, además, que me alimentaba, y andaba y sentía, y pensaba y todas estas acciones las refería al alma; o bien, si me detenía en este punto, imaginaba el alma como algo en extremo raro y sutil, un viento, una llama o un soplo delicadísimo, insinuado y esparcido en mis más groseras partes. En cuanto al cuerpo, no dudaba en modo alguno de su naturaleza, y pensaba que la conocía muy distintamente; y si hubiera querido explicarla, según las nociones que entonces tenía, hubiérala descrito de esta manera: entiendo por cuerpo todo aquello que puede terminar por alguna figura, estar colocado en

REFLEXIÓN
EN TORNO
A LA ANTIGUA
IDEA
QUE DE SI
TENIA, ES
DECIR, DE
SU CUERPO
Y DE SU
ALMA.

cierto lugar y llenar un espacio, de modo que excluya a cualquier otro cuerpo; todo aquello que pueda ser sentido por el tacto o por la vista, o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; que pueda moverse de varias maneras, no ciertamente por sí mismo, pero sí por alguna cosa extraña que lo toque y le comunique la impresión; pues no creía yo que a la naturaleza del cuerpo perteneciese la potencia de moverse por sí mismo, de sentir y pensar; por el contrario, hubiérame extrañado ver que estas facultades se encontrasen en algunos.

SE VUELVE
A PLANTEAR
LA
PREGUNTA
POR SU
SER, PERO
CRITICA-
MENTE RES-
PECTO A LO
CORPÓREO.

RECHAZO
DE LAS
NECESIDA-
DES COR-
PORALES
Y FÍSICAS.

Pero ¿quién soy yo ahora, que supongo que hay cierto geniecillo en extremo poderoso y, por decirlo así, maligno y astuto, que dedica todas sus fuerzas e industria a engañarme? ¿Puedo afirmar que poseo alguna cosa de las que acabo de decir que pertenecen a la naturaleza del cuerpo? Deténgome a pensar en esto con atención; paso y repaso todas estas cosas en mi espíritu y ni una sola hallo que pueda decir que está en mí. No es necesario que la recuente. Vamos, pues, a los atributos del alma⁵, veamos si hay alguno que esté en mí. Los primeros son alimentarme y andar; mas sí es cierto que no tengo cuerpo, también es verdad

⁵ Alma entendida a la manera escolástica, de modo que los atributos a que se hace mención corresponden a las llamadas (según Aristóteles) virtudes vegetativas del alma.

que no puedo ni andar ni alimentarme. Otro es sentir; pero sin cuerpo no se puede sentir y, además, me ha sucedido anteriormente que he pensado que sentía varias cosas durante el sueño y luego, al despertar, he visto que no las hablabo efectivamente sentido. Otro es pensar y aquí encuentro que el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, existo, esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? (Todo el tiempo que dure mi pensar; pues acaso podría suceder que, cesase por completo de existir.) Ahora no admito nada que no sea necesariamente verdadero; ya no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos estos cuya significación yo desconocía anteriormente. Soy, pues, una cosa verdadera, verdaderamente existente. Mas, ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa. ¿Y qué más? Excitaré mi Imaginación para ver si no soy algo más aun. No soy este conjunto de miembros llamado cuerpo humano; no soy un aire delicado y penetrante repartido por todos los miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor; no soy nada de todo eso que puedo fingir e imaginar, ya que he supuesto que todo eso no es nada y que,

SOY, EXISTO,
AL MENOS
MIENTRAS
PIENSO.

COMO NO
ADMITO NADA
QUE NO
SEA ABSO-
LUTAMENTE
VERDADERO,
YO NO SOY
SINO UNA
COSA QUE
PIENSA.

PUEDO NEGAR
TODA
MI REALIDAD
CORPÓREA,
TODO
LO QUE
CREO O
IMAGINO
SER, NO
OBSTANTE
YO SOY ALGO
EN LA
MEDIDA
QUE DUDO
O NIEGO
LO QUE HE
ENUMERADO
ANTES.

sin alterar esa suposición, hallo que no dejo de estar cierto de que yo soy algo.

Pero acaso acontezca que esas mismas cosas, que supongo que no son, porque me son desconocidas, no son, en efecto, diferentes de mí, a quien conozco. No lo sé; de eso no discuto ahora y sólo puedo dar mi juicio acerca de las cosas que conozco; conozco que existo e indago quién soy yo, qué sé que soy, Y es muy cierto que el conocimiento de mí mismo, tomado precisamente así, no depende de las cosas, la existencia de las cuales aún no me es conocida y, por consiguiente, no depende de ninguna de las que puede fingir en mi Imaginación. Y estos mismos términos, fingir e imaginar, me descubren mi error; pues sería, en efecto, fingir si imaginase que soy alguna cosa, puesto que imaginar no es sino contemplar la figura o la imagen de una cosa corporal; ahora bien, ya sé ciertamente que soy y que, a la vez, puede ocurrir que todas esas Imágenes y, en general, cuanto a la naturaleza del cuerpo se refiere, no sean más que sueños o ficciones. Por lo cual veo claramente que al decir: excitare mi imaginación para conocer más distintamente quién soy, obro con tan poca razón como si dijera; ahora estoy despierto y percibo algo real y

verdadero; pero, como no lo percibo con bastante claridad, voy a dormirme expresamente para que mis sueños me representen eso mismo con mayor verdad y evidencia. Por lo tanto, conozco manifiestamente que nada de lo que puedo comprender por medio de la Imaginación pertenece a ese conocimiento que tengo de mí mismo, y que es necesario recoger el espíritu y apartarlo de ese modo de concebir para que pueda conocer él mismo, muy detenidamente, su propia naturaleza.

¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente. Ciertamente no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza. Mas, ¿por qué no ha de pertenecerle? ¿No soy yo el mismo que ahora duda de casi todo, y sin embargo entiende y concibe ciertas cosas, asegura y afirma que sólo éstas son verdaderas y niega todas las demás, quiere y desea conocer a otras, o quiere ser engañado, imagina muchas cosas a veces, aun a pesar suyo, y siente también otras muchas por medio de los órganos del cuerpo? ¿Hay algo de esto que no sea tan verdadero como es cierto que yo soy y que existo, aun cuando estuviera siempre dormido y aun cuando el que me

SOBRE EL
SER DE SI
MISMO.

EVIDENCIA
DEL YO POR
MEDIO DEL
COGITO.

dio el ser emplease toda su industria en engañarme? ¿Hay alguno de esos atributos que puede distinguirse de mi pensamiento o decirse separado de mí? Pues es tan evidente de suyo que soy yo quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir nada para explicarlo. Y también tengo ciertamente el poder de imaginar, pues, aun cuando puede suceder (como antes supuse) que las cosas que yo imagino no sean verdaderas, sin embargo, el poder de imaginar no deja de estar realmente en mí y formar parte de mi pensamiento. Por último, soy el mismo que siente, es decir, que percibe ciertas cosas por medio de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pero se me dirá que esas apariencias son falsas y que estoy durmiendo. Bien, sea así. Sin embargo, por lo menos es cierto que me parece que veo luz, que oigo ruido y que siento calor; esto no puede ser falso, y esto es, propiamente, lo que en mí se llama sentir, y esto precisamente es pensar. Por donde empiezo a conocer quién soy con alguna mayor claridad y distinción que antes.

SENTIR Y
PENSAR

Pero, sin embargo, aún me parece que no puedo por menos de creer que las cosas corporales cuyas imágenes se forman por el pensamiento y

que caen bajo los sentidos, y que los sentidos mismos examinan, son conocidas mucho más distintamente que esta parte, no sé cuál, de mí mismo, que no cae bajo la imaginación; aunque efectivamente, es bien extraño decir que conozco y comprendo más distintamente unas cosas, cuya existencia me parece dudosa y que no son desconocidas y no me pertenecen, que aquellas otras de cuya verdad estoy persuadido y no son conocidas y pertenecen a mi propia naturaleza, en una palabra, a mí mismo. Pero ya veo bien lo que es; mi espíritu es un vagabundo que gusta de extraviarse y no puede aun tolerar al quedar mantenido en los justos límites de la verdad. Démosle, pues, por otra vez rienda suelta y, dejándole en libertad, permitámosle que considere los objetos que le aparecen fuera, para que, retirándose luego despacio y a punto esa libertad, y deteniéndolo a considerar su ser y las cosas que en sí mismo encuentra, se deje después conducir y dirigir con más facilidad.

Consideremos, pues, ahora las cosas que vulgarmente se tienen por las más fáciles de conocer y pasar también por ser las más distintamente conocidas, a saber, los cuerpos que tocamos y vemos; no ciertamente los cuerpos en general,

pues las nociones generales son, por lo común, un poco confusas, sino un cuerpo particular.

EJEMPLO
DEL TROZO
DE CERA

Tenemos, por ejemplo, este pedazo de cera: acaba de salir de la colmena; no ha perdido aun la dulzura de la miel que contenía; conserva algo del olor de las flores, de que ha sido hecho; su color; su figura, su tamaño son aparentes; es duro, frío, manejable, y si se le golpea, producirá un sonido. En fin, en él se encuentra todo lo que puede dar a conocer distintamente un cuerpo. Mas he aquí que se exhala, el olor se evapora, el color cambia, la figura se pierde, el tamaño aumenta, se hace líquido, se calienta, apenas si puede ya manejarse y, si lo golpeo, ya no dará sonido alguno. ¿Sigue siendo la misma después de tales cambios? Hay que confesar que sigue siendo la misma; nadie lo duda, nadie juzga de distinto modo. ¿Qué es, pues, lo que en este trozo de cera se conocía con tanta distinción? Ciertamente no puede ser nada de lo que he notado por medio de los sentidos, puesto que todas las cosas percibidas por el gusto, el olfato, la vista, el tacto y el oído han cambiado y, sin embargo, la misma cera permanece. Acaso sea lo que ahora pienso, a saber: que esa cera no era ni la dulzura de la miel, ni el agradable olor de las flores, ni la blancura, ni la figura, ni el

sonido, sino sólo un cuerpo que poco antes me parecía sensible bajo esas formas y ahora se hace sentir bajo otras. Pero ¿qué es, hablando con precisión, lo que yo imagino cuando lo concibo de esta suerte? Considerémosle atentamente, y separando todas las cosas que no pertenecen a la cera, veamos lo que queda. No queda ciertamente más que algo extenso, flexible y mudable. Ahora bien: ¿qué es eso de flexible y mudable? ¿No será que imagino que esta cosa, si es redonda, puede tornarse cuadrada y pasar del cuadrado a una figura triangular? No por cierto; no es eso, puesto que la concibo capaz de recibir una Infinidad de cambios semejantes y, sin embargo, no podría yo correr esta infinidad con mi imaginación; por consiguiente, la concepción que tengo de la cera no se realiza por la facultad de imaginar. Y ¿qué es esa extensión? ¿No es también desconocida? Se hace mayor cuando se derrite la cera, mayor aun cuando hierve y mayor todavía cuando el calor aumenta; y no concebiría yo claramente, conforme a la verdad, lo que es la cera si no pensara que aun este mismo pedazo que estamos considerando es capaz de recibir más variedades de extensión que todas las que haya yo nunca imaginado. Hay, pues, que convenir en que no

DISTINCIÓN
ENTRE EN-
TENDIMIENTO
E IMAGI-
NACIÓN.

puedo, por medio de la imaginación, ni siquiera comprender lo que sea este pedazo de cera y que sólo mi entendimiento lo comprende. Digo este trozo de cera en particular, pues, en cuanto a la cera en general, ello es aun más evidente. Pero ¿qué es ese pedazo de cera que sólo el entendimiento o el espíritu puede comprender? Es ciertamente el mismo que veo, toco, imagino; es el mismo que siempre he creído que era el principio. Y lo que aquí hay que notar bien es que su percepción no es una visión, ni un tacto, ni una imaginación y no lo ha sido nunca, aunque antes lo pareciera, sino sólo una inspección del espíritu, la cual puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o clara y distinta, como lo es ahora, según que mi atención se dirija más o menos a las cosas que están en ella y la componen.

REARGU-
MENTO

Sin embargo, no podré extrañarme demasiado, si considero cuán débil es mi espíritu y cuán propenso a caer insensiblemente en el error. Pues aun cuando en silencio considero todo eso en mí mismo, sin embargo, detienenme las palabras y casi me causan decepción los términos del lenguaje ordinario; decimos, en efecto, que vemos la misma cera si está presente, y no decimos que juzgamos que es la misma por tener el mismo

color y la misma figura: de donde casi voy a parar a la conclusión de que la cera se conoce por visión de los ojos y no por sola la inspección del espíritu. Pero la casualidad hace que mire por la ventana a unos hombres que pasan por la calle, a cuya vista no dejo de exclamar que veo a unos hombres, como asimismo digo que veo la cera; y sin embargo, ¿qué es lo que veo desde la ventana? Sombreros y capas que muy bien podrían ocultar unas máquinas artificiales, movidas por resortes. Pero juzgo que son hombres y así comprendo, por sólo el poder de juzgar, que reside en mi espíritu, lo que creía ver con mis ojos.

Un hombre que trata de levantar su conocimiento por encima del vulgo debe avergonzarse de sacar motivos de duda de las maneras de hablar inventadas por el vulgo; prefiere seguir adelante y considerar si, cuando percibí primero la cera y creía conocerla por medio de los sentidos externos o al menos por el sentido común, que así lo llaman, es decir, por la facultad imaginativa, concebía lo que era con más evidencia y perfección que ahora, después de haber examinado cuidadosamente lo que es y el modo como puede ser conocida. Ciertamente fuera ridículo poner esto en duda. Pues ¿qué había en aquella

CONTRA-
ARGUMENTO
AL REARGU-
MENTO.

primera percepción que fuese distinto? ¿Qué había que no pudiera percibir de igual suerte el sentido de cualquier animal? Pero cuando distingo la cera por un lado y sus formas exteriores por otro y, como si le hubiese quitado su ropaje, la considero desnuda, es cierto que, aunque pueda haber aun algún error en mi juicio, no puedo, sin embargo, concebirla de esa suerte sin un espíritu humano.

EL ANÁLISIS
DEL TROZO
DE CERA LO
LLEVA EN
DEFINITIVA
A TOMAR
CONCIENCIA
Y CONOCER
CLARA Y
DISTINTA-
MENTE SU
PROPIO YO.

Pero, en fin, ¿qué diré de ese espíritu, esto es, de mi mismo, puesto que hasta aquí no veo en mi nada más que espíritu? ¡Pues qué! Yo que parezco concebir con tanta claridad y distinción este trozo de cera, ¿no me conozco a mí mismo, no sólo con más verdad y certeza, sino con mayor distinción y claridad? Pues si juzgo que la cera es o existe, porque la veo, es cierto que con mucha más evidencia se sigue que yo soy o que yo mismo existo, puesto que la veo; pues puede suceder que lo que veo no sea efectivamente cera, y puede suceder también que ni siquiera tenga ojos para ver cosa alguna; pero no puede suceder que cuando veo o cuando pienso que veo —no distingo entre ambas cosas— no sea yo, que tal pienso, alguna cosa. Asimismo, si juzgo que existe la cera porque la toco, se seguirá también,

igualmente, que yo soy; y si lo juzgo porque mi Imaginación o alguna otra cosa me lo persuade, siempre sacaré la misma conclusión. Y lo que aquí he notado de la cera puede aplicarse a todas las demás cosas exteriores a mi y que están fuera de mi. Y, además, si la noción o percepción de la cera me ha parecido más clara y distinta, después de que, no sólo la vista o el tacto, sino otras muchas causas me la han puesto más de manifiesto, ¿con cuánta mayor evidencia, distinción y claridad habrá que confesar que me conozco ahora, puesto que todas las razones que sirven para conocer y concebir la naturaleza de la cera o de cualquier otro cuerpo prueban mucho mejor la naturaleza de mi propio espíritu? ¡Y hay tantas otras cosas en el espíritu mismo que pueden contribuir a esclarecer su naturaleza, que las que dependen del cuerpo, como éstas, casi no merecen ser tomadas en consideración!

REFLEXIÓN

Pero, en fin, heme aquí insensiblemente en el punto a que quería llegar; pues ya que es cosa para mí manifiesta ahora que los cuerpos no son propiamente conocidos por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por el entendimiento solo, y que no son conocidos porque los vemos y los tocamos, sino porque los entendemos o com-

CONCLUSIÓN

prendemos por el pensamiento, veo claramente que nada hay que me sea más fácil de conocer que mi propio espíritu. Pero como es difícil deshacerse pronto de una opinión a la que estamos desde hace mucho tiempo habituados, bueno será que me detenga un poco aquí para que la extensión de mi meditación imprima más profundamente en mi memoria este nuevo conocimiento.

COMENTARIO A LA SEGUNDA MEDITACIÓN

PIENSO, LUEGO SOY

En efecto, si duda de todo, al menos es cierto que duda, es decir, que piensa. Y si piensa, existe en tanto ser pensante. Es el famoso “pienso, luego soy”, que da a Descartes no sólo una primera verdad indudable, sino también el punto de arranque de toda su filosofía. Pero ¿es tal proposición realmente verdadera y absolutamente indudable? Evidentemente lo es. Cuando quiero dudar de la verdad de semejante proposición, lo único que consigo es confirmar su verdad, pues si dudo, pienso, y no puedo pensar sin ser. Aun el genio maligno, por más poderoso que fuera, no podría engañarme en este punto, ya que para que pueda engañarme tengo que existir. El podrá engañarme y hacerme creer que es real lo que veo, cuando en verdad se trata de una mera ilusión. Pero engañado o en la verdad, yo existo como ser pensante, y su poder, por más grande que sea, se estrella frente a esta verdad. O, para decirlo en términos más rigurosos, la duda puede alcanzar el contenido del pensamiento, pero no el pensamiento mismo. Puedo dudar de la existencia de lo que veo, imagino o pienso, pero no puedo dudar que lo estoy pensando y que, para pensarlo, tengo que existir.

OBJECIONES AL COGITO

Este descubrimiento fundamental de Descartes –que marca en verdad el comienzo de la filosofía idealista moderna– ha dado lugar a muchas interpretaciones equivocadas. Unos toman la famosa proposición cogito, ergo sum como la conclusión de un silogismo que tendría como premisa mayor el juicio “todas las cosas que piensan son”. No podía Descartes cometer un error tan elemental, y ante las críticas dirigidas en este sentido, se vio en la necesidad de aclarar que no se trataba de la conclusión de un silogismo, sino de una verdad inmediata, captada por una simple inspección del espíritu.

Otros han observado que no era necesario afirmar el pensamiento para alcanzar la existencia, sino que bastaba cualquier otra actividad. “Camino, luego soy”, o “respiro, luego soy” –se ha dicho– son proposiciones tan ciertas como el famoso cogito de Descartes. ¿Podrán tales proposiciones sustituir realmente al “pienso, luego soy” cartesiano? Recuérdese que se trata de alcanzar la primera verdad, que él ha puesto todo en duda y que no puede dar por supuesto absolutamente nada. Más aun, que considera como falso todo lo dudable. Entre las cosas que puso en duda está su propio cuerpo, pues es posible que el alma imagine tener un cuerpo, pero que realmente no lo tenga. Mas, si no hay seguridad absoluta sobre la existencia del cuerpo, ¿cómo podría afirmarse “camino, luego soy” como primera verdad? ¿Cómo alguien puede caminar si no tiene cuerpo? Y si alguien afirmara que es innegable que está caminando, Descartes muy bien podría

responderle que muchas veces él soñó que caminaba y corría por un prado, cuando en realidad estaba metido en la cama.

Si no hay seguridad sobre la existencia del cuerpo, y “no hay indicios ciertos para distinguir el sueño de la vigilia”, no puede afirmarse, con seguridad absoluta, que se camina. El caminar o respirar son cosas que pueden ponerse en duda, No sucede lo mismo con el pensar, pues para dudar, para engañarme o para creer que estoy caminando, debo siempre pensar. No puedo eliminar el pensar sin contradecirme. Y al estar seguro de que pienso, estoy también seguro de que existo en cuanto ser pensante. No que existo como un ser físico, biológico, con cabeza, brazos y piernas, sino que existo al menos como ser que piensa. Sobre la existencia del cuerpo subsiste la duda ya señalada, y para llegar a la demostración de la existencia del cuerpo y demás cosas del mundo exterior, tendrá Descartes que probar primero la existencia de Dios. Poco se entenderá de la filosofía cartesiana si no se recuerda que no podrá admitirse nada que no sea absolutamente cierto e indudable, y que cada paso que da Descartes supone una previa y cuidadosa investigación acerca de su legitimidad.

CUESTIONARIO MODELO

1. ¿Qué sentido tiene la alusión de Arquímedes?
2. Comente y critique la definición de cuerpo dada por Descartes.
3. Enuncie dos atributos del alma y dé su opinión al respecto.
4. Comente el argumento cartesiano en el cual demuestra la evidencia del yo valiéndose del cogito.
5. ¿Qué relación establece entre sentir y pensar?
6. ¿Qué pretende probar con el ejemplo del trozo de cera?
7. Comente la distinción que establece entre entendimiento e imaginación.
8. ¿Cómo entiende Descartes la percepción en el ejemplo del trozo de cera?
9. ¿A qué conclusión lo lleva el análisis del ejemplo del trozo de cera?
10. Comente o critique la teoría cartesiana que sostiene que el entendimiento es la única fuente de conocimiento aceptable.

Capítulo III

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Entendida la filosofía como “el ejercicio del pensamiento en el límite de sus posibilidades críticas teniendo como fin la búsqueda de un saber autofundado y totofundante”, es fácil advertir que los conceptos límites fundamentales con que opera la filosofía nos conducen también hacia áreas fundamentales que, reunidas, conforman el cuerpo de la filosofía, tales como el concepto de ser, que nos conduce a la metafísica, o el concepto de valor, que nos conduce a la axiología, pero una simple reflexión nos indica que tanto el ser como el valor sólo tienen sentido a través de actos específicos por medio de los cuales nuestra conciencia los piensa, los nombra, los comprende, los afirma, los describe; es decir, actos mediante los cuales el ser y el valor se hacen presentes ante el entendimiento humano y son aprehendidos por éste.

Para tales actos la filosofía destina la palabra conocimiento, mediante la cual se designa la relación que se establece entre la conciencia y un objeto cuando la conciencia aprehende su ser (su existencia, sus propiedades, sus relaciones).

Al conocer la conciencia se dirige a lo conocido; el ser de éste se hace presente o manifiesto. Si llamamos sujeto a la conciencia que constata y objeto al ser que consta, es posible definir el conocimiento como la relación de presencia de un objeto ante un sujeto.

Hemos empleado los conceptos relación de presencia a cambio de aprehensión, por estimar que la índole metafísica de este último induce a confusiones en un punto que exige un máximo de claridad. Porque en verdad se trata de una metáfora⁶. En la relación de conocimiento no hay, estrictamente hablando, aprehensión. El objeto, para ser tal, ha de conservar su trascendencia respecto al sujeto que lo conoce. Esto significa que ha de manifestarse como distinto y distante del ser cognoscente, como puesto allí (ob-jectum) ante la conciencia. Esta observación es aplicable incluso a la introspección.

Uno de los problemas tradicionales del conocimiento ha consistido en preguntarse cómo pueden ser aprehendidos los objetos por la conciencia sin dejar de ser objetos, cómo pueden ingresar en ella y conservar al mismo tiempo su trascendencia. Por ejemplo, cómo puede la piedra que percibo hallarse en mi percepción, sin dejar de pertenecer al mundo físico que no es parte mía. Pero en realidad estamos frente a un seudoproblema, lo que es fácilmente comprobable a la luz del análisis. En el conocimiento no hay ingreso a la conciencia; el objeto conocido no está en ella; está ante ella. Con ocasión de la presencia del objeto, la conciencia se transforma, queda determinada de una cierta manera. Percibir, recordar, pensar algo como verdadero es darle a la conciencia una cierta dirección, dejarla determinada de un modo preciso, sin que haya ingreso de cosa alguna en su ser. Al percibir la piedra, aprehendo propiamente su realidad; ésta sigue

⁶ Enmienda propuesta por el profesor Jorge Millas, op. cit.

distinta y distante de la mía, pero la mía queda orientada, determinada, transformada por su presencia, en el sentido que estando ante mí, tengo que atenerme a él para pensar, desear, conjeturar, suponer, resolver y, en general, actuar en alguna forma. Por lo antes expuesto es que se ha preferido definir el conocimiento como una relación de presencia más bien que una aprehensión entre el sujeto y el objeto.

El estudio de esa relación es el tema propio de la gnoseología o teoría del conocimiento. No es por lo tanto de su incumbencia ni el sujeto con sus procesos mentales, como la psicología, ni el objeto con sus cualidades, como las ciencias particulares, sino la relación en que se hallan el sujeto y el objeto cuando éste se presenta o se pone de manifiesto ante aquél.

LOS PROBLEMAS GNOSEOLÓGICOS

a) El problema del conocimiento en sentido lato y en sentido estricto.

El problema del conocimiento en sentido lato se divide en una serie de problemas parciales que no pueden ser reducidos unos a otros ni aproximarse arbitrariamente. Hay una psicología del conocimiento y una lógica del conocimiento, y ambas sólo tienen sentido si en el problema del conocimiento hay realmente algo que sea específicamente psíquico y algo que sea específicamente lógico. En este sentido cabe hablar de un aspecto psicológico y otro lógico del problema del conocimiento.

Detrás de ambos aparece un aspecto metafísico del conocimiento, que es al propio tiempo metalógico y metapsíquico,

aunque está relacionado con ambos. Como más claramente se ve este estrato más hondo del problema, es planteando la cuestión relativa al objeto del conocimiento. Mientras nos atengamos al sentido originario del conocimiento como aprehensión de un ente, no puede ofrecer duda alguna de por qué este estrato de problemas es metafísico.

El problema del conocimiento en sentido estricto en realidad se traduce en numerosos problemas que derivan del análisis que plantea la relación cognoscitiva. ¿En qué consiste la presencia del objeto ante la conciencia? ¿Es ella posible? ¿Cuál es el papel del sujeto y del objeto en esa relación? ¿Es realmente el ser el que se hace patente en la relación del conocimiento?

PROBLEMAS
DEL CONOCI-
MIENTO



- 1.- Naturaleza
- 2.- Posibilidad
- 3.- Origen
- 4.- Formas
- 5.- Criterios de Verdad

ESTRUCTURA DEL CONOCIMIENTO

Como dice el prof. Millas en el tema del Conocimiento.

“Salta a la vista que el sujeto y el objeto son dos elementos esenciales del conocimiento: el conocimiento es de alguien y de algo. Si cualquiera de los dos faltara, no habría conocimiento.

Pero tampoco podría ignorarse la específica relación por la cual el objeto consta y el sujeto constata. La relación cognoscitiva es, pues, un tercer elemento esencial de la estructura”.

En realidad es el factor determinante de ella: cuanto hay de específico en el conocimiento lo hallaremos en esa relación, que ha de ser desde la partida señalada como una relación sui géneris.

Lo propio del conocimiento no es la mera relación sujeto—objeto, que constituye la pura forma de la experiencia humana en general, una forma a la que en cada caso corresponde una materia, una determinación específica. Así la acción y la emoción pueden también ser descritas como relación entre un sujeto y un objeto: si muevo una cosa, si resuelvo hacer o dejar de hacer esto o aquello, si odio o admiro, me encuentro, yo, como sujeto, en relación con algo, como objeto. Mas es evidente que esas relaciones son de naturaleza distinta, aunque no necesariamente dependientes, de la relación cognoscitiva. Percibo un tigre, temo al tigre, huyo del tigre: los tres sucesos pueden ser momentos de un solo proceso real, y aun causalmente solidarios. Pero cada uno de ellos constituye una experiencia sui géneris, en que lo

especifico está dado por el tipo de la relación en que se hallan el sujeto y el objeto.

La percepción corresponde en nuestro ejemplo a la relación de tipo cognoscitivo: en ella el objeto (el tigre) consta, y el sujeto (yo) constata.

Obsérvese además que aquel constar del objeto (hacerse presente) y este constatar del sujeto (tener presente) no son situaciones genéricas, sino específicas del uno y del otro. El conocimiento es siempre una situación concreta en que un sujeto determinado tiene ante sí un objeto también determinado. Esto puede ser algo muy general y abstracto, tan general como los universales hombre y número, pero siempre, en cuanto miembro de la relación cognoscitiva, es un objeto determinado, porque es él y no otro el que está puesto en esa relación.

La observación es importante, pues ella muestra que ni el sujeto ni el objeto tienen propiedades absolutas que los hagan tales: lo son relativamente el uno con respecto al otro en el seno de una concreta relación de conocimiento. Muestra también que el nexo entre el sujeto y el objeto es codeterminativo y funcional.

La constatación del objeto determina al sujeto, poniendo ante él un horizonte inmodificable de realidad y mostrándole que el objeto es de esta cierta manera, y que ha de atenerse a ello en su pensar, decir y actuar posibles. Percepciones, imágenes, recuerdos, pensamientos, vivencias, resoluciones del sujeto, quedan regidos por la ley de manifestación ante el sujeto. Conocido por

éste, lo es en cuanto portador de tales o cuales propiedades, como dotado de tal o cual estructura. Se trata, pues, de un nexo de codeterminación.

Ser sujeto implica hallarse determinado de una manera definida por una presencia, por ejemplo, por la ley de la trayectoria elíptica del planeta cuyo conocimiento he venido observando.

A su vez, ser objeto significa hacerse patente de una cierta manera, con una forma, bajo una relación, con unas propiedades que le dan, precisamente, el carácter de objeto tal o cual.

Por otra parte, el nexo es funcional, en el sentido de que el sujeto y el objeto son tales únicamente en sentido cognoscitivo, es decir, con respecto a la función que desempeñan dentro de la correspondiente relación. Por tanto, no forman parte de sus respectivas calidades, las relaciones o situaciones en que uno y otro puedan hallarse cuando no están cognoscitivamente vinculados. Esto equivale a decir que el sujeto tiene una realidad que excede a sus determinaciones como cognoscente, y que el objeto es siempre concebible como más vasto y rico que sus determinaciones en cuanto conocido. Y equivale a decir, también, que uno y otro pueden entrar en otras relaciones que las estrictamente cognoscitivas. En efecto, el sujeto es también apetente y activo. No sólo percibe y piensa el mundo; también sufre, desea, espera, decide, opera.

El objeto, por su parte, no se agota (como explica Nicolai Hartmann) como tal dentro de la relación: algo de él se oculta siempre como desconocido o no conocido todavía. Además pue-

de ser objeto en otro sentido que el cognoscitivo: ser, por ejemplo, objeto de deseo, de temor, de esperanza, de agresión, de apropiación, de trabajo.

Ambos términos deben ser funcionalmente interpretados, por lo tanto, cuando se trate de los problemas del conocimiento. La estructura del conocimiento no se halla suficientemente descrita mediante los tres elementos hasta ahora considerados: el sujeto, el objeto y la relación cognoscitiva. Las propias observaciones hechas a propósito de ellos sugieren la necesidad de reconocer un cuarto ingrediente en esta estructura.

En efecto, la relación de que hemos hablado consiste en la constatación que hace el sujeto del objeto, o en el constar de éste en la conciencia. En virtud de dicho constatar, tanto el sujeto como el objeto quedan determinados, cada uno en el particular sentido que explicamos. Cabe preguntarse, sin embargo, ¿en qué consiste esa recíproca determinación de uno y otro? No haremos la misma pregunta respecto a los otros conceptos de que nos hemos servido para describir esta estructura —los conceptos de presencia o constancia del objeto y constatación del sujeto—, porque se trata de nociones límites que dan cuenta, cada cual desde distinto punto de vista Intuitivo, de la experiencia, a lo que los filósofos se refieren desde Brentano con el nombre de intencionalidad de la conciencia, y que nosotros habremos de explicar más adelante.

Si, en cambio, parece necesario que en la estructura que estudiamos la determinación que en virtud de la relación cognosciti-

va afecta tanto al sujeto como al objeto, quede más claramente precisada. Es esta pregunta la que nos lleva a conocer un cuarto elemento de la estructura de la relación cognoscitiva.

Dicho elemento es la representación del objeto en el sujeto.

El objeto ingresa en la relación cognoscitiva en cuanto se exhibe o hace presente al sujeto. Pero no se trata de una presencia indefinida, de un simple y vago “estar frente” al sujeto. En realidad el objeto se hace presente por un modo de comportamiento, por más propiedades, que lo identifican como objeto tal o cual y a la par permiten distinguirlo de otros objetos. A través de estas propiedades el objeto queda determinado, pero a través de ellas queda también determinado el sujeto. Y la determinación que en él ocurre es la representación.

Para algunos filósofos, la relación que así se establece entre el objeto y el sujeto se presenta como una “transferencia” de las propiedades de aquél a éste. Pero el concepto de transferencia es inadmisibles. Carece de todo sentido describir o explicar el conocimiento como un transferir o pasar propiedades de la cosa conocida a la conciencia o a algo que surja de ella.

Si yo percibo una cosa roja, la propiedad “rojo” no se transfiere a mí ni pertenece a nada que haya en mi conciencia. Es propiedad del objeto, reside en él. Es verdad que la conciencia puede demostrar que ciertas cualidades llamadas secundarias (como el color, el olor, el sabor, el sonido) son afecciones de la conciencia con ocasión de estados físicos del objeto (por ejemplo, radiaciones lumínicas, ondas de aire, emanación de partículas,

etc.). Pero eso no hace que el sujeto adquiriera color ni que haya transferencia de propiedades. Si el color no está en el objeto, no puede desplazarse de éste al sujeto; y en este caso, tampoco se transfieren a él, como propiedades suyas, las vibraciones, radiaciones, etc., que están en el objeto. La verdad es que, en todo caso, las cualidades secundarias, aunque sean modos de afección de la conciencia, son parte del objeto en cuanto conocido, definen su presencia, no la del sujeto. Es el azúcar lo dulce. no mi conciencia que la percibe, ni la percepción que surge en ella.

Estos mismos filósofos usan el término imagen para designar lo que aquí llamamos representación. Y explican que las propiedades del objeto se transfieren a la imagen. Pero fuera de la objeción que hemos hecho a esta doctrina de la transferencia, tenemos que prescindir también de este nombre. Imagen es un término que induce a confusiones, tratándose de la descripción del conocimiento. Original y generalmente ha servido para designar el contenido de la percepción visual o el eco o impronta de ésta retenido y reproducido por la memoria. Por extensión, se aplica, aunque no sin discusión, a la reproducción evocativa de otras sensaciones, como el decir “imagen motora”, “imagen auditiva”, “imagen olfativa”, etc. En todo caso, sea que tomemos el término en el sentido estricto o en el lato, su empleo propio está en el campo de la percepción.

Tratándose del conocimiento, es legítimo decir que en muchos casos éste consiste en la formación de imágenes: buena parte, en efecto, de nuestro conocimiento de los objetos del mundo físico

está constituida por ellas. El conocimiento que tenemos del mar, por ejemplo, es, en uno de sus aspectos un repertorio de imágenes visuales (color, extensión, movimiento), auditivas (ruido de las olas), gustativas (sabor salino), etc. Pero es indudable que otra buena porción —en verdad la más compleja e importante— del conocimiento no está formada de tales imágenes. Sabemos, por ejemplo, que la temperatura solar es de 6.000 grados centígrados. ¿Podemos decir que este saber consiste en una imagen? ¿Y qué decir del conocimiento expresado por la relación raíz de $9=3$, o por una proposición más compleja, como el enunciado de la ley newtoniana de gravitación?

Vamos, pues, a prescindir de términos tan inapropiados, sirviéndonos en su lugar del vocablo representación, para designar el contenido del conocimiento, esto es, el elemento a través del cual el objeto se hace patente o exhibe ante el sujeto. Con el uso de este término afianzamos no sólo la idea de que en la relación cognoscitiva no hay “transferencia” de propiedades del objeto al sujeto, sino la de que tampoco hay “reproducción” o “imitación” del objeto en sentido estricto.

El significado que adscribiremos al término “representación” será explicado más adelante. Digamos, por ahora, sólo que intentamos incluir en él no sólo la imagen, en los casos en que este término se aplica, sino todo otro posible contenido del conocimiento, aquél, precisamente, que no puede traducirse en imágenes.

LA INTENCIONALIDAD DE LA CONCIENCIA

El vocablo intención (intentio) expresa la acción y el efecto de tender –téndere– hacia algo. La intención es entonces el acto del entendimiento dirigido al conocimiento de un objeto. Pero en este acto pueden distinguirse varios elementos por parte del objeto, lo que hace que el significado de intención resulte algo ambiguo. Es necesario que hagamos algunas precisiones.

Franz Brentano, de quien fuera discípulo Husserl durante un tiempo, recogió la significación escolástica de intentio que indica el concepto en cuanto éste se refiere a alguna cosa diversa de sí y está en lugar de ella, para elaborar su tesis fundamental sobre el carácter intencional de la conciencia, en su *Psicología II* escribe: “Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad) o la objetividad inmanente. La inexistencia o “existencia en algo”, es, pues, para Brentano, siguiendo la terminología escolástica, un “estar objetivamente en algo”, donde “objetivamente” ha de entenderse en el sentido de objeto como contenido de un acto de representación.

Para Husserl la intencionalidad no cae dentro del ámbito de la conciencia, porque la conciencia no es una cosa naturalmente diversa de las otras cosas, sino que es un trascender efectivo hacia el objeto, trascender que constituye una relación fundada

en el objeto mismo. Y, por su parte, el objeto, al cual la intencionalidad se dirige, no es un contenido de conciencia que permanezca inmanente a la conciencia misma en su misma existencia: no es un objeto mental, sino propiamente un objeto trascendente, que se presenta como tal en el hecho de su misma relación con la conciencia. La eliminación del supuesto naturalista y psicologista, para el cual la conciencia de una sustancia o una cosa y su objeto otra sustancia u otra cosa, supuesto en virtud del cual todo acto de la conciencia caería en la misma conciencia y no constituiría una auténtica relación con el objeto, le permite a Husserl ver la sustancialidad de la conciencia justamente en la trascendencia, esto es, en su relación intencional, con el objeto trascendente.

A su vez, el objeto trascendente, no siendo ya una mera idea o representación que pertenezca esencialmente a la corriente de la conciencia, está presente en los diversos fenómenos de esta corriente, precisamente en su realidad y, por decirlo así, en persona. Se anuncia a través de los fenómenos de la percepción y se da en ellos como el ideal que el curso de la experiencia tiende a realizar, pero cuya existencia consiste precisamente en ser el ideal de estas percepciones mudables. “La cosa espacial –afirma Husserl– no es más que la unidad intencional, la cual, en principio, no puede ser unidad de otro modo que como unidad de los fenómenos de este género. Si nuestra percepción no puede llegar a las cosas mismas si no es por medio de graduales aproximaciones a través de las siempre mudables y parciales percepcio-

nes, esto no depende de un capricho de la cosa ni de una estructura humana contingente. Forma parte de la esencia de la misma cosa espacial que un ser de esta estructura no puede ser dado si no es mediante graduales aproximaciones de aquel género. Por otra parte, los fenómenos subjetivos en que lo cosa se manifiesta y se presenta son siempre inadecuados, parciales y mudables. El objeto no está nunca continuamente presente a la conciencia actual. Pero está continuamente presente a la conciencia potencial, como objeto de una experiencia actual posible. De ahí nace el carácter en sí del objeto: expresa la posibilidad de la conciencia de volver sobre el mismo objeto y se identifica. Esta posibilidad tiene sus raíces en los horizontes posibles de la conciencia actual, la cual está siempre rodeada por un halo de inactualidad, pronta a pasar a la actualidad. Pero en cuanto ligada a esta simple posibilidad, la existencia de la cosa no es nunca necesaria, sino siempre contingente. Husserl afirma que todo lo que de la cosa es dado en persona puede también no ser; y reconoce el carácter dudoso de la percepción trascendente⁷.

⁷ Conceptos extraídos y condensados de los planteamientos hechos por Husserl en su obra "Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica". Editorial Fondo de Cultura Económica. Trad. de José Gaos, 2ª edición en español, 1962.

*NOTAS EN TORNO AL CONCEPTO DE
"INTENCIONALIDAD DE LA CONCIENCIA"*

La trascendencia del objeto, su realidad distante y distinta de la realidad del sujeto que la conoce, es uno de los caracteres esenciales de la relación cognoscitiva. El objeto, hemos señalado, se muestra, consta ante el sujeto, pero no está en él, ni siquiera en el sentido de que, como pretenden algunas doctrinas, le transfiera ciertas propiedades. Esto nos llevó a preguntarnos en qué consistía el contacto de la conciencia con lo que ella conoce. La respuesta la encontramos en el concepto de intencionalidad.

Tradicionalmente se ha descrito la conciencia según imágenes pertenecientes al mundo espacial, y originadas sobre todo, en una representación biológica y pragmáticamente dominante: la relación de posición entre nuestro cuerpo y las demás cosas. Sentimos a nuestro cuerpo como cosa propia y como cosa propia lo movemos entre las cosas del mundo exterior; aquél nos parece nuestro, éstas en cambio, ajenas. Entre ambos hay un límite fijo e inequívoco: nuestra piel, frontera de un más acá y un más allá.

A esta contraposición física corresponde la contraposición psicológica entre el yo y el no-yo; el yo es mi conciencia, el tejido de mis percepciones, emociones, recuerdos, que me son directamente conocidos y que nadie, fuera de mí, puede conocer en realidad; el no-yo, en cambio, es lo que veo frente a mi, co-

mo algo separado, como el paisaje ribereño de este flujo psíquico personal.

El límite entre uno y otro no es, quizás, tan preciso como el de mi cuerpo y los demás cuerpos, toda vez que el no-yo se me revela como imagen dentro de mí, y toda comunicación con él supone una perturbación a cambio de mis contenidos de conciencia. Así y todo, yo puedo precisarlo un poco, y hasta hacerlo algo rígido, interrumpiendo al máximo mis comunicaciones sensoriales con el mundo físico. Cierro los ojos, inmovilizo mi cuerpo, tapo mis oídos, dejo de oler, me privo de toda sensación gustativa, procuro, incluso, eliminar todo contacto táctil y térmico de mi piel con el ambiente. Consigo así eliminar toda percepción (no todas realmente, pero sí la casi totalidad de ellas) y quedarme con sólo mis recuerdos, imágenes, ideas, emociones, es decir, con la pura materia psíquica de mi conciencia, y de espaldas al mundo circundante.

Puedo hablar entonces de un interior psíquico y de un exterior físico, del mundo dentro de mí y del mundo fuera de mí.

La imagen espacial de esta relación con mi mundo se impone así fácilmente y la manera más cómoda de describir la situación parece ser la que utilizo para referirme a las cosas. Y así como puedo hablar de mi cuarto y del mundo exterior a él, y de las cosas que hay dentro de mi cuarto y de las que están más allá de sus paredes, hablo también del interior de mi conciencia con sus recuerdos, percepciones, emociones, proyectos, y del mundo

exterior que las rodea lleno también de cosas. paisajes, personas, mar, cielo, astros y cuántas cosas más.

Tal es el modo como el sentido común y a veces como también la filosofía conciben la relación de la conciencia con su mundo. Se hace de la conciencia un ámbito cerrado, metido, como una esfera dentro de otra, en el ámbito del mundo espacial.

Esta visión corresponde a un aspecto bastante importante de las relaciones de nuestra psique con la naturaleza física. y social que nos rodea; no cabe duda que psicológicamente hay un adentro y un afuera de nuestro yo en lo tocante a nuestra vida como actividad y a nuestra conciencia como sensibilidad. Nuestra acción, en efecto, irradia de nosotros como desde un centro hacia afuera; somos el núcleo desde donde se proyecta, se desea, se resuelve, se embiste, se busca, se apropia. Nuestra sensibilidad, por otra parte, recibe y resume estímulos: parece haber un ataque centrípeto de incentivos sobre ella; y las fuentes del estímulo no se confunden con nosotros, no nos sentimos; ni siquiera sentimos, aunque compadezcamos el dolor que agobia a nuestro prójimo. Si nos sentimos, en cambio, acá en esta zona de nuestro cuerpo, y más profundamente aun en el continuo solidario de nuestra unidad psíquica.

Se justifica así la descripción topográfica de las relaciones entre conciencia y mundo, según la imagen de un ámbito cerrado con un ámbito exterior conexo.

Mas la descripción topográfica resulta del todo inapropiada cuando se trata de otros aspectos de la relación conciencia-mundo; uno de ellos es, precisamente, el del conocimiento.

En la experiencia del conocimiento el yo no está ensimismado, sino extraproyectado: se sitúa allí en la cosa conocida; y el mundo externo aparece como inmanentizado, como si de alguna manera se hubiese instalado aquí, en mi conciencia. Y todo esto, sin que la cosa haya dejado de ser objeto (cosa opuesta y trascendente) y sin que el sujeto haya perdido su estabilidad central e íntima solidaridad consigo mismo.

Esta es la situación que algunos pensadores han considerado la paradoja y misterio insolubles del conocimiento.

Husserl, siguiendo en esto algunos atisbos de Brentano, es el primero en descubrir que la paradoja se resuelve y el misterio se extingue cuando, ateniéndonos con más cuidado al modo de ser de la conciencia, se sustituye la descripción puramente topográfica de ella por una que podemos llamar funcional, más sutil y compleja tal vez, pero más adecuada para entender la espinosa complejidad del conocimiento.

La descripción topográfica del conocimiento se caracteriza por dos rasgos: a) fundarse en una imagen espacial, que da sentido a los conceptos del mundo exterior y mundo interno y que asimila la relación entre la conciencia y sus funciones a la de un ámbito cerrado y las cosas que contiene. b) Tener un carácter predominantemente estático, que obliga a transformar casi todos los problemas de descripción espiritual en cuestiones relativas al

“estar” de “algo” en algún “lugar”, con relativa prescindencia de las ideas de función, de relación dinámica, de acción recíproca, y que obliga también a dar preeminencia a las ideas de “parte” y “elemento” por sobre la de “totalidad” y “organización”.

La descripción funcional se caracteriza por los rasgos precisamente opuestos. En efecto, intenta eliminar, por una parte, toda imagen espacial por razones derivadas de nuestra natural propensión a auxiliarnos de la idea de espacio, resulta inevitable liberarse de las limitaciones que ella impone a nuestro pensamiento.

Intenta, además, sustituir la visión estática por otra dinámica, en que las cuestiones del “lugar” y de las “partes” tienden a desaparecer, para convertirse en problemas relativos a las funciones y a las relaciones de organización e integración entre ellas.

La idea básica de esta nueva manera de describir y comprender las relaciones de la conciencia y su mundo es la de acto intencional e in-existencia intencional, extraída por Brentano del arsenal conceptual de la Edad Media escolástica y convertida por Husserl en el imprescindible instrumento de análisis de la moderna teoría de la conciencia.

Los escolásticos habían observado que nuestra conciencia está llena de contenidos (imágenes, preceptos, efectos, etc.), cuyo estar en la conciencia no es un estar estático e inoperante –al modo del estar una silla inmóvil en un cuarto, cercada por cuatro paredes–, sino un estar referido a, es decir, una manera tal de hallarse en ella, que el hallarse en ella consiste en referirse a

mencionar desde ella objetos trascendentes, a un dominio de extraproyección.

El carácter intencional de la conciencia consiste en su extraproyección mediante experiencias referenciales que ponen siempre ante ella determinadas objetividades. Es decir, que ante la conciencia hay siempre algo que se da como término de una dirección referencial: en la percepción hay siempre la referencia a lo percibido; en el recuerdo, a lo recordado; en la imagen, a lo imaginado; en el deseo, al objeto deseado; en la valoración, a algo valorado; etc. La conciencia, podemos decir, es intencional en cuanto a cada vivencia corresponde, como parte suya, la ponencia de un objeto de referencia.

Esta ponencia del objeto no implica, es claro, la realidad del mismo: su objetividad sólo consiste en ofrecerse algo como polo de referencia intencional, en ser objeto intencional. Por eso, y en este sentido funcional, no hay diferencia entre la percepción y la alucinación, pues uno y otro acto tienen polo intencional, ponen a la vista el objeto referido. Tampoco en este sentido hay diferencia entre la percepción de una cosa real —una piedra, por ejemplo— y la imaginación de algo fantástico, como el caballo Pegaso. En ambos casos el acto intencional supone un polo de intencionalidad: la piedra real, en un caso; la irrealidad de Pegaso, en el otro.

La diferencia, no obstante, es decisiva, y revela un aspecto importantísimo de la teoría de la conciencia Intencional. Pues si es verdad que tanto la percepción de lo real como la representación de lo fantástico consisten en la referencia intencional a algo objetiva-

mente puesto, no lo es menos que el acto referencial y su polo intencional tienen una modalidad específica en cada caso: es diferente el modo cómo la conciencia se dirige a lo que se da como realmente percibido y a lo que se da como objeto de la fantasía; el modo de la objetividad de aquel es también diferente al modo de la objetividad de éste.

Todo esto conduce a una consecuencia decisiva para el modo de concebir la relación conciencia-mundo (sujeto-objeto). Pues si, en efecto, la conciencia es un tejido de vivencias intencionales, ya no podemos representarla como un espacio cerrado lleno de contenidas. A la imagen topográfica sucederá la imagen funcional; a la concepción estática, la concepción dinámica de la conciencia.

Diremos entonces que la conciencia es un campo abierto. un haz de vivencias con direcciones referenciales y polos intencionales, y con ello pierde su sentido la pregunta respecto a cómo entran los objetos exteriores en el mundo interior de la conciencia. Para que esta pregunta fuera posible sería menester que tuviéramos, como realidades independientes, un espacio cerrado, pero vacío –mi conciencia–, y un mundo lleno de cosas fuera de la conciencia. Pero sucede que un tal ámbito consciente vacío no es ya conciencia, puesto que es esencial a la conciencia la vivencia referencial a objetos, la ponencia de un mundo señalado como mundo en vivencias intencionales; ni es tampoco posible el pensamiento de un mundo objetivo, sin respecto a una conciencia real o posible que lo menciona como mundo.

Este es el fundamento fenomenológico del principio tan importante hoy en la teoría del conocimiento: la correlatividad de las nociones de objeto y sujeto, según la cual no hay sujeto sin objeto ni objeto sin sujeto.

La resistencia que siempre subsiste en nosotros para pensar la conciencia como totalidad funcional de actos intencionales proviene, en primer lugar, como ya lo hemos visto, del predominio que ejerce sobre nosotros la imagen de nuestro cuerpo (y, en especial, de nuestro cráneo), que es topográficamente separable como un interior del resto de las cosas, del mundo circundante de los restantes objetos. Pero proviene también de una ilusión: la ilusión de que, hallándose funcionalmente diferenciados los términos conciencia y mundo en la estructura del acto intencional, pudiéramos también independizarlos y concebirlos siempre como conciencia y mundo fuera de la vivencia intencional de que son términos. No nos damos cuenta entonces de que al operar esa separación destruimos lo único que hace posible que hablemos de conciencia y mundo: la vivencia intencional, “cuya esencia es precisamente la intención, de suerte que en cuanto está presente esta vivencia tiene que haber, según su propia esencia, la referencia intencional a un objeto”⁸.

Por eso, para describir el ensanchamiento o contracción de la conciencia según sus ritmos de atención y desatención o según el curso de su progreso en el camino del conocimiento, no debemos decir que entren o salgan objetos de ella, sino que se constituyen o

⁸ E. Husserl: “Investigaciones Lógicas” (Investigación V, Capítulo II, 11).

extinguen tales y cuales vivencias o actos intencionales, porque sólo en relación con determinadas vivencias concretas podemos hablar de objetos, cosas, mundo. Los términos objeto, cosa, mundo, ser, realidad, percepto, son, en efecto, designaciones de correlatos de determinados actos intencionales.

Heidegger ha explicado esta concepción de la conciencia intencional abierta a la metafísica del hombre: el concepto de Dasein, de existencia humana de su filosofía, es una noción que arranca de la investigación de Husserl respecto a la estructura de la conciencia.

Del hombre, afirma Heidegger, no podemos decir simplemente que es o existe, sino que es un ser-en-el-mundo, es decir, que es en tanto y en cuanto pueda hallarse junto a entes que no son él y que les reconoce como tales. La existencia del hombre es apertura a otras existencias y, particularmente, a la existencia general. Su ser implica conciencia de otro ser y del ser. Siempre hay ante el hombre una presencia. En efecto, nótese la peculiar relación del hombre con el mundo: mientras el animal no es presencia (de sí) ni insta presencia alguna, el hombre, por el contrario, hace surgir la presencia donde quiera que pose su mirada, por su ser mismo. Es en este sentido en el que hemos podido afirmar que la estructura fundamental de la realidad humana es de índole cognoscitiva.

LA REPRESENTACIÓN GNOSEOLÓGICA

La noción de conocimiento como aprehensión (entendida como relación de presencia) de un objeto por un sujeto no implica en modo alguno una total aprehensión, es decir, la presencia no puede ser cabal, por cuanto es imposible que podamos tener ante nosotros un objeto en su totalidad. En efecto, en toda y en cada una de las experiencias cognoscitivas, el objeto se va haciendo presente en Instancias, a la manera de. aspectos, propiedades o notas, que se caracterizan en lo esencial por formar parte de una serie posible de fases o aspectos semejantes. Es, en este sentido, en el que el objeto se muestra y se oculta en la medida en que su aparecerse nos remite a otros aspectos semejantes al mostrado y que es necesario encontrar; esto vale tanto para el conocimiento de los objetos reales, a los que llegamos por la vía de la percepción, como a los objetos ideales, a los que llegamos por la vía de la Intelección.

Pero ejemplifiquemos estos casos. Sin duda que la percepción visual que tengo de esta manzana es presencia de algo, de un objeto, constancia de él. Este constar se traduce en una forma, un cierto color. A través de ellos la manzana se exhibe o muestra ante mí, mas sólo parcialmente. Su sabor, su aroma, su consistencia, su peso, su composición y estructura interna aparecerán en otras percepciones, en nuevos actos cognoscitivos. Se trata entonces de que en esta mi actual percepción visual de la manzana, ésta sólo se presenta en una fase o aspecto suyo, no en su

totalidad. Pero lo mostrado anuncia lo oculto, en virtud precisamente de que estas fases tienen la propiedad de ser miembros de una serie. Así tenemos que la percepción de la redondez, por ejemplo, remite a la serie de todas las percepciones sucesivas, que irán apareciendo al irme acercando o alejando, al tenerla entre mis manos, al hacerla rodar, al palpar su superficie, etc.

De igual modo se presenta el objeto ideal por medio de los conceptos. Por ejemplo, tenemos al número 10. Una propiedad de este número es ocupar un sitio definido en la secuencia natural de los números, es decir, el décimo lugar. Y ocurre que de su ubicación en la secuencia podemos deducir otras propiedades del número 10, por ejemplo, que es mayor que 5, o que es menor que 20, como también que la suma de 5 más 5 da como resultado nuestro número, etc. Todas estas propiedades son, a su vez, miembros de una serie cuya ley forma la unidad del concepto 10, y remite, en definitiva, a su definición y a las leyes de los números naturales.

Es fácil observar, por otra parte, que las determinaciones o aspectos del objeto mediante los cuales se patentiza, sólo son tales en la medida en que una conciencia las constata. Es decir, una manzana sólo es roja en cuanto percibida, un número es mayor o menor que otro sólo en cuanto pensado. Se entiende entonces que lo visto en relación con la unidad del objeto es una propiedad suya; pero que, visto en relación con el sujeto, es una experiencia o contenido de conciencia (de la suya, naturalmente). De manera que el color de la cosa es parte de la cosa misma

y la hace presente; pero el color es también una vivencia consciente y, por lo mismo, contenido de ella.

Podemos llamar también representación a este contenido de conciencia por cuanto, en su función intencional (referencial), muestra a un objeto. Representar significa, en general, dos cosas: mostrar, poner a la vista y ocupar el lugar de alguien (o algo), sustituirlo. La representación, en su alcance cognoscitivo, representa al objeto en ambos sentidos: a) Porque lo hace presente, lo muestra; b) porque, como fase de la totalidad del objeto, lo reemplaza, remitiendo a esa totalidad, anunciándole. Por ejemplo, recibo a través del teléfono la voz de un amigo: esta percepción hace presente, pone ante mí a mi amigo, a través de un aspecto –su voz–, porque a partir de ese dato puede reconstituirlo completamente, es decir, ese dato me remite a la unidad de todas las percepciones posibles y todo el saber que constituyen a don Fulano, mi amigo. Digo, pues, que su voz percibida telefónicamente es una representación de ese objeto (don Fulano, mi amigo).

Concluamos entonces que nuestro conocimiento es siempre una experiencia representativa, en el sentido antes explicado. Hay que insistir eso sí en que la representación se refiere tanto a las imágenes de la percepción como a los conceptos más abstractos. De tal suerte que la proposición que enuncia la primera ley de Kepler: “Los planetas se mueven en órbitas elípticas, y el sol ocupa uno de los focos”, es una representación naturalmente de mucho mayor complejidad que la mera percepción, pero que,

como ella, hace ver un objeto (movimiento planetario) a través de uno de sus aspectos, y remite a la totalidad de que ese aspecto forma parte.

EL OBJETO DEL CONOCIMIENTO

Quizá si de ambos términos, el que presenta mayores problemas desde el punto de vista del conocimiento es el término objeto. Este vocablo tiene una historia variada en filosofía. En general, podemos considerar que la palabra ha apuntado siempre a un sentido asociado a su origen etimológico: “ob-jectum” significa “lo contrapuesto” o “lo puesto allí adelante” y también “lo arrojado allí”; en suma, la situación de algo que está separado, distante, opuesto. Tomado por la filosofía, conserva el significado aludido e indica esencialmente contraposición, distancia, separación de algo con respecto al sujeto o ente de la conciencia, con respecto al yo. Pero esta contraposición de un algo a una conciencia –por lo tanto del objeto al sujeto– puede ser entendida de diversas maneras; a nosotros nos interesan dos: 1) a contraposición metafísica del sujeto–objeto; y 2) la contraposición fenomenológica.

En el primer caso, se trata de la separación y distancia que hay entre el existente humano como conciencia y aquello que existe para él como mundo. Se trata, entonces, de la contraposición de nuestra realidad y de la realidad que está allí, que nos es dada como resistencia a nuestra acción. Objeto, en este sentido metafísico, es una designación genérica de cualquier cosa existente, ya como materia, ya como espíritu.

En la significación segunda, que se remonta a la filosofía escolástica, el objeto es el término, el polo del acto intencional de una conciencia, lo que es mentado por la conciencia como límite o remate de algún acto suyo. Puede tratarse, entonces, tanto del objeto existente o real como del imaginarlo o del ideal. Podemos decir más aún: objeto es el ser, en cualquiera de sus formas, considerado como término del acto intencional. Entonces, todo cuanto sea, en la medida en que se dé en el contenido intencional de un acto de la conciencia, será considerado objeto. Así, por ejemplo, en el acto de conocimiento como la percepción, será lo percibido; en el acto del juicio, lo juzgado; en el deseo, lo deseado, etc. Fenomenológicamente hablando, el concepto de objeto es, así, más amplio que el metafísico.

Algunos autores, como Ferrater Mora, por ejemplo, siguiendo el distingo confuso entre ser y valer, creen posible definir el objeto como “aquello que puede ser o valer”. Nosotros, sin embargo, no creemos posible servirnos de esta concepción del objeto, en cuanto introduce la dudosa dicotomía “ser y valor”. El de valor no es un concepto independiente. Ninguna determinación del pensamiento puede ser sostenida con prescindencia del *concepto* de ser. Nada podemos pensar que no sea determinación de algo en cuanto a su ser. Y es por eso que “ser” y “valer” no pueden emplearse disyuntivamente; ello implicaría que ser y valer son dos categorías que pertenecen al mismo nivel de generalidad descriptiva. La afirmación de que “los valores no son sino que valen”, de Lotze, apoyada por Scheler, es ininteligible.

Si de los valores no pudiera predicarse que son, no podríamos ni siquiera hablar de ellos, y la axiología no tendría objeto. Los valores son en algún sentido, y no queda excluida de su concepción la idea de su ser. En realidad la distinción de ser y valer corresponde a dos formas o modos de referencia intencional. En el primer caso, expresamos el ser sin más, y en el segundo, en una actitud peculiar de la conciencia, lo reconocemos como ser valioso. Determinar en qué consiste esa actitud peculiar de la conciencia es lo que constituye el problema fundamental de la axiología.

En general, y fenomenológicamente, pues, objeto es el ser en cuanto término de cualquier acto intencional. Se puede hablar del objeto como real, espiritual, etc. Con ello se admite que en nuestras vivencias el objeto se constituirá de diversas maneras para nosotros, de tantas como modos haya de referencia intencional de la conciencia. Objeto, en abstracto, es sólo un concepto puramente lógico, y en este sentido puede hacerse una teoría del objeto. En nuestra vivencia el objeto se constituye siempre según la modalidad concreta del acto intencional a que sirve de término.

A la teoría del conocimiento sólo le interesa el objeto como miembro de la estructura relacional sui géneris que es propia de la intencionalidad cognoscitiva. Será, entonces, el análisis fenomenológico de esa estructura relacional lo que nos permitirá determinar qué signifique objeto en sentido gnoseológico, de qué manera se contrapone al sujeto que le es correlativo en esa

relación. No es posible en abstracto decir tal o cual es el objeto en el sentido gnoseológico. Porque el ser sólo es objeto gnoseológico en cuanto miembro de la relación cognoscitiva y con respecto a una función específica dentro de esa relación.

Independientemente de ese análisis, podemos delimitar el sentido de la objetivación gnoseológica, valiéndonos de la fórmula de Husserl, para quien el objeto es “todo sujeto de posibles predicaciones verdaderas o falsas”, es decir, el sujeto de cualquier juicio posible. A este propósito conviene tener presente la distinción propuesta por Pfaender en su “Lógica” respecto al “sujeto” y al “objeto” de un juicio. El “concepto sujeto”, como él dice, no siempre coincide con el “objeto”. Juicios de distinto sujeto pueden referirse a un mismo objeto, como sería el caso de los juicios “El vencedor de Austerlitz murió en Santa Elena” y “El emperador Napoleón murió en Santa Elena”. El objeto mentado es uno y el mismo, pero el “concepto sujeto” se refiere a él por modo diferente en cada caso. Entendida así la noción lógica del sujeto, ella se identifica con el objeto gnoseológico. Para Husserl, como vimos, objeto es todo sujeto de posibles predicaciones verdaderas o falsas. Pero la palabra “sujeto” no se identifica aquí con el “concepto sujeto”, sino con aquello de que se habla en el juicio.

En el sentido análogo, la escolástica, con Duns Scoto, definía el objeto de un saber como la materia o sujeto en cuanto conocidos por ese saber.

No obstante, creemos necesario hacer una distinción entre el sujeto del juicio y el objeto en un sentido gnoseológico. Para la teoría lógica del juicio, el sujeto es aquello que sirve de objeto al pensamiento como término de la estructura determinada sujeto-predicado; es decir, el sujeto es el ser en cuanto determinado por las funciones atributivas del predicado: el soporte lógico de la afirmación de la negación. Pero ese mismo ser puede considerarse, no como miembro de la estructura predicativa de la predicación, sino como miembro de la estructura intencional de la conciencia. Y entonces tenemos el objeto en sentido gnoseológico. En uno y otro caso se trata del mismo “algo”, pero que consideramos diferentemente: en un caso como miembro de la estructura relacional del juicio (sujeto lógico) y en el otro, como miembro de una relación con la conciencia.

Veamos otra advertencia terminológica. El concepto tomado gnoseológicamente tiene, a su vez, doble alcance. A veces decimos objeto en sentido gnoseológico para designar al ente al cual nuestro conocimiento alcanza, limitativamente, sin agotarlo, en el acto cognoscitivo. Pero, por otra parte, la misma palabra objeto designa sólo lo que del ente se conoce, la relación atributiva, que es contenido del acto. Ej.: “El perro es mamífero”, en el sentido 1), el objeto de nuestro conocimiento es el perro, la totalidad del ente mostrado por el juicio, que no aparece exhibido en el juicio. En el sentido 2), objeto es sólo la relación atributiva afirmada por la cópula, es decir, “ser mamífero”. Aquí el objeto de nuestro conocimiento está en esta propiedad y su relación con

el perro. Aquí el concepto es más restricto, porque apunta sólo a lo conocido, lo exhibido.

ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA CORRELACIÓN SUJETO-OBJETO

Partiremos de la siguiente observación de Nicolái Hartmann: “La correlación sujeto-objeto es doble, pero no reversible”. Esta observación es muy importante. Hay relaciones que son reversibles, esto es, se pueden representar como un enlace que fija la situación de los términos en forma tal, que es posible descubrir la estructura desde cualquiera de los términos en forma idéntica. Así, en la relación “hermano”, decimos que A es hermano de B y que B es hermano de A. Lo que sucede es que la estructura es simétrica. Los términos de la relación, en cuanto tales, son idénticos. Pero hay relaciones de estructura más complicadas, relaciones irreversibles, enlaces que fijan la situación relativa de los términos en forma tal que la relación se describe diferentemente según que se parta de un término u otro. Cada uno de los términos es distinto dentro de la relación y como miembro de ella. La estructura de la relación es, aquí, asimétrica: Ej.: la relación padre e hijo.

La relación sujeto-objeto pertenece al tipo irreversible o asimétrico. Los términos sujeto-objeto son diferentes dentro de la estructura relacional. Así como el hijo, siendo tal, no es padre, el objeto, siendo tal, no es ya sujeto. Esto significa que la relación cognoscitiva determina diferentemente al sujeto y al objeto dentro de ella, le señala funciones propias que no son transferibles.

¿Qué papel desempeñan el sujeto y el objeto en el seno de la relación cognoscitiva? Pero esta pregunta implica plantearse el problema de la naturaleza del conocimiento. Nosotros estamos dentro de esta tarea limitados por un objetivo especial: la descripción fenomenológica de la esencia del conocimiento. La tarea de explicar esa relación sólo la pueden resolver la psicología y la metafísica, y no la fenomenología, a la que sólo le importa describir la esencia como posibilidad de aquello que se ha propuesto describir.

La descripción de Hartmann ofrece algunas dudas. El fenómeno fundamental del conocimiento, la esencia de la relación cognoscitiva, consiste en la “aprehensión” del objeto por el sujeto. Dentro de la estructura relacional, la función del sujeto consiste en captar al objeto, y la de éste en ser captado por el sujeto. El conocimiento hay que comprenderlo como una aprehensión. Sin embargo, el término es poco explícito en Hartmann.

Cuando Hartmann habla del fenómeno fundamental de la aprehensión, ¿quiere describirnos una apariencia de aprehensión? Aprehender supone: coger, tomar, hacer ingresar algo dentro del dominio de otra cosa. Por lo tanto, apresamiento o captura mediante alguna forma de tránsito. Hay, pues, la idea de una incorporación de algo al ámbito de otra cosa. Habría, pues, que decir que el conocimiento consiste fenomenológicamente en una extensión de la esfera del sujeto, que, saliéndose de sí, capta al objeto y lo atrae a la subjetividad, al ámbito propio. Fenome-

nológicamente, esto es exacto. Es lo que constituye al conocimiento como vivencia. Cuando conocemos algo, lo que estaba fuera de nuestro ámbito de conciencia ingresa a él. La conciencia se ha enriquecido. Pero, por otra parte, así incorporado a la conciencia, el objeto no ha dejado de ser tal, es decir, ente autónomo, heterogéneo a la conciencia captora. Al mismo tiempo que aprehendido, el objeto tiene que seguir siendo trascendente, porque si no, no habría conocimiento, sino transformación del sujeto, que no implicaría una relación de trascendencia. Sólo tiene sentido decir que conocemos algo en cuanto ese algo es distinto de nosotros. Aparece una dificultad: el término aprehensión es sólo parcialmente adecuado para referir el carácter peculiar de la relación gnoseológica.

Parece más propio describir el modo de relación Sujeto—objeto, esta aprehensión sin desplazamiento, este acercamiento a distancia, como una trascendencia en la inmanencia, como una situación de relación tal, que lo que se muestra en el sujeto es, precisamente, el objeto en cuanto lo trasciende, de manera que se tiene al objeto como algo contrapuesto, separado ontológicamente del sujeto. Es muy exacta en este sentido la observación de Hartmann: “El sujeto no puede captar las propiedades del objeto sino fuera de sí mismo”. Pero el análisis de esta situación no nos parece igualmente exacto o, por lo menos, fenomenológicamente riguroso. Cree Hartmann que, si consideramos la relación, cognoscitiva desde el punto de vista del objeto, esta relación aparece como una transferencia de ciertas propiedades

del objeto al sujeto. Las cosas ocurren como si algo emigrara de la esfera de la objetividad para ingresar en la esfera de la subjetividad. Ejemplo: la simple percepción de una manzana roja. Hay algo que le pertenece a ella, que pasa al sujeto como afección de él. Percibido aquello como afección del sujeto, es también, y al mismo tiempo, propiedad del objeto. Hay en el conocimiento esta transferencia de las propiedades del objeto al sujeto, pero sin que el primero las pierda. Este transferir le da al objeto una función fenomenológica principal en la constitución de la relación gnoseológica. Es gracias a esta transferencia de propiedades que el conocimiento hace que el sujeto se modifique con ocasión del objeto conocido. El sujeto es determinado por las propiedades del objeto.

En la relación de conocimiento el ser del sujeto se halla de un modo particular orientado, condicionado por la presencia del objeto. El sujeto no es idéntico dentro de la relación de conocimiento a la relación fuera de conocimiento. Es un modo de quedar la conciencia a disposición del objeto, ampliada, en cierto sentido, pero limitada también por el objeto, pues pierde su espontaneidad; ya no imagina cualquier cosa, ni tampoco desea cualquier cosa. En cambio, el objeto, siendo el factor determinante, no es fenomenológicamente determinado en forma alguna por el sujeto. (No cabría aquí la concepción kantiana del conocimiento.) Conocer es fundamentalmente dejarse determinar por las cosas, entregarse a ellas, atenerse a ellas. Esta determinación del sujeto por el objeto con ocasión de su conocimiento tiene

dos límites en lo cognoscitivo: el primero está en el objeto mismo, porque en una relación de conocimiento dada (una percepción concreta, una construcción concreta de imagen, un juicio concreto, etc.) no todas las propiedades del objeto son transferidas al sujeto, no todas lo determinan. Hay una amplia región de propiedades que quedan fuera de la relación cognoscitiva. Por otra parte, hay un límite en el hecho de que sólo una parte del sujeto queda determinada por la relación cognoscitiva por el objeto del caso. Lo determinado en la esfera cognoscitiva del sujeto. Pero fuera de la relación cognoscitiva, otras esferas del sujeto pueden ser determinadas: por ejemplo, la voluntad, el desco, etc., en función de lo conocido. Pero esto es una eventualidad. La determinación de la esfera intelectual sí que es necesaria.

TEORÍA DE LA IMAGEN

Retomemos ahora la observación anterior: constituye una característica del conocimiento que el objeto, no obstante hacerse inmanente, sigue siendo objeto; sin salir de la objetividad, ingresa a la subjetividad. Pues bien, es en razón de esta aporía que Hartmann cree indispensable reconocer un tercer elemento en la relación del sujeto y el objeto, una especie de intermediario correctivo entre ambos: la imagen del objeto en el sujeto. Esta imagen tendría por función reproducir las de terminaciones del objeto en el sujeto. Sería una construcción con un contenido idéntico al del objeto. Se trataría de una representación formada por el objeto y en el sujeto, pero que, como representación y

aunque posea sus mismas propiedades, sería diferente del objeto. La imagen “es el objeto no tal cual es él mismo, sino tal como es visto, apresado, aprehendido por nosotros”. Nos hallaríamos ante una verdadera “creación realizada por el conocimiento”⁹ y cuya característica sería reproducir las propiedades del objeto y referirlas a él. Hartmann explica que en este factor se manifiesta el doble tipo de dinamismo de la conciencia en el conocimiento: 1) El aspecto pasivo o receptivo del sujeto, en cuanto ésta, al conocer, no modifica al objeto; y 2) la espontaneidad del sujeto, por otro lado, en cuanto éste ha de reaccionar para poder conocer, ha de modificarse para conocer, modificación que consiste en la construcción de la imagen del objeto al aprehenderlo.

Estos dos modos de participación de la conciencia, la pasividad y la espontaneidad, serían los que corresponderían a los dos aspectos fenomenológicos ya señalados, a saber, la inmanencia y la trascendencia. Por la espontaneidad del sujeto frente a la imagen, que es una creación suya, un enriquecimiento de sus contenidos, el objeto del conocimiento se inmanentiza, entrando a la conciencia. Por otro lado, por la pasividad del sujeto en el dejarse determinar, el objeto es aquello que, aprehendido, representado, trasciende y se opone como algo distinto al sujeto, confiéndole a la imagen sus características de objetividad.

⁹ N. Hartmann: ‘Principes d’une métaphysique de la connaissance’ (III. Secc. Ch. VII, b).

Tal es la teoría de la imagen de Hartmann, destinada a hacer comprensible la trascendencia en la inmanencia. Pero, evidentemente, surgen algunos problemas.

Desde luego, esta distinción afecta a la consistencia del método fenomenológico, y al establecerla, Hartmann ya no está haciendo fenomenología. Es decir, aunque pueda resultar justificable la interpretación del conocimiento en función de imágenes, yo veo una dificultad en llegar a este resultado a través del puro análisis fenomenológico.

Cuando conocemos algo, cuando, por ejemplo, percibimos una cosa por cualquier sentido, o cuando comprendemos una proposición, lo que tenemos a la vista es el objeto. La verdad es que en la experiencia espontánea del conocimiento ni siquiera el sujeto se da como contrapuesto a la conciencia. Nuestra conciencia se halla totalmente ocupada por un contenido, una presencia que ni siquiera es reconocida como presencia o contacto, porque en la espontaneidad del conocimiento esto carece del índice de heterogeneidad que, pudiera separarles de la conciencia que los encierra. Sin embargo, la fenomenología no pretende, en su intento de describir la estructura de la conciencia intencional, atenerse a esta experiencia irreflexiva y espontánea. Basta un esfuerzo reflexivo por el cual la conciencia atiende a la situación cognoscitiva en que se encuentra, para ver lo complejo de esa situación. Allí donde parecía haber sólo el objeto, surge el sujeto que a él se dirige y que es condición de su presencia. Y en esa toma de conciencia, el sujeto no es postulado, sino que apa-

rece como dato presente, aunque para percibirlo sea menester el esfuerzo de ver con claridad la situación cognoscitiva.

Hartmann, anticipándose a la posible objeción de que la imagen no se ve como parte del fenómeno cognoscitivo en la experiencia espontánea del conocimiento, explica que la conciencia que nos ayuda a descubrir la imagen, es reflexiva. De manera que no será el reparo de la reflexividad el que podamos hacerle a Hartmann.

La cuestión surge a partir de aquí. Cuando practicamos la reflexión sobre el conocimiento, entonces, sostiene Hartmann, podemos reconocer la presencia de una imagen diferente del objeto, del sujeto y del acto cognoscitivo. Pero ¿aparece realmente, a la simple inspección fenomenológica, este producto vicario que es la imagen? ¿Vemos con la misma claridad con que vemos surgir al sujeto, esa imagen que es sustituto del objeto en la conciencia?

Así planteada la cuestión fenomenológica y dirigida a establecer si este elemento representativo que es la imagen forma parte de la estructura eidéticamente evidente del acto cognoscitivo, la cuestión no es fácil. Posiblemente la idea de imagen pudiera ser introducida como resultado de la interpretación metafísica y psicológica del conocimiento. Pero la duda es, si ella resulta del análisis fenomenológico mismo. Aparentemente se trata de un resultado fenomenológico para Hartmann, y así parece sugerirlo cuando escribe: “Toda conciencia que conoce llega a distinguir perfectamente bien la representación del objeto representado, sin

que esto le impida considerar la representación como imagen del objeto”¹⁰. Esta dualidad, explica en seguida, forma parte de lo dado: la representación y el objeto son dados como diferentes en el fenómeno.

Para orientar la discusión, conviene establecer qué es imagen para Hartmann. La imagen, nos explica, es una construcción mediante la cual el sujeto reproduce inmanentemente las determinaciones del objeto, y cuyo contenido es idéntico al del objeto¹¹. Se trata, pues, de una construcción que no puede ser el objeto mismo, sino un equivalente suyo, distinto y separado de él. Justo porque el objeto no es realmente inmanentizado es por lo que Hartmann distingue entre el objeto y la representación suya o imagen. Pero entonces no puede decirse que ambas entidades tengan un contenido idéntico; si lo tuvieran, no podrían distinguirse. Además, no se concibe una imagen con propiedad de objeto material y una imagen con propiedad de objeto ideal. Así, para comprender el concepto de “imagen”, tenemos que corregir el lenguaje de Hartmann cuando dice que la imagen tiene idénticas propiedades que el objeto. Evidentemente, la identidad no es propiamente identidad, sino correspondencia. Por eso es que Hartmann mismo se apresura a aclarar: “La semejanza—entre la imagen y el objeto— nunca puede extenderse mas que a determinados rasgos que de algún modo reproducen el original, pero en un material heterogéneo y con medios heterogéneos”. No se

¹⁰ Hartmann, *Op. cit.*, III, 7, b.

¹¹ Hartmann, *Op. cit.*, Vol. 1, ch. y o 7

trata de cosas idénticas, entonces. Hartmann no dice más sobre el asunto. Con los elementos que él nos da, puede fijarse la naturaleza de la imagen: sería una construcción mental cuya estructura corresponderla a las determinaciones del objeto. Todo esto es dato fenomenológico para Hartmann. Pero esto es, justamente, lo que puede objetarse a su doctrina.

Que el conocimiento sea apertura de la conciencia a objetos, es el típico dato fenomenológico, del cual no podemos prescindir en una descripción del conocimiento. La relación sujeto-objeto es un a priori de la estructura cognoscitiva. Pero ¿es la descripción de la referencia a objetos como una reproducción del objeto en imágenes? ¿Se ve en la estructura cognoscitiva la Imagen como condición de todo objeto posible? Tan poco evidente es esto, que la imagen carece de sentido si la tomamos como una construcción mental reproductiva del objeto en el caso de los objetos ideales. La imagen es algo singular, concreto, lo contrario de los objetos ideales; no podría, pues, la imagen reproducir los rasgos del objeto ideal, que es universal, abstracto, atemporal, sin estar así alterando aquello que trata de representar. No hay "imagen" de cosas como justicia, número, placer, verdad, etc. Sólo puede haber singularización fáctica o ejemplificación en que se apoya la intuición eidética, pero no imagen del objeto ideal. Yo puedo tener la imagen de una acción justa, pero no la justicia como imagen del objeto ideal. Hay, pues, una dificultad.

El conocimiento de una esencia se apoya en la consideración de algún modelo en donde la esencia se singulariza (Husserl). En nuestro conocimiento de los objetos ideales lo que vemos o intuimos es el objeto ideal mismo, no su imagen o representación. El enlace del sujeto con el objeto es directo, no mediato. Es el objeto mismo el que se presenta y es a él al que se abre la conciencia.

Si tomamos los objetos reales, la situación es sólo aparentemente distinta. Aquí no existe la dificultad respecto a la heterogeneidad entre el carácter concreto y real de una imagen y el carácter del objeto real. Así, la imagen reproduce en su estructura los caracteres de temporalidad, de cosa concreta que tiene el objeto real mismo. Las cosas reales se inscriben en la conciencia mediante representaciones mentales de naturaleza perspectival que van ofreciéndonos de fase en fase diferentes aspectos del objeto. El objeto lo vamos contemplando poco a poco. De hecho tenemos imágenes de las cosas ideales (como construcción mental que reproduce determinados caracteres del objeto). Pero surgen aquí algunas dificultades. La primera la encontramos en la imposibilidad de identificar la subjetividad de la imagen con la objetividad de la cosa, tratándose de una doctrina como la de Hartmann, que ha acentuado la heterogeneidad de la imagen y su objeto. La imagen hay que considerarla como un momento de la conciencia, como una modificación peculiar de ella que se ha originado a través de la acción del mundo externo sobre el aparato sensorial. Pero no se ve cómo estas modificaciones subjeti-

vas, que son las imágenes así entendidas, podrían ser ellas reproductivas de los rasgos propios de las cosas u objetos, si son éstos diferentes a las imágenes. Por ejemplo, cómo podría considerarse el color rojo de una manzana roja como reproducción de una propiedad extramental correspondiente a la manzana, porque esa propiedad es absolutamente desconocida y no tiene otro modo de entregársenos que por la Imagen. Por otra parte, si apelamos a la noción de “correspondencia”, no ya de reproducción entre la imagen y el objeto, introducimos un término oscuro. La correspondencia es una relación entre términos independientemente conocidos. Se puede hablar de correspondencia entre el rostro y su imagen reflejada en el espejo. Igual se puede hablar de la correspondencia entre conceptos (Napoleón y “Emperador de los franceses a comienzos del siglo XIX”). ¿Qué sentido puede tener hablar de correspondencia entre una imagen y un objeto en sí? Sólo podría hacerse correspondiente el objeto con su imagen ofreciéndonos otra imagen representativa de aquél; pero ahí se trataría de la correspondencia entre dos imágenes.

El propio Hartmann abre un camino de relativa comprensión de su pensamiento cuando advierte que la imagen a que él se refiere es la imagen en sentido gnoseológico y no la imagen en sentido psicológico.

En realidad esta observación no invalida las críticas que se han hecho, porque son igualmente aplicables a la imagen tomada en sentido gnoseológico. Pero, en todo caso, la noción de ima-

gen en el sentido de un esquema mental reproductivo de la realidad heterogénea, no es fenomenológica, sino explicativa. Al decir esto se quiere significar que ello no surge como elemento a priori de la estructura eidética del conocimiento, sino como un recurso de que el investigador se vale para explicar el fenómeno.

La característica de una noción explicativa es que no pertenece a la descripción inmediata del contenido de la esencia, sino que ha de ser presupuesta, dialécticamente demostrada; y, en efecto, lo que hace Hartmann es deducir, introducir como hipótesis la idea de imagen, y en lugar de descubrirla como resultado del análisis fenomenológico, la deduce de dos hechos íntimamente relacionados: el error y el progreso del conocimiento.

En la experiencia del error comprobamos que la visión que teníamos del objeto no era el objeto mismo, sino un sustituto suyo. Por ejemplo, se enseñaba en otro tiempo que la tierra ocupaba el centro del sistema planetario; pero esto era un error en el sentido de que tomábamos por objeto algo que no era el objeto mismo, es decir, el sistema de los planetas con respecto a la tierra estaba mal representado.

Todo conocimiento es, en principio, rectificable, es decir, que su contenido puede ser anulado y sustituido por otro nuevo. Pero como en ambos casos el objeto al cual nos referimos sigue siendo el mismo, pues nuestro conocimiento no lo altera, el contenido del conocimiento y el objeto deben ser distintos.

La posibilidad del error, aspecto esencial de la experiencia cognoscitiva, exige reconocer la dualidad del conocimiento y de

la imagen. Por eso Hartmann concluye que la teoría del conocimiento debe describir el producto del conocimiento en el sujeto como la imagen de un original que existe en sí mismo. Y esta imagen que así puede ser rectificable, cumpliría la función de hacer posible la relación entre el sujeto y el objeto. Sería una determinación del sujeto según los gastos del objeto.

Idénticas consideraciones hace Hartmann respecto al progreso del conocimiento. Hartmann dice “progreso” en el sentido de que el objeto, no aprehendido exhaustivamente de una vez, lo vamos capturando poco a poco. Va haciéndose más completo nuestro dominio de él, se ensancha nuestra perspectiva, se hacen más profundas las zonas de penetración en él. Pero esto vuelve a introducir una duplicidad: es nuestro conocimiento el que se ensancha, nuestra conciencia del objeto es la que se enriquece, la que se hace más adecuada al objeto mismo. La conclusión es la misma que la del primer hecho: entre el sujeto y el objeto habría la “imagen” que en su progreso nos revela ser distinta del objeto.

Esta “imagen” se caracteriza por dos propiedades: 1) La espontaneidad, nombre que da Hartmann al hecho de ser creación del sujeto y, por lo tanto, hallarse expuesta a las eventualidades de la subjetividad; 2) La objetividad, en cuando a que no obstante ser creada por el sujeto, ella sigue siendo una representación de un objeto trascendente. Las determinaciones que la constituyen no son tomadas por el sujeto como pertenecientes a él mismo, sino como pertenecientes al objeto que le da sentido como imagen.

Las consideraciones que hace Hartmann acerca del error y el progreso del conocimiento, y la distinción que hace acerca de la espontaneidad y objetividad de la imagen, nos demuestran que la idea de imagen en su sentido gnoseológico corresponde en Hartmann a lo que podemos llamar el contenido del conocimiento, esto es, lo sabido o lo tomado como tal. Es decir, las determinaciones propias del objeto, el conjunto de todas las determinaciones, será el objeto mismo colocándonos al término del progreso del conocimiento. Entonces "imagen gnoseológica" sería las determinaciones de que tenemos conciencia en un momento dado de nuestro conocimiento. Pero estas determinaciones son para Hartmann distintas del objeto en sí y, por consiguiente, constituyen un tercer elemento entre el sujeto y el objeto. Es entre la imagen así concebida y el objeto que existiría, según Hartmann, una relación de correspondencia.

Por ahora podemos preguntarnos, entendida la imagen como contenido del conocimiento, ¿es realmente una hipótesis indispensable? Admitiendo Hartmann que el objeto se encuentra necesariamente fuera, más allá de la representación, el error es la falta de coincidencia del contenido del conocimiento con su objeto. Pero correspondencia sólo puede existir entre una representación del objeto y otra representación. Una correspondencia en el sentido de reproducción, entre la representación y el objeto en sí mismo, carece de todo sentido, y ello por dos razones: 1) porque representación y objeto son cosas heterogéneas, y 2) porque la cosa en sí es inaccesible. Por ejemplo, si yo predico

del triángulo inscrito en una semicircunferencia la propiedad de no ser recto, el contenido de mi conocimiento no corresponde al objeto ideal mentado (conocimiento erróneo). Pero la posibilidad de definir esta no correspondencia radica en la posibilidad de tener el objeto mismo ante nuestra vista, es decir, venimos a parar a una eliminación del elemento 'intermediario representativo. Mas la no correspondencia entre la afirmación y el objeto es, en realidad, una incompatibilidad de representaciones entre si. Por ejemplo, este juicio mío no correspondería a la deducción del teorema de Thales. Esta interpretación del error es legítima, pero no hace sino restablecer el problema respecto a esta segunda representación que sirve de término comparativo. Y si nos preguntamos en qué sentido corresponde esta segunda representación (la deducción del teorema de Thales) al objeto "triángulo inscrito en una semicircunferencia", o volvemos a referirnos a representaciones, o concluimos que es el objeto mismo lo conocido. La correspondencia del conocimiento con su objeto se refiere a la presencia del objeto mismo y no a una relación entre una construcción mental nuestra y su objeto que no nos sería dado.

La noción de imagen como representación que corresponde a su objeto, aun tomándola en un sentido puramente gnoseológico, resulta un elemento innecesario, porque no explica nada. El error y el progreso del conocimiento, en que Hartmann ve el fundamento para la admisión de la imagen, pueden ser descritos sin apelar a la duplicidad de representación y objeto. Cuando

nuestro conocimiento es falso, lo que ocurre es que no se muestra el objeto, ya que propiamente hablando, no tenemos conocimiento. En el error no aparece el ser del objeto. El objeto que pretendemos conocer no es el que se tiene aprehendido. Así por ejemplo, en el pensamiento “la suma de los tres ángulos de un triángulo es igual a un recto”, el objeto mentado no aparece en su ser que es igual a dos rectos. Cuando estamos en la verdad es la cosa misma la que se muestra. Lo que captamos en el conocimiento son las determinaciones del objeto mismo. El progreso del conocimiento se explica porque no se aprehenden todas las determinaciones del objeto. Se aprehenden acumulativamente.

Entre estas dos interpretaciones hay una diferencia fundamental, porque en la teoría de la imagen el objeto es lo meramente representado, lo que no se da por sí mismo, y que sólo “corresponde” a su representación, con un corresponder que, como hemos visto, es imposible de definir.

La expresión “objeto del conocimiento” no señala sino el ser en cuanto aprehendido o determinado por efecto de la apertura cognoscitiva y con respecto al sujeto cognoscente.

Los términos “contenido de conciencia” y “objeto del conocimiento” son sinónimos. Sin embargo, la noción de contenido es equívoca. Cuando decimos que el conocimiento tiene contenido, nos referimos a lo que podemos considerar como predicado respecto al objeto de nuestro conocimiento. Lo que significa que en el contenido del conocimiento aparece lo que puede ser tomado como determinación del objeto con respecto al sujeto

que lo conoce. Pero al mismo tiempo, es también una determinación del sujeto, en cuanto su conocimiento de aquello que es conocido aparece ante ella como dado, como algo que se hace presente incorporándose a su ámbito, en cuanto aprehendido. Pero, si vemos bien todas estas expresiones: aprehendido, incorporado a su ámbito, etc., constataremos que todas ellas tienen un sentido espacial, que dan la idea de una traslación. Y es en esta connotación espacial del lenguaje en, donde encontraremos el origen de algunos problemas aparentemente Insolubles.

El origen de este modo de describir el conocimiento, de este lenguaje topográfico, se encuentra en una correspondiente concepción topográfica de la conciencia: especie de “región espacial”, “ámbito”, “receptáculo”, que concebimos vacío, como una tabla rasa, en donde la experiencia registra sus aportes. Pensamos, además, que este ámbito va siendo progresivamente ocupado, llenado, por representaciones, conceptos, imágenes, provenientes de la acción de los objetos exteriores y que llamamos “contenidos” del conocimiento. A la idea de un ámbito vacío, sigue la de que gracias al conocimiento la conciencia se llena, y a eso que la llena le llamamos “contenido de conciencia”.

La historia de la teoría del conocimiento muestra que a partir de esta concepción topográfica de la conciencia, en que los términos aprehender y captar son de alcance espacial, se han generado dos insolubles problemas: 1) ¿Cómo es posible la aprehensión o captura por la conciencia de objetos exteriores?; y 2) ¿Cómo pueden tales objetos exteriores instalarse en la con-

ciencia sin dejar de ser objetos, sin perder su residencia propia fuera de ella?

Hartmann los considera a estos problemas, en su insolubilidad, como la aporía general del conocimiento, como callejón sin salida, como la cuestión alógica de la naturaleza del conocimiento, el límite mismo de la comprensión (Cap. VI, letras a) y b); capítulo IX, letras a) y b); Cap. XLIII, letras a), c) y d). La existencia de estos problemas es función directa de la concepción de la descripción topográfica de la conciencia.

Contra esta noción de la conciencia receptáculo, cerrada, y de la correspondiente noción de la exterioridad de los objetos, se inicia con Kant una línea de pensamiento que culmina con las doctrinas fenomenológicas de Husserl y su escuela. Esta asociación de Kant y de la fenomenología no se halla estudiada a fondo. No se interpreta comúnmente al kantismo como antecedente de la fenomenología, pero existe esa conexión. Para Kant no hay simplemente esta entrada de objetos exteriores a una conciencia vacía, porque tampoco hay ni tales objetos exteriores ya hechos, ni tampoco tal conciencia vacía, a la que le corresponda capturarlos. En su doctrina, los objetos se constituyen "fuera" de la conciencia, con ocasión del conocimiento y por acción de la conciencia misma. Por lo tanto, no hay desplazamiento entre dos ámbitos; el ámbito es uno solo, el de la conciencia cognoscente que crea, que engendra la trascendencia como una extrapolación de su propia esfera de inmanencias. Es decir, para Kant los objetos son objeto en el sentido de que la conciencia los determina

o conforma según las categorías que ella misma aporta de la exterioridad y de la objetividad. Es a este modo de ver que reconoce en lo exterior y objetivo una organización, un ordenamiento determinado por la propia conciencia que conoce, al que Kant llamó “revolución copernicana” en filosofía, que sin embargo no vino a resultar ni tan revolución ni tan copernicana en manos de Kant, y ello, debido a que en su intento de escapar al idealismo, Kant injertó en él, con la noción de cosa en sí, las viejas ideas sobre la separabilidad de los dos mundos: el de la conciencia y el de sus objetos. Así, junto a la trascendencia del objeto, que para Kant es puesta por el propio sujeto, le abre un lugar a un objetivo impensable, a la exterioridad metafísica del noumeno. Así, su sistema viene a parar en el siguiente esquema: hay fuera de nosotros una realidad inaprehensible, que nos es desconocida como cosa en sí; pero esta cosa en sí externa se pone en contacto con el sujeto a través de la sensación, esto es, obrando sobre su sensibilidad. Pero la sensibilidad así afectada es ordenada, estructurada, conformada por ciertas funciones *innatas del espíritu*: las intuiciones del tiempo y del espacio y las categorías del entendimiento y se engendran así los objetos del conocimiento, cuyo sistema total forma los fenómenos de la naturaleza encadenados según leyes o relaciones constantes. El sistema kantiano, con este reconocimiento de una objetividad creada por la conciencia y de una objetividad nouménica o trascendente, viene a parar en una dualidad contradictoria. ¿Dónde radica esta contradicción? Radica en que no puede pensarse

como trascendente o externa la cosa en si sino en cuanto es objeto de pensamiento, en cuanto exteriorizada por las categorías objetivizantes de la razón, que en el sistema de Kant pertenecen al sujeto. Inhabilitado de esta manera para su función de garantía ontológica de la apariencia fenoménica, el noumeno se convierte en una noción inútil. No será, pues, éste el aspecto del kantismo que tiene interés para nosotros en la tarea por ver si es posible solucionar los problemas, sino el otro, el relativo a la constitución trascendental de los objetos.

En su doctrina está dada la idea que desarrollará Husserl: de que la conciencia y sus objetos no constituyen dos esferas exteriores, no forman dos regiones espaciales sin comunicación, sino un ámbito único de estructura relacional, en el cual lo interno y lo externo, lo inmanente y lo trascendente son fases, momentos de una misma experiencia. Por tanto, de un ser único, podríamos agregar. A partir de Kant ya no es posible hablar de un “dentro” y un “afuera” sin cuestionar los conceptos que se usan. El objeto ya no es la cosa que teniendo un lugar metafísico más allá de la conciencia, ha de ingresar misteriosamente en ella por la operación cognoscitiva, para realizar el efecto de quedarse allí, en su lugar propio al mismo tiempo.

Kant nos ha enseñado a ver las cosas críticamente, dándole al lenguaje una nueva interpretación, que es la que elabora Husserl, extrayendo todas las posibilidades implícitas en Kant y en otra doctrina: la teoría de la conciencia intencional, de Brentano.

La enseñanza de Brentano se traduce en un modo peculiar de caracterizar a los fenómenos psíquicos: todo fenómeno psíquico se caracteriza por su referencia a algo que no es él, por su referencia a objetos. Todo fenómeno psíquico es un estado a modo de la conciencia que apunta a algo. El ser propio del fenómeno psíquico reside en mentar otra cosa que él mismo. Por eso, dice Brentano, fenómeno de “in-existencia” en el sentido de existencia en ellos. En todo fenómeno psíquico aparecen objetos que no son psíquicos en cuanto aludidos, mentados por ellos. Nuestro deseo, por ejemplo, se orienta hacia algo deseado. Nuestra percepción es una modificación de conciencia que implica algo percibido. Nuestro conocimiento es un proceso mental que implica algo conocido. Por consiguiente, la conciencia supone siempre el correlato de sus objetos intencionales. Supone el fenómeno de una objetividad inmanente, que es dada en la conciencia misma que hasta ahora se había comprendido como algo puramente interior.

En Kant hay el concepto de subjetividad trascendental, que alude a lo mismo: a que constituida la conciencia como conocimiento de sí, está ipso facto constituida como conocimiento de otra cosa. Pero entre las dos nociones hay una diferencia muy importante. Mientras que para Kant la objetividad es una creación de la conciencia, para la teoría del acto intencional de Brentano-Husserl no se trata de una creación, sino de una verdadera coexistencia. A la luz de las investigaciones de Husserl, no puede haber creación de objetos por una conciencia, porque

simplemente no hay conciencia sin objeto. Toda conciencia es conciencia de objetos, se dan a una, simultáneamente. Ni es pensable un objeto en sí, ni tampoco pensable una conciencia en sí misma, si no está referida ya a objetos. Así, pues, concluimos que la conciencia intencional es en su ser conciencia de algo.

A partir de esta concepción fundamental, podemos aclarar lo que significa esta expresión conciencia de; es fácil descubrir, entonces, cosas decisivas en la relación objeto-sujeto en el conocimiento. "Conciencia de" significa: por una parte, presencia de algo ante mi yo, el hecho de hallarse algo ante mí, de hallarse el árbol en la conciencia de su percepción, el mundo en la conciencia de su conocimiento, de hallarse lo deseado en el acto del deseo. (Ver: Husserl, "Ideas", sección segunda, capítulo 1, párrafo 27, ed. 1949, pág. 64, F.C.D.)

La descripción fundamental de la conciencia debe partir de esto: de hallarse en inevitable comunicación un sujeto con un mundo que pasa por distintas capas de objetividad. El párrafo de Husserl pone en evidencia que se trata de una totalidad estructural: conciencia-mundo, cosa que no es homogénea; es algo que cuando es objeto de reflexión aparece con más de un aspecto. Están, por una parte, los actos y estados míos, vivencias de mi yo, es decir, mi pensar, mi sentir, mi querer (el cogito de Descartes). Junto a mis cogitaciones está todo lo que se me ofrece como dado frente a mí como mundo circundante hacia el que se dirigen mis vivencias, ofreciéndoseme como algo que es esencialmente diverso a mis vivencias. Es lo que aparece como

correlato del cogito: el cogitatum, las cosas hacia las cuales se polariza el cogito.

En el párrafo 35 de la misma sección 2, cap. II, Husserl dice: “Ante mí está en la semioscuridad este papel blanco. Lo veo, lo toco. Este percipiente ver y tocar el papel, como plena vivencia concreta del papel que está aquí, y del papel dado exactamente con estas cualidades, presente exactamente en esta relativa oscuridad, con esta imperfecta precisión, con esta orientación relativamente a mí es una cogitatio, una vivencia de conciencia. El papel mismo con sus propiedades objetivas, su extensión en el espacio, su situación objetiva relativamente a esa cosa espacial que se llama mi cuerpo, no es una cogitatio, sino un cogitatum, no es una vivencia de percepción, sino un percepto. Ahora bien, puede un percepto ser perfectamente él mismo una vivencia de conciencia; pero es evidente que algo como una cosa material, por ejemplo, este papel dado en la vivencia de percepción, no es en principio ninguna vivencia, sino un ser de una forma de ser totalmente distinta, etc.”.

Las consideraciones anteriormente expuestas nos dan un panorama que, aunque no es todo lo riguroso que quisiéramos, al menos nos muestra de manera clara la perspectiva de esta disciplina particularmente en un aspecto estructural, cumpliéndose de este modo el objetivo principal de este Curso de Introducción a la Filosofía en lo que a teoría del conocimiento se refiere.

Capítulo IV

LÓGICA

INTRODUCCIÓN

Si consideramos la totalidad del pensar, en el que hemos de distinguir cinco factores: el sujeto pensante, el pensar, los pensamientos, las expresiones verbales y finalmente los objetos a que se refieren los pensamientos, vemos que de estos cinco factores únicamente los pensamientos no están ya comprendidos por alguna de las demás ciencias. Los dos primeros son objeto de estudio de la psicología. Es verdad que la psicología no puede conocer íntegramente el pensar si no considera al mismo tiempo los pensamientos pensados en el pensar; no obstante, su verdadero objeto no lo constituyen los pensamientos, sino el proceso anímico del pensar. En cuanto al cuarto factor, las formas verbales, han sido comparadas por la lingüística histórica y sistemática, y aunque dirigida su mirada hacia los pensamientos y el pensar, lo hace incidentalmente, ya que los pensamientos no son el centro de su afán cognoscitivo.

El quinto factor está abarcado por las ciencias naturales, si estudian la naturaleza material, sea inanimada o viviente; psicológicas, si se dirigen sus esfuerzos al alma en general; sociales, si investigan el mundo de los organismos; culturales, si se preocupan de los demás productos del mundo de la cultura. Finalmente, el mundo religioso está ocupado por la teología. En el

campo de los objetos ideales, se desarrollan las ciencias matemáticas.

Por consiguiente, el único campo de objetos que todavía queda libre es el mundo de los pensamientos. Pero surge la duda de si es posible una ciencia sistemática de los pensamientos en general. ¿No son los pensamientos el campo del libre capricho en el cual no hay límites para el albedrío subjetivo del hombre pensante? ¿Cabe conseguir algo más que una sinopsis empírica de las formas en que el hombre teje en general sus pensamientos? ¿O bien, el mundo de los pensamientos, aunque engendrado por el hombre libremente, no será sin embargo un mundo de formas con propiedades firmes sujetas a leyes determinadas? Es fácil comprobar que hay preguntas, suposiciones, hipótesis; que las opiniones, los criterios, los juicios, los asertos, las tesis, así como los conocimientos y las verdades, son determinadas formas mentales; que los pensamientos se ofrecen asociados en formas determinadas, en silogismos, en consecuencias, demostraciones y fundamentaciones.

Constituyen otro grupo de pensamientos las situaciones, valoraciones, peritajes críticos con los que se ayudan las defensas, las censuras, los reproches, las acusaciones, las sospechas.

En el campo de la voluntad, las Intenciones, los propósitos, las deducciones, las decisiones, los proyectos.

Si nos situamos a suficiente distancia frente a este mundo de pensamientos, comprenderemos que los hay largos y cortos, sencillos y complicados. Los hay claros y ordenados frente a

otros oscuros y confusos. Más importante para una ciencia de los pensamientos es comprobar que los hay completos y acabados, totales, frente a incompletos, inacabados, mutilados. Esto invita a creer en la existencia de cierta regularidad, según la cual determinados pensamientos han de reunir cierta cantidad de elementos determinantes, dispuestos para ser pensamientos completos. Si además nos convencemos de que hay pensamientos con sentido frente a otros que carecen de él, vemos que existe cierta regularidad necesaria en los pensamientos para que tengan sentido. Vemos por otra parte que ciertos pensamientos, justamente por poseer determinada disposición interior, están cargados necesariamente de contradicción interna, mientras otros se ven libres interiormente. Hay también nexos necesarios entre los pensamientos, destacando los nexos de validez y fundamentación, que son completamente independientes del individuo pensante. Esto puede aplicarse a todos los géneros de pensamientos. Ya en la vida diaria distinguimos entre pensamientos lógicos e ilógicos. En efecto, se puede no sólo juzgar y deducir lógicamente e ilógicamente, sino que también se puede preguntar, pedir, aconsejar, desear, esperar, temer, querer, mandar lógicamente e ilógicamente. Por otra parte, también se perciben diferencias estéticas entre los pensamientos y asociaciones de pensamientos. Unos están contruidos con finura; otros, grosera y torpemente. Hay razonamientos elaborados en forma más o menos bella. Por ejemplo, algunos razonamientos de Kant o Schopenhauer. Finalmente, algunos pensamientos tienen en su construcción y

composición un estilo intelectual: barroco, rococó, isabelino, gótico, etc. Teniendo en cuenta esto, es fácil percibir que hay condiciones objetivas suficientes para establecer una ciencia sistemática. En lo que se refiere a las condiciones subjetivas, el hombre puede destacar y mantener fijos los pensamientos por él pensados. Son éstos accesibles a su comprensión y a su pensar como clase particular de objetos; puede efectuar con ellos todos aquellos actos que deben realizarse para construir una ciencia sistemática. Sólo que, claro está, tiene que pensar los pensamientos de un modo distinto del ordinario.

Hay tres maneras diferentes de pensar los pensamientos y especialmente los juicios:

La primera es la manera ingenua y expresionista en que el hombre piensa de ordinario; se caracteriza porque la forma de los pensamientos va dirigida exclusivamente a los objetos de su pensar, pero sin consagrar luego ninguna atención a esos pensamientos. El pensar y el hablar involuntario y sin crítica, la manera ingenua de expresarse es lo propiamente natural en el hombre. La consecuencia que este modo de pensar trae consigo es que poco después ya no se sabe lo que se ha pensado y dicho. Sería erróneo suponer que el pensamiento y el lenguaje en estos casos ocurren de modo inconsciente; lo que sucede es que los pensamientos una vez emitidos no son fijados por el individuo como productos acabados.

Esto último es justamente lo que se agrega en la segunda manera de pensar.

Esta segunda forma de pensar es la manera crítica e investigadora del pensar.

En esta segunda clase de pensamientos, la actuación va dirigida de modo especialísimo a la formulación verbal y a su verdad objetiva; hay una atención crítica e investigadora. La mirada reflexiva puede dirigirse aquí buscando exactitud o belleza en el lenguaje o bien finura y estilo.

La tercera manera de pensar o lógica consiste en dirigir una atención necesaria, pero secundarla, sobre los objetos del pensamiento y su formulación verbal, pero se detiene en forma permanente en los pensamientos mismos. Sin embargo, para la reflexión lógica se requiere un segundo pensamiento, ya que es preciso realizar actos de comparación, distinción, clasificación, para pasar de la simple visión lógica al conocimiento de los pensamientos. La posibilidad de hacer los pensamientos como tales objetos de una ciencia, descansa primeramente en el hecho de que los pensamientos son ideales y atemporales y pueden ser fijados, seleccionados y ordenados. El pensar no puede, a diferencia de los pensamientos, fundarse, probarse, refutarse.

No debe creerse que los pensamientos son elementos reales del pensar. Ciertamente sólo se dan en el pensar, pero de ello no se sigue que sean elementos psíquicos y reales del pensar en que aparecen. La relación que existe entre los pensamientos y el pensar la concibe el lenguaje como una relación de producción: los pensamientos son formados, tejidos, producidos por el pensar. Pero este engendrar no consiste en formar los pensamientos

con un material previo, como supone la doctrina que afirma que de los objetos percibidos sacamos los conceptos de la abstracción, unión y separación de las partes, elementos y momentos de los objetos. De esta manera no pueden conseguirse conceptos. Los conceptos y los pensamientos no están hechos de materia de objetos, sino que consisten, por decirlo así, en una materia sui géneris.

Teniendo esto en cuenta, no sería exacto tomar en sentido literal la expresión de hilar pensamientos, agregando una materia psíquica. Pues si por materia del pensamiento no entendemos los objetos a que los pensamientos se refieren sino la esencia material de que se componen, habremos de comprobar que los pensamientos son de una materia esencialmente distinta del pensar.

Los pensamientos no se hallan tampoco contenidos en el pensar al modo como lo general está contenido en lo especial o individual. Si queremos seguir conservando la relación de producción entre pensar y pensamiento, hemos de convenir que esta relación es absolutamente pensar, y debe ser reconocida en su peculiaridad única.

Por tanto, una ciencia sistemática de los pensamientos, esto es, de esos productos singulares del pensar, tendrá por objeto conocer la esencia: las especies de los pensamientos, entresacar los elementos últimos que lo constituyen, investigar las clases y leyes de constitución de las distintas especies del pensamiento, así como de las diversas relaciones, referencias y conexiones. Resultan así dos puntos de vista distintos para la investigación

del mundo de los pensamientos. Se puede hacer una ciencia teórica y sistemática de los pensamientos que no tenga relación preferente con las cualidades estéticas y estilos, ya que en este caso habría una estética y teoría del estilo de los pensamientos.

LÓGICA TRADICIONAL

Si dirigimos nuestra mirada hacia la existencia de la filosofía, hallamos que de hecho la lógica ha tenido siempre por objeto los conceptos, los juicios y los razonamientos.

Algunas veces los juicios son objeto de una atención preferente, otras los razonamientos; pero siempre son estos elementos el contenido de toda lógica conocida. Pero los juicios no son sino una clase particular de pensamientos: aquellos que enuncian algo. Los juicios son productos del pensar; son, por consiguiente, el contenido mental de determinados actos pensantes. Los juicios se refieren necesariamente a algún objeto, idea, del cual dicen algo. Los conceptos se diferencian de las palabras y no son sino elementos mentales de que se componen toda clase de pensamientos. Los raciocinios aparecen como uniones determinadas de pensamientos, asociaciones de juicios.

La lógica ha sido el estudio de los pensamientos enunciativos. Se hace necesaria la existencia de una lógica que estudie toda clase de pensamientos.

EL PSICOLOGISMO

El psicologismo, en general, no se refiere sólo a la lógica y a los objetos lógicos, sino que también abraza la estética y la ética. Aquí sólo nos ocuparemos del prelogismo referido a la lógica. Por lo demás, cuanto acerca de él se diga puede aplicarse fácilmente a la estética y a la ética.

El psicologismo contiene de ordinario afirmaciones esencialmente distintas si bien conexas. La primera dice que el objeto de la lógica es algo anímico. Según ella, los pensamientos y el pensar no son sino acontecimientos de la vida del alma humana. La investigación científica de este objeto no es sino parte de la psicología; por consiguiente, la lógica no puede ser sino una psicología del pensar o más bien de los pensamientos. La refutación definitiva la realizó Husserl en sus "Investigaciones lógicas", fundándose en que la lógica es peculiar tanto por su objeto como por sus métodos y resultados.

Pero ya hemos visto nosotros las diferencias entre el pensamiento y el pensar.

El segundo razonamiento viene a decir que los pensamientos son productos sin independencia, que sólo existen por gracia del pensar, que los crea siendo en si mismo algo sin esencia, sin materia, sin ser propio. Los pensamientos se rigen por las normas del ser y del pensar humano. El hecho de que haya pensamientos con o sin sentido descansa en fenómenos psíquicos.

Para el reconocimiento o verificación de validez de algún principio lógico se necesita recurrir a experimentos psicológicos.

Pero en realidad una afirmación no es válida nunca por el reconocimiento o aprobación como tal por una mayoría de individuos, ya que la verdad es independiente de su aceptación. Así los principios lógicos descansarían en una frágil y discutida normalidad mental. Pero no hay que lamentar que las proposiciones lógicas no sean susceptibles de fundamentación psicológica, ya que no necesitan de ella; en verdad pueden ser intuitivas.

Pero en cambio la psicología necesita de la lógica en dos aspectos: como todos los científicos proponen la validez de las proposiciones lógicas, y en segundo lugar tiene que recurrir al saber de las proposiciones lógicas para darse cuenta suficiente de los fenómenos del pensamiento en la vida anímica del hombre. La lógica es, pues, una ciencia de los pensamientos teóricos, ya que no dice cómo se hace o puede hacerse algo; no es normativa, ya que no es una relación de mandato y prohibiciones, ni tampoco lo es en el sentido de exposición de ideales.

LÓGICA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

La teoría del conocimiento es la ciencia del conocimiento. Su problema consiste en investigar la esencia del conocimiento, los elementos y estructura, las diversas clases, los últimos fundamentos suficientes, los métodos y límites del conocimiento. El conocimiento, sobre todo científico, se compone de juicios que sólo son un conocimiento efectivo cuando su verdad es evidente o está determinada. Pero para ello se requiere establecer una

relación entre juicio y objeto; de modo que va más allá de la lógica, la que sólo estudia el pensamiento en sí mismo.

Pero la teoría del conocimiento exige salirse del plano del conocimiento, ya que tiene que interesarse forzosamente por los objetos del pensamiento. De todos modos ella propone a la lógica, lo que no sucede a la inversa.

LAS TRES LEYES DEL PENSAMIENTO O PRINCIPIOS LÓGICOS ELEMENTALES

Estos principios, que constituyen algo así como los cimientos de la lógica, los encontramos claramente formulados por Aristóteles (“*Analytica Priora*”, 47 a 9). Estos principios corresponden a las más elementales normas a que todo pensamiento está sujeto y se denominan: 1) Principio de Identidad: A es A; todo es lo que es, o todo ente es idéntico a sí mismo. 2) Principio de No Contradicción: A es B o no B; una cosa no puede al mismo tiempo ser y no ser tal o cual cosa, o no podemos de un mismo sujeto afirmar y negar una cualidad a la vez. 3) Principio del Tercero Excluido: A es B o A es no B; una cosa es o no es tal o cual cosa, o de un mismo sujeto podemos afirmar o negar una cualidad, pero no hay una tercera posibilidad.

Aunque Aristóteles las llama las tres leyes del pensamiento, hemos preferido la nominación de “principios”, por cuanto la idea de “ley” sugiere en el mejor de los casos uniformidad en mente y naturaleza, en el peor de los casos mandato, y la verdad es que no hay tal: nadie tiene el poder de mandarnos a pensar lógicamente. Esta enunciación de las leyes es apropiada a la

consideración de la proposición singular. “Esta A es B”. Aristóteles pensaba en las características más elementales y fundamentales de la predicación, en su aspecto puramente formal. Las leyes pueden ser reformuladas según tengan que ver con proposiciones, implicación y verdad y falsedad:

- 1) Principio de Identidad: Toda proposición es equivalente a sí misma (es decir, toda proposición se implica y es implicada por sí misma).
- 2) Principio de No Contradicción: Ninguna proposición es al mismo tiempo verdadera y falsa.
- 3) Principio del Tercero Excluido: Toda proposición es o bien verdadera o bien falsa.

Esta formulación pone de manifiesto la relación esencial de las tres leyes; éstas, sin embargo, no pueden ser reducidas a un solo principio, puesto que la deducción, por ejemplo, de 3) a partir de 1) o a partir de 2) requiere las nociones independientes de falsedad o de negación, que no pueden ser definidas sin usar los propios principios. Ambas, 2) y 3), hacen falta para definir la relación de contradicción entre proposiciones, puesto que las proposiciones contradictorias son definidas como proposiciones que no pueden ser ambas verdaderas, sino que una debe ser verdadera.

LÓGICA DE LOS TERMINOS

Los términos podemos definirlos en una primera aproximación como “los nombres de las cosas”. Desde el punto de vista de su estructura se dividen en simples y compuestos; simples son

aquellos que están formados por una sola palabra. Ejemplo: Chile, caballo, dios, etc., y compuestos aquellos que están formados por dos o más palabras; por ejemplo: El Presidente de la República de Chile, la Reina de Inglaterra e Irlanda, el Presidente de Curso del II Ciclo Nocturno del Liceo Manuel Bulnes de Santiago de Chile, etc.

CLASIFICACIÓN DE LOS TÉRMINOS

a) En primer lugar, los términos se pueden dividir en tres grupos: generales, singulares, colectivos.

Generales:	{	Son aquellos que nombran una pluralidad, es decir, muchos individuos	Ejemplos	{	hombre perro casa
------------	---	--	----------	---	-------------------------

Singulares:	{	Son aquellos que nombran una unidad única, es decir, que agotan la especie.	Ejemplos	{	Londres Aguirre Cerde Chile
-------------	---	---	----------	---	--------------------------------------

Colectivos:	{	Son aquellos que aún cuando nombran una unidad intrínsecamente representan una pluralidad.	Ejemplos	{	ejército rebaño cardumen
-------------	---	--	----------	---	--------------------------------

b) En segundo lugar, podemos clasificar los términos en dos grupos: concretos y abstractos.

Concretos:	{ Son aquellos que nombran una cosa	Ejemplos	{ hombre casa perro
Abstractos:	{ Son aquellos que nombran una cualidad	Ejemplos	{ redondez racionalidad suavidad

Ambas clasificaciones son perfectamente compatibles.

DE LA DENOTACIÓN Y DE LA CONNOTACIÓN DE LOS TÉRMINOS

Se entiende por denotación (extensión) de un término el número de individuos a que el término se aplica. Y se entiende por connotación de un término (comprensión) el número de cualidades que el término posee. De tal modo que todo término posee connotación y denotación; así la denotación de "hombre" es la especie humana, y su connotación, sus notas, es decir: animal, vertebrado, mamífero, bípedo y racional.

*LEY DE LA DENOTACIÓN Y CONNOTACIÓN DE LOS
TÉRMINOS*

“A mayor denotación, menor connotación y viceversa.” Para que la ley opere es necesario trabajar con parejas de términos.

Ejemplo:	M D	M C
	rueda.....	rueda dentada
	mc	md

Explicación: Rueda tiene mayor denotación que rueda dentada, simplemente porque hay más ruedas que ruedas dentadas. Pero rueda dentada tiene mayor connotación que rueda, porque rueda dentada es más fácil de imaginar que rueda, porque de la segunda tengo más datos.

Ejemplo:	M D	M C
	hombre.....	americano
	mc	md

LÓGICA DEL JUICIO

El juicio es el acto más simple de pensamiento. Según Aristóteles, consiste en afirmar o negar algo de algo. Se expresa en la fórmula S es P. El juicio consiste entonces en afirmar o negar un predicado (atributo) de un sujeto.

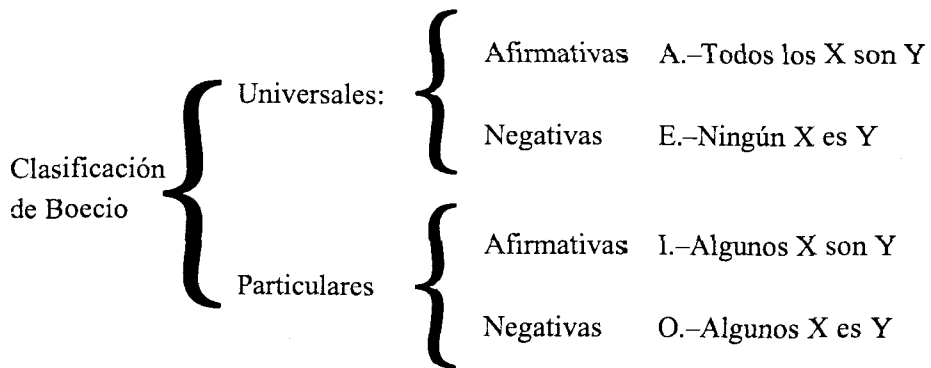
La proposición es la expresión verbal o escrita del juicio. Aunque aparentemente son lo mismo, hay una importante diferencia entre juicio y proposición. El juicio es subjetivo (es decir, es válido o conocido sólo por quien lo piensa); la proposición en cambio es objetiva (es decir, es válida no sólo para el que la piensa y expresa, sino para todo aquel que la lea o escuche, e incluso la proposición puede tornarse contra el que la expresó). Aunque esta distinción es más bien de tipo psicológico, es importante hacer la advertencia.

ESTRUCTURA DEL JUICIO

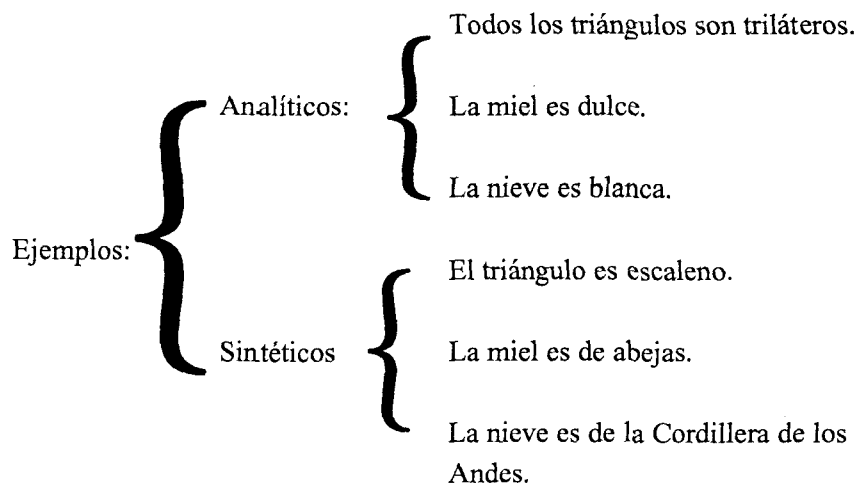
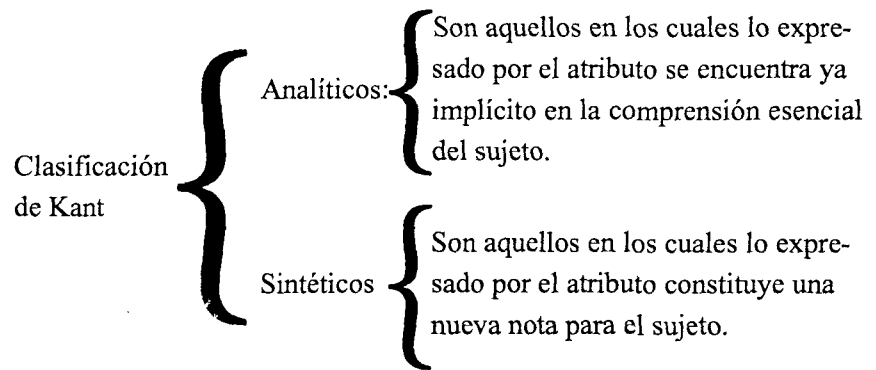
En el juicio podemos distinguir tres partes: el sujeto, la cópula y el atributo o predicado. El sujeto es de quien se afirma, niega o supone algo. La cópula es el puente de unión o conectiva entre el sujeto y el atributo. En lógica se reduce al presente del indicativo del verbo SER y sus negaciones: es-son; no es – no son.

El atributo o predicado es lo que se afirma, niega o supone del sujeto.

Ejemplo: Sócrates es hombre
Todos los hombres son mortales
Sócrates no es pintor.

 CLASIFICACIÓN DE LAS PROPOSICIONES


- | | | |
|-----|--------------------------|---|
| A.- | Todos los X son Y | Todos los metales son
cuerpos simples. |
| E.- | Ningún X es Y | Ningún metal es cuerpo
compuesto. |
| I.- | Algunos X son Y | Algunos metales son
blandos. |
| O.- | Algunos X no son Y | Algunos metales no
son blandos. |



DISTRIBUCIÓN DE LOS JUICIOS O PROPOSICIONES

Un juicio está distribuido cuando está tomado en toda su extensión. Es decir, un juicio distribuye su sujeto y su predicado cuando cualquiera de éstos está tomado en toda su extensión, o sea, es universal.

Juicio A. "Todos los hombres son mortales." Distribuye el sujeto, ya que se refiere a la totalidad de la especie humana. En cambio, el predicado no está distribuido, ya que sólo se refiere a parte de los seres mortales (los hombres); además de éstos hay otros seres que también son mortales (animales, peces, vegetales, etc.).

Juicio E. "Ningún hombre es cuadrúpedo." Distribuye el sujeto, puesto que se refiere a la totalidad de los hombres. Y también distribuye el atributo (P), porque se refiere a la totalidad de los cuadrúpedos.

Juicio I. "Algunos hombres son veloces." No tiene ni el sujeto ni el predicado distribuido, porque ambos están tomados parcialmente.

Juicio O. "Algunos hombres no son veloces." El sujeto no está distribuido (algunos). El predicado está distribuido, puesto que se refiere a la totalidad de los seres veloces.

En resumen: los juicios universales distribuyen sujeto; los juicios particulares no distribuyen sujeto; los juicios afirmativos no distribuyen predicado; los juicios negativos distribuyen predicado.

Distribuido	=	(0)	
No distribuido	=	(-)	
A-Todos los metales	(0)	son cuerpos simples	(-)
Sujeto		Predicado	
E.-Ningún metal	(0)	es cuerpo compuesto	(0)
Sujeto		Predicado	
I.-Algunos metales	(-)	son blandos	(-)
Sujeto		Predicado	
O.-Algunos metales	(-)	no son blandos	(0)
Sujeto		Predicado	

PERMUTACIÓN DE LAS PROPOSICIONES

Permutar es cambiar la cualidad de la cópula de una proposición, sustituyendo el predicado por su contradictorio. Por ejemplo:

“Todos los metales son cuerpos simples”, proposición original;

“Todos los metales no son cuerpos no-simples”, proposición permutada.

“Sócrates es blanco”, pasa, al permutársele, a “Sócrates no es no-blanco”.

Otros ejemplos:

“Los caballos no son rumiantes”, pasa a

“Los caballos son no-rumiantes”.

CONVERSIÓN DE LAS PROPOSICIONES

Convertir es trasponer (trasladar) sujeto y predicado en una proposición. Debe tenerse presente que ningún término no distribuido en la proposición original puede ser distribuido en la proposición conversa y que la cualidad de la cópula permanece inalterada.

Hay tres tipos de conversión:

Por limitación. Se aplica al juicio A (universal afirmativo).

“Todos los hombres son mortales”, pasa a (–)

“Algunos mortales son hombres”.

Conversión simple. Se aplica a los juicios E e I. “Ningún hombre es inmortal” (juicio E, universal negativo).

“Ningún inmortal es hombre.”

“Algunos hombres son mortales” (juicio I, particular afirmativo).

“Algunos mortales son hombres”.

Conversión por negación. Aplicase al juicio O. Tiene dos pasos:

a) Primero se permuta la proposición, y

b) Después se le convierte simplemente:

“Algunos hombres no son calvos” (prop. original);

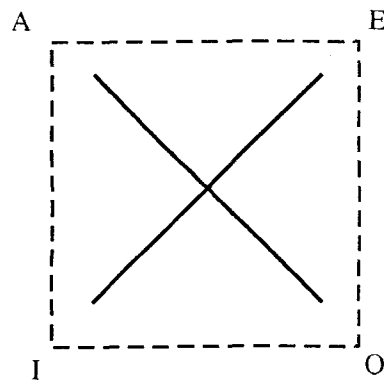
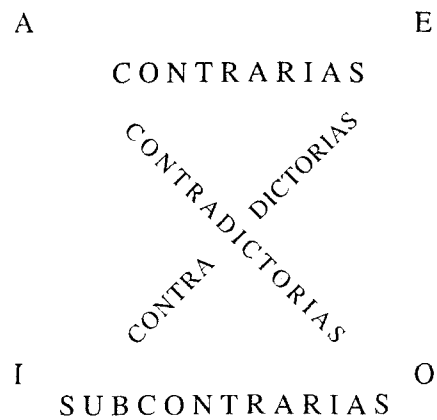
“Algunos hombres son no-calvos” (permutada);

“Algunos no-calvos son hombres” (conversa).

LA OPOSICIÓN DE LAS PROPOSICIONES

Las proposiciones (3) se oponen de cuatro maneras:

Contrarias (A – E); subcontrarias (I – O); subalternas (A – I; E – O), y contradictorias (A – O; E – I).



*DATOS DE LA OPOSICIÓN DE LAS PROPOSICIONES QUE
ES CONVENIENTE MANEJAR*

CONTRARIAS	— Ambas son universales, una es afirmativa y la otra es negativa (A – E).
SUBCONTRARIAS	— Ambas son particulares; una es afirmativa y la otra es negativa (I – O).
SUBALTERNAS	— En ambas parejas una es universal y la otra particular; una pareja es afirmativa (A – I) y la otra es negativa (E – O).
CONTRADICTORIAS	— En ambas parejas una es universal y la otra particular, pero mientras una es afirmativa la otra es negativa (A – O) y viceversa (E – I).

VALORES VERITATIVOS

Los valores veritativos son en rigor dos:

Verdad y falsedad, pero nosotros agregaremos un tercero, derivado de los dos anteriores: duda, correspondiente a los casos de incertidumbre, que, según el ejemplo, pueden resultar verdad o falsedad.

VALORES VERITATIVOS {
 Verdad
 Duda
 Falsedad

REGLAS QUE RIGEN LA OPOSICIÓN DE LAS PROPOSICIONES:

CONTRARIAS:
(A-E)

- 1) Ambas no pueden ser verdaderas, porque de la verdad de una se desprende a fortiori la falsedad de la otra. Ej: Todos los hombres son mortales (V). Ningún hombre es mortal (tiene que ser falsa).
- 2) Pero ambas pueden ser falsas. Porque de la falsedad de una, nada se desprende respecto de la otra. Ej: Todos los hombres son poetas (F). Ningún hombre es poeta (también resulta falsa). Pero si una es falsa, la otra puede ser verdadera. Ej: Todos los hombres son cuadrúpedos (F). Ningún hombre es cuadrúpedo (Resulta verdadera). De modo que cuando una es falsa la otra es dudosa, es decir, puede ser falsa o verdadera, dependiendo del ejemplo, como lo demostramos en los ejemplos anteriores.

SUBCONTRARIAS:
(I-O)

- Aquí, en este caso, las reglas operan en sentido contrario al caso anterior.
- 1) Ambas pueden ser verdaderas, pues de la verdad de una nada se desprende respecto de la otra. Ej: Algunos hombres son poetas (V). Algunos hombres no son poetas (También nos resulta verdadera). Empleando entonces el mismo criterio que en el caso anterior, podemos concluir que cuando una de las subcontraria, es verdadera, la otra es dudosa.

SUBALTERNAS:

En ambas parejas, si la universal (A y E) es verdadera, hace que las correspondientes particulares (I y O) lo sean a su vez. Todos los hombres son mortales (V). Algunos hombres son mortales (También es V). Ningún hombre es cuadrúpedo (V). Algunos hombres no son cuadrúpedos (También es V). Porque lo que se predica del todo también debe predicarse de cada una de sus partes.

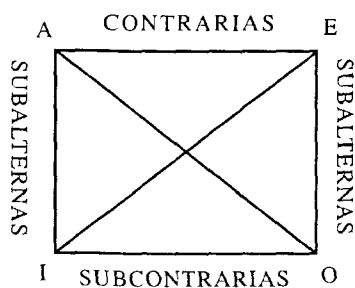
- 2) Pero si la universal es falsa (A-E) no obliga a la particular, de modo que ésta puede ser verdadera o falsa. Es decir, de aquí se concluye que cuando la universal es falsa la particular es dudosa. Ej: Todos los hombres son poetas (F). Algunos hombres son poetas (V). Todos los hombres son cuadrúpedos (F). Algunos hombres son cuadrúpedos (F). De igual modo se opera con la otra pareja.

CONTRADICTORIAS: (A-O; E-I) – Regla única. Siempre que una es verdadera, la otra es falsa y viceversa. Ej: Todos los hombres son bípedos (V). Algunos hombres no son bípedos (F). Ningún caballo es racional (V). Algunos caballos son racionales (F).

CÁLCULO PROPOSICIONAL

	A	E	I	O
F	A	X	D	V
V	E	D	X	F
V	I	D	F	X
F	O	V	F	V

	A	E	I	O
F	A	X	D	V
V	E	F	X	F
F	I	F	V	X
V	O	F	D	D



LÓGICA DEL RAZONAMIENTO

Razonar es inferir, es decir, obtener un juicio a partir de otro u otros. Se trata de llegar a conclusiones sin que medie para ello la experiencia. La inferencia puede ser mediata o inmediata.

INFERENCIA {

- Inmediata: Consiste en obtener un juicio a partir de otro.
- Mediata: Consiste en obtener un juicio a partir de dos o más juicios.

Ejemplos:

Inf. inmediata: Si es el caso que Napoleón está muerto.
Entonces es el caso que Napoleón no respira.

Si es el caso que llueve. Entonces es el caso que la calle se moja.

Inf. mediata: Todos los hombres son bípedos
El papa es hombre
El papa es bípedo

(Esta inferencia se llama silogismo.)

EL SILOGISMO

Definición y estructura

Se entiende por *silogismo*, según Joseph, “un argumento en el cual, a partir de la relación dada entre dos términos en la forma de sujeto y atributo (P) con un tercer término único, se obtiene una relación en la forma de sujeto y atributo (P) entre los dos primeros”.

Esta definición aparentemente intrincada podemos reducirla a una simple e inofensiva fórmula como las que utiliza la física.

Es un argumento (lo que equivale a 3 juicios).

De acuerdo a la fórmula S es P entre los términos 1, 2 y único.

1.- T_1 es T_U Esto nos recuerda ese axioma matemático
que dice: “Dos cantidades iguales a una
tercera son iguales entre sí”.

2.- T_2 es T_U

3.- T_1 es T_2

Ahora reemplazaremos la nomenclatura así:

a T_1 lo llamaremos TM (Término Mayor),
a T_2 lo llamaremos Tm (Término Menor) y
a T_U lo llamaremos Tmed. (Término Medio). Al juicio 1 lo
llamaremos Premisa Mayor; al juicio 2, Premisa Menor, y al
juicio 3, Conclusión.

1. Tmed. es TM (Premisa Mayor)
2. Tm es Tmed. (Premisa Menor).
3. Tm es TM. (Conclusión).

1. Todos los santiaguinos son chilenos.
2. Pedro es santiaguino.
3. Pedro es chileno.

REGLAS DEL SILOGISMO

1. El silogismo consta de tres y sólo tres términos (TM, Tm y Tmed).
2. El silogismo consta de tres y sólo tres proposiciones (premi-
sa mayor, premisa menor y conclusión).
3. El término medio no aparece en la conclusión. (Es el punto
de referencia).
4. El término medio debe estar distribuido (es decir, estar to-
mado en toda su extensión) por lo menos una vez.
5. Ningún término en la conclusión puede tener mayor exten-
sión que la que tiene en las premisas.
6. De premisas negativas nada se infiere.
7. Si una premisa es negativa, la conclusión debe serlo a su
vez, y viceversa.
8. De premisas particulares nada se infiere.

FORMACIÓN DE SILOGISMOS

Para formar los silogismos se combinan los juicios en grupos de tres, utilizando las letras con que los habíamos simbolizado en la clasificación de Boecio (A E I O) de la manera siguiente:

AAA	AEA	EAA	EEE	EAE	AEE
AAE	AIA	IAA	EEI	EEE	EEE
AAI	AOA	OAA	EEO	EIE	IEE
AAO	AAA	AAA	EEA	EOE	OEE
III	IAI	AII	OOO	OAO	AOO
IIO	IEI	EII	OOA	OEA	EOO
IIA	III	III	OOE	OIO	IOO
IIE	IOI	OII	OOI	OOO	OOO

MODOS Y FIGURAS DEL SILOGISMO

Los modos válidos del silogismo corresponden a todos aquellos silogismos que están conformes a las reglas del silogismo; en sentido de no contravenirlas, se seleccionan de entre las combinaciones antes expuestas y se ordenan de cuatro maneras que corresponden a las llamadas figuras del silogismo. Estas figuras

del silogismo resultan de todas las posibilidades de combinación que tiene el término medio en las premisas y son las siguientes:

I Figura	II Figura	III Figura	IV Figura
MP	PM	MP	PM
SM	SM	MS	MS

Como se advierte, en la primera figura el término medio aparece de sujeto (S) en la primera premisa y de predicado en la segunda. En la segunda figura el término medio aparece como predicado en ambas premisas. En la tercera figura el término medio aparece como sujeto en ambas premisas, y finalmente en la cuarta figura, el término medio aparece como predicado de la premisa mayor y como sujeto en la premisa menor. A cada figura corresponde un determinado número de modos válidos; así, a la primera corresponden 4 modos válidos; a la segunda también 4; a la tercera corresponden 6, y finalmente a la cuarta corresponden 5, lo que da un total de 19 modos válidos, que por un proceso de reducción pueden quedar convertidos sólo en 14, pero éste es un problema que no trataremos por considerarlo innecesario a las finalidades de este curso introductorio. Desarrollaremos la totalidad de los modos a manera de ejercicio. Los lógicos medievales idearon unos versos latinos que en su formulación encierran cada uno de estos modos; así, por ejemplo, el primero de éstos y el más universal, “bárbara”, encierra la fórmula AAA. Si lo miramos con detención advertimos:

bArbArA; de igual modo se opera con los restantes.

PRIMERA FIGURA

M P
S M (M = término medio)

Modos válidos: Bárbara (AAA), Celarent (EAE) Darii (AII) y Ferio (EIO).

Barbara

A Todos los x son y Todos los *hombres* son mortales.
A z es x Sócrates es *hombre*.
A z es y Sócrates es mortal.

Celarent

E Ningún z es y Ningún chileno es cobarde.
A Todos los z son x Todos los *ariqueños* son chilenos.
E Ningún z es y Ningún *ariqueño* es cobarde.

Darii

A Todos los x son y Todos los *atletas* son veloces.
I Algunos z son z Algunos deportistas son *atletas*.
I Algunos z son y Algunos deportistas son veloces.

Ferio

E Ningún x es y Ningún *elefante* es ágil.
I Algunos z son x Algunos paquidermos son *elefantes*
O Algunos z no son y Algunos paquidermos no son ágiles.

SEGUNDA FIGURA

P M

S M

Modos válidos: Cesare (EAE); Camestres (AEE); Festino (EIO); Baroko (AOO).

Cesare

E	Ningún y es x	Ningún católico es <i>protestante</i>
A	Todos los z son x	Todos los luteranos son <i>protestantes</i>
E	Ningún z es y	Ningún luterano es católico.

Camestres

A	Todos los y son x	Todos los ministros son <i>importantes</i>
E	Ningún z es x	Ningún reo es <i>importante</i>
E	Ningún z es y	Ningún reo es ministro

Festino

E	Ningún y es x	Ninguna joya es <i>barata</i>
I	Algunos z son x	Algunas gemas son <i>baratas</i>
O	Algunos z no son y	Algunas gemas no son joyas

Baroko

A	Todos los y son z	Todos los monos son <i>cuadrúpedos</i>
O	Algunos z no son x	Algunos animales no son <i>cuadrúpedos</i>
O	Algunos z no son y	Algunos animales no son monos.

TERCERA FIGURA

M P

M S

Modos válidos: Darapti (AAI), Datisi (AII), Disamis (IAI), Felapton (EAO), Ferison (EIO), Bocardo (OAO)

Daraptil

- | | | |
|---|-------------------|---|
| A | Todos los x son y | Todos los <i>perros</i> son cuadrúpedos |
| A | Todos los x son z | Todos los <i>perros</i> son mamíferos |
| I | Algunos z son y | Algunos mamíferos son cuadrúpedos. |

Datisi

- | | | |
|---|-------------------|--|
| A | Todos los x son y | Todos los <i>poetas</i> son sensibles. |
| I | Algunos x son z | Algunos <i>poetas</i> son chilenos |
| I | Algunos z son y | Algunos chilenos son sensibles |

Disamis

- | | | |
|---|-------------------|---|
| I | Algunos x son y | Algunos <i>árboles</i> son frondosos |
| A | Todos los x son z | Todos los <i>árboles</i> son vegetales. |
| I | Algunos z son y | Algunos vegetales son frondosos. |

Felapton

- | | | |
|---|--------------------|--|
| E | Ningún x es y | Ningún <i>ave</i> es cuadrúpeda |
| A | Todos los x son z | Todas las <i>aves</i> son plumíferas |
| O | Algunos z no son y | Algunas plumíferas no son cuadrúpedas. |

Ferison

E	Ningún x es y	Ningún <i>musulmán</i> es católico
I	Algunos x son z	Algunos <i>musulmanes</i> son árabes
O	Algunos z no son y	Algunos árabes no son católicos

Bocardo

O	Algunos x no son y	Algunos <i>gobernantes</i> no son jóvenes
A	Todos los x son z	Todos los <i>gobernantes</i> son políticos
O	Algunos z no son y	Algunos políticos no son jóvenes

CUARTA FIGURA:

P M

M S

Modos válidos: Bramantip (AAI), Camenes (AEE), Fesapo (EAO), Fresison (EIO), Dimaris (IAI).

Bramantip

A	Todos los y son x	Todos los gatos son <i>cuadrúpedos</i>
A	Todos los x son z	Todos los <i>cuadrúpedos</i> son animales
I	Algunos z son y	Algunos animales son gatos.

Camenes

A	Todos los y son x	Todos los triángulos son <i>triláteros</i>
E	Ningún x es z	Ningún <i>trilátero</i> es rombo
E	Ningún z es y	Ningún rombo es triángulo.

Fesapo

E	Ningún y es x	Ningún sabio es <i>ignorante</i>
A	Todos los x son z	Todos los <i>ignorantes</i> son mediocres
O	Algunos z no son y	Algunos mediocres no son sabios

Fresison

E	Ningún y es x	Ningún delincuente es honrado
I	Algunos x son z	Algunas personas honradas son tímidas.
O	Algunos z no son y	Algunas personas tímidas no son delin- cuentes.

Dimaris

I	Algunos y son x	Algunos boxeadores son negros
A	Todos los x son z	Todos los negros son ágiles
I	Algunos z son y	Algunas personas ágiles son boxeadores.

Otros tipos de inferencias mediatas

Dentro de las inferencias mediatas podemos citar las siguientes: polisilogismo, dilema, epiquerema, sorites, etc. No nos ocuparemos de estas nuevas formas de inferencia mediata; sólo nos conformaremos con haberlas nombrado. La intención de este Curso Introductorio era dar una visión muy general sobre la lógica clásica, aunque dando un enfoque modernizado. Creemos que con lo expuesto está logrado el objetivo.

Capítulo V

ÉTICA CIENCIA Y DERECHO ÉTICA Y MORAL

La Etica está estrechamente ligada a la Moral. Pero este es un concepto que ha variado históricamente, en su significado y en sus vinculaciones interdisciplinarias. Así, por ejemplo, para la Filosofía clásica, es decir, para pensadores como Platón y Aristóteles la Etica se insertaba en la Política. Platón intentó moralizar de arriba abajo la politeia. En cambio para pensadores modernos como el francés Durkheim discípulo directo de Augusto Comte, la Etica se inserta directamente en la Sociología, el acometió de una manera sistemática, la tarea de reducir la moral (así como la religión) a la Sociología. Según Durkheim el “hecho moral” es, pura y simplemente, un “hecho social”. El planteamiento de este curso desde la perspectiva de hoy con una proyección futura le asigna a la Etica un papel “sincrético” y por lo tanto básico y orientador sobre todas las ciencias y particularmente las sociales.

Por de pronto se advierten en el lenguaje cotidiano dos empleos distintos de la palabra “moral”, uno manifiestamente ético y otro más bien psicológico, como en las expresiones “tener la moral baja” o “estar desmoralizado”.

Veamos ahora qué nos dice el saber común. Por una parte se habla ciertamente de “acciones buenas”; se reputa de “buena” una acción y de “mala” otra. Pero esto nos dice todavía muy

poco sobre su autor, porque todos o casi todos los hombres, por buenos que sean, han cometido alguna acción censurable y no hay apenas hombre, por malo que sea, que no haya hecho en su vida algo bueno.

Damos un paso más para la caracterización moral cuando decimos de alguien que es “de buenas costumbres”. Del preconcepto de acto pasamos así al hábito (virtud o vicio). Pero los hábitos se adquieren y se pierden y se enraizan o se desarraigan de ella. Así se dice de alguien que “lleva una vida virtuosa” o “una vida viciosa”. Pero estas expresiones son, o pueden ser, ambiguas. Por ejemplo, “mala vida” puede significar, de una parte, un, por decirlo así status de imperfección mientras la “vida religiosa” o “vivir en religión” significa un estado de perfección. Estado o status es aquí un concepto sociológico, el marco dentro del cual se vive, el “tipo” de vida. Pero, evidentemente, no todos los que viven en un status de perfección son perfectos y, por el otro extremo, la categoría de “mala vida” o “vida disipada” funciona para el saber ético-popular de hoy, análogamente a como lo hacía en el siglo XV o V. En aquella época como hoy, un mal modo de vivir, es un mal modo de vivir. Pero aparte del modo hay luego el vivir concreto, cambiante, real de cada cual: nuestra vida moral o inmoral, redimible o irredimible, la inmanencia o salida del marco vital al que un día ajustamos nuestro vivir concreto.

De las acciones pasamos a los hábitos y de los hábitos a la vida concreta, individual, real. Un hombre que ha vivido toda su

vida honradamente puede tener un cambio abrupto en el último instante y, viceversa, el hombre de vida depravada puede “arrepentirse” a la hora de la muerte. Por eso el saber popular hace compatibles, a veces, las malas acciones y la “mala vida” con el ser bueno. La calificación moral parece estar siempre pendiente subíndice, abierta: asediada y admisible a la bondad, pero también apropiable y asequible. El carácter moral no es, como el genio y la figura “hasta la sepultura”. Un sólo acto, cuando es decisivo puede sobreponerse a los hábitos por inveterados que sean, y aún a la vida entera. Pero el saber popular valora este acto, no tomándolo aisladamente, sino por pensar que en él se ha revelado el auténtico y definitivo modo de ser. Pues lo que importa no es el acto bueno sino el hombre bueno que se revela como tal en los actos decisivos de su vida. El hombre, según el juicio popular, es moralmente coherente; su bondad no depende de la veleta de sus actos, sino que se revela –o se oculta– a través de ellos. Y por lo demás, también el saber popular toma parte contra la pretensión de hacer consistir la moralidad de un acto solamente en la buena intención, cuando afirma que “el infierno está empedrado de buenas intenciones”.

Mas, por otra parte, hablamos de quien es bueno “por naturaleza” en contraste con quien “se propone” ser bueno, contrariando su “inclinación”. El problema de la bondad como “inclinación” y la bondad como “deber”, está presente ya en la reflexión pre-filosófica. Desde un punto de vista distinto, hay personas que nos parecen buenas aunque no profesen nuestras ideas y

creencias, otras, al revés, que profesan nuestras ideas y creencias nos parecen malas personas. El asunto del deber y la inclinación operan aquí de acuerdo a ciertos patrones que animan nuestra cultura y nuestro particular modo de vida entendido este como modelo estimable y repetible.

Algunas veces calificamos a un hombre de “inmoral”; otras de “amoral”. ¿Qué significa esta distinción? Llamamos inmoral al hombre que, comprendiendo lo que debe hacer, no lo hace. Al que posee sentido moral pero carece de fuerza moral (Eso es lo que Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* llama expresamente *akrasía*) y es arrastrado por las pasiones. Es el *video mediora probo que, deteriora sequor*. Por el contrario, llamamos amoral al que parece carecer de sentido moral. El problema de la “ceguera” para el “valor moral”, o para determinados valores morales, aparece aquí, antes de que se planteara una disciplina como la Axiología. Pero vistas las cosas desde otro ángulo ¿puede el hombre ser inmoral o amoral? No hay que olvidar que estas palabras son de formación moderna, así por ejemplo, la Escolástica usa la expresión “in-honestum”, y no usa “in-morale”. Conducta en francés es *conduite*, que significa conducción, acción de “conducirse”. Cabe entonces preguntarse ¿Deja el hombre alguna vez de conducirse, es decir, de hacer su propia vida? ¿La vida masiva de este siglo XX, significa una pérdida de la individualidad? ¿Hay mayor manipulación hoy que en épocas anteriores?

La vida como suponen algunos existencialistas, entre ellos Ortega, es quehacer, pero el quehacer, éticamente es quehacerse, y por eso pudo Cicerón definir prefilosóficamente la moral *como vitae degendae ratio*, es decir, modo de conducir la vida.

Es verdad que se dice de alguien, por ejemplo que “no tiene carácter”, que se deja llevar por los demás, por los acontecimientos o por sus propios impulsos primarios, y que su vida es un puro *se laisser aller*. Pero en rigor, en tal caso ¿sólo se trata de un modo deficiente de conducirse o no hay la opción de conducirse del modo deseado? Esto apunta directamente al problema de la libertad que es *conditio sine qua non* para el desarrollo de la moral.

El hombre podemos sostener, es constitutivamente moral porque es constitutivamente libre, tiene por fuerza que hacerse – suficiente o deficientemente– su propia vida. Ello en el imprescindible marco de la *libertad*, sólo estando garantido este marco cabe plantearse el ineludible sentido moral de la vida.

El problema radica precisamente aquí, y debiera ser la tarea primordial de la Etica en el futuro constituirse en el ámbito desde donde se garantice esa condición básica para la vida humana, la *libertad*, que como bien sabemos en muchos periodos de la historia no sólo no ha estado garantizada sino abiertamente conculcada. Baste mencionar sólo algunos de los ejemplos más significativos de esta situación como la Esclavitud, la Santa Inquisición, y todos los modernos y tecnologizados sistemas de represión de la época actual.

Con bastante razón acuñó Hobbes la expresión “homo homine lupus” para caracterizar a nuestra especie, la más cruel existente sobre el planeta.

Sin embargo, la tarea de la Etica no está en la exégesis de los hechos consumados, sino más bien en la previsión e impedimento de la repetición de las aberraciones históricas conocidas, tales como el genocidio judío en la época hitleriana, las bombas sobre Hiroshima y Nagasaki, la demolición de Beirut en el Líbano, y más recientemente la guerra del Golfo Pérsico.

Cabe entonces, volver sobre los pasos y preguntarse ¿con vistas a qué hace el hombre su vida? ¿Hacia dónde la conduce? La respuesta pre-filosófica en el ámbito occidental pareciera ser: todos los hombres persiguen la felicidad. Pero ¿en qué consiste la felicidad? ¿Cómo y dónde conseguirla? Y, por otra parte, esa búsqueda de la felicidad ¿es una tarea propiamente ética? ¿No consistirá la tarea ética, más bien, en realizar el bien, en cumplir el deber o en lograr la perfección? Y, ¿qué tipo de relación se da entre estas cosas, felicidad, perfección, bien, deber?

Este es precisamente un haz de cuestiones morales que se encuentran ya planteadas previamente en toda reflexión filosófica:

*ANAXIMANDRO, SÓCRATES Y PLATÓN LOS
PROLEGÓMANOS DE LA ÉTICA OCCIDENTAL.*

Hay un importante contexto mítico que está presente en el pensamiento griego antiguo, aportando muchos de los conceptos inspiradores de la Etica que aparece en ellos de una manera dis-

persa, no sistemática, y que resulta pertinente recoger y ordenar para entender mejor como es que se formaron las creencias que animaron el pensamiento de estos pensadores griegos pre y post socráticos.

Comenzaremos enfatizando dos asuntos que hoy parecen triviales después de reiterarse por veintiseis siglos, y que se generaron en el pensamiento antiguo antes de Cristo; me refiero a la necesidad de creer y tener una cosmovisión, y a la idea y creencia de la dualidad humana (cuerpo y alma). Es decir, la necesidad de una cosmogonía, que a lo largo de los veintiséis siglos ha sufrido modificaciones significativas, esencialmente por los aportes de la ciencia y la tecnología, y una antropología que, en cambio, persiste prácticamente la misma.

Los primeros problemas relativos al universo condujeron, en el pensamiento griego, a las primeras teogonías derivadas del mito, fuente permanente de inspiración para los griegos antiguos y, entre ellos, desde luego los filósofos.

Homero, uno de los principales mitólogos griegos (*La Ilíada* y *la Odisea*) plantea los orígenes en términos cósmicos, recurriendo a la leyenda de Océanos, a quien se tiene como progenitor de todos los dioses y a Tetis como la madre, deriva de este modo el cosmos (orden) de un principio húmedo. Pesa sobre Homero una larga tradición mítica de antiguas culturas orientales, anteriores a la Helénica y que Homero recoge, culturas tales como: la egipcia, la babilónica, la hebraica, la fenicia, etc.

Para Hesíodo otro de los grandes mitólogos griegos antiguos, el origen tiene otro comienzo. Para este mitólogo, el ser primordial es Caos y la fuerza motora y generadora Eros, y después de ellos la tierra (Gea), además aparecen como elementos importantes el Cielo y Tártaro.

Los Orficos, un poco más tarde, plantean una cosmovisión más compleja, pero manejando prácticamente los mismos elementos. “En el principio solo existían el Caos y la Noche, el negro Erebo y el profundo Tártaro, pero todavía no habían nacido la tierra, ni el aire, ni el cielo. Y la noche en los infinitos rincones de Erebo, engendró el primero de todos los Huevos de negras alas, y de este huevo, fecundado por los vientos nació, en el cumplimiento del tiempo, Eros, el codiciado dios, de espléndido dorso y de áureas alas, semejante a los torbellinos rápidos como el viento. Y unido en el amplio Tártaro, con el Caos de alas tenebrosas, incubó y dio a luz la primera generación de los inmortales. No existían (otros) dioses, antes de que Eros mezclara todas las cosas. Pero al mezclarlas, nació Urano (cielo), Océano, Gea (tierra) y toda la estirpe inmortal de los bienaventurados” (Aristófanes).

Por último, citaremos las teogonías de Jerónimo y Helánico que plantean como materias primordiales a Cronos y Ananké. “En el comienzo existían solo el agua y el fango (materia limosa), que se endureció formando la tierra. De estos dos principios fue engendrado después un tercero (un dragón llamado Cronos, que no envejece) y Hércules, y a él se agrega Ananké (necesi-

dad) que tiene la misma naturaleza de Adrastea incorpórea (otra personificación de la necesidad) difundida por todo el cosmos, hasta alcanzar los límites de él... Cronos... engendró una triple progenie: el Eter húmedo, el Caos infinito y el Erebo nebuloso... Pero Cronos engendró en estos un huevo... Y esta teología celebra el Protágonos (Primogénito) y llamó a Zeus el ordenador de todas las cosas” (Damascio).

Esta breve reseña, es suficiente para dejar de manifiesto la preocupación que desde siempre tuvo el hombre en nuestra cultura por entender el universo en que vive y que habitualmente llamamos cosmovisión.

En cuanto a los problemas relativos al hombre, antiguo e inherentes a esa visión antropológica dualista, diremos algunas palabras que muestren la persistente herencia derivada de los antiguos griegos. La distinción parte de una leyenda órfica según la cual Zeus tuvo un hijo con una de sus hijas (incesto) al que llamaron Dionisio. Hera, la mujer de Zeus, quiso eliminarlo, para ello contrató los servicios de unos Titanes (malvados) quienes lo despedazaron y devoraron. Zeus, enterado de esta fechoría los ubicó y los fulminó. De esas cenizas nació la especie humana, qué, por lo tanto, tiene una parte perecible o cuerpo (soma) que corresponde a los Titanes, y una parte inmortal (psiquis) o alma, que pertenece a Dionisios.

Conjuntamente con esta visión dualista, surgen la vida del hombre y el problema del mal, la derivación del mal de una culpa la idea de un hado (destino o voluntad divina) ineluctable. El

concepto de la responsabilidad de la voluntad humana. La ley de justicia (Diké) y la infalibilidad de la sanción.

Como herencia del Mito y antes del comienzo de la reflexión filosófica iniciada por Tales de Mileto en el siglo VI A.C., la cultura occidental dispone de una compleja y nutrida trama conceptual que inspira a la vez que influye en el pensamiento filosófico.

Si manejamos el estudio de los fenómenos culturales del mismo modo como manejamos el estudio de los fenómenos naturales, es probable que descubramos la gravitacional influencia del mito en la formación de la mentalidad cultural moderna, en ese sentido, así como hay un fundamento metafísico de la ciencia moderna, también podemos hablar de un fundamento mítico del pensamiento o mentalidad cultural moderna. Esto significa considerar como elemento influyente en el pensamiento actual, el pensamiento mágico de nuestros antepasados. De acuerdo a la tesis de James Frazer, expuesto en su obra clásica "La Rama Dorada", el pensamiento humano no admite ninguna heterogeneidad radical. Desde el principio hasta el fin, desde los primeros pasos hasta las más elevadas creaciones, permanece siempre el mismo, es decir, aparece como homogéneo y uniforme.

Esta manera de razonar que supone un orden preestablecido y existente natural y universal, supone además una relación fenoménica causal y persistente, es la que ha animado a la cultura occidental por más de veinticinco siglos. De acuerdo a esta vi-

sión, el rito mágico ejecutado por un hechicero conforme a un protocolo muy preciso y siempre el mismo, no difiere grandemente de la conducta de un científico en su laboratorio, sujeto también a un severo protocolo. Ambos en su estilo son causalistas.

De alguna manera, que termina siendo lógica, se puede establecer una relación entre el mundo natural y el mundo social o cultural. Más allá de que uno se entienda como dado (el natural) y el otro como construido (el cultural), subsisten relaciones y parentescos entre ellos que tienen una estructura lógica. O el uno aparece como el duplicado del Otro o aparecen como contrapuestos, pero como quiera que sea el modo de relacionarlos, el criterio es siempre lógico, y lo es porque hay un elemento básico común entre el salvaje y el científico y es el lenguaje, es decir, desde el lenguaje mágico hasta el lenguaje computacional, se observa siempre una estructura lógica cabal y definida. El llamado pensamiento primitivo se expresa en un lenguaje primitivo, y por extraño que ese modo de pensamiento nos parezca, sin embargo, y paradójicamente tenemos que reconocer que no carece de una estructura lógica definida.

El lenguaje humano muestra siempre una estructura lógica cabal y definida, lo mismo en su sistema fonético que en su sistema morfológico, ya se trate de la más primitiva o la más sofisticada y tecnologizada de las culturas dentro de la civilización.

Como sostiene Cassirer en su obra "El mito del Estado" "Entre el mito y el lenguaje no sólo existe una íntima relación, sino

una verdadera solidaridad. Si entendemos la naturaleza de esta solidaridad, habremos encontrado la llave del mundo mítico”.

De manera que ya al comienzo de la reflexión filosófica, los filósofos griegos fundadores, disponen de una rica urdimbre relacional sobre la cual van a apoyar su pensamiento, pensamiento que no por ello deja de ser original y creativo.

ANAXIMANDRO DE MILETO

Anaximandro de Mileto 610 a.C. al 546 a.C., aparece en la Historia de la Filosofía como el discípulo y sucesor de Tales primer filósofo griego, respecto a Anaximandro y su contexto no hay muchos antecedentes, sin embargo, la escasa información que de su pensamiento se tiene, es de tal modo relevante, que, aún después de veintiséis siglos su pensamiento mantiene la vigencia y crece su importancia, en la medida en que no se ha superado prácticamente ninguna de las afirmaciones centrales de su pensamiento, debido a que constituyen los modos primeros y esenciales de ver el mundo, sus criterios no han sido superados, ni alterados ni olvidados. Me refiero a ideas tales como las de seres limitados, la de principio (Arché), la de ciclo, la de orden en función del tiempo, etc.

Su respuesta a la pregunta por el origen, una de las primeras y más originales, el To Apeiron, plantea una cosmovisión oportuna y longeva, aun hoy podríamos suscribirla sin grandes modificaciones.

Para proceder al análisis de este filósofo griego antiguo y a la importancia que creemos tiene en la Etica y el Derecho, nos remitiremos al único fragmento, que se ha conservado de su obra “En torno a la naturaleza” y que fuera rescatado y expuesto por Simplicio.

El fragmento aludido, según la traducción del griego hecha por Martín Heidegger (*Der Spruch des Anaximander*), es el siguiente:

“De donde viene a los seres su generación en ello mismo se realiza su disolución (el principio, el *To Aperion*) de manera necesaria. Porque ellos pagan pena de expiación por delitos cometidos recíprocamente y según un cierto orden del tiempo”.

En este fragmento se distinguen dos momentos claramente diferenciados que tienen un sentido y un significado distintos, aunque complementarios.

Tomemos la primera parte del fragmento: “De donde viene a los seres su generación en ello mismo se realiza su disolución de manera necesaria”.

Hay aquí una clara contraposición entre los seres y el principio. Los primeros son también, por primera vez, llamados seres y distinguidos por sus límites, y también es primera vez que se habla de límites de los seres, límites estos, que corresponden a la generación y disolución, esta es una idea, y más aún una creencia absolutamente arraigada en nuestra cultura hoy, la única modificación es de nomenclatura, ya que hoy nosotros hablamos de nacimiento y muerte. Este ciclo que se cumple en los seres,

corresponde con absoluta precisión a lo que hoy podríamos llamar cielo vital de los seres vivos, que es la manera tanto trivial como científica de entender el fenómeno de la vida. La vida en términos biográficos así como en términos jurídicos comienza con el nacimiento y termina con la muerte. Para la Biología el fenómeno de la vida comienza antes del nacimiento, ya que esta disciplina considera el período de gestación como válido dentro de la vida. Sin embargo, tanto para la biografía como para el derecho, hay una serie de situaciones pre natales y post mortem altamente significativas.

La biografía de un personaje aún cuando comienza con el nacimiento, sin embargo, suele remitirse a los padres y en muchas ocasiones se remonta a la tradición familiar largamente anterior al nacimiento mismo del personaje, así como a su significación social, a pesar de ello, la biografía propiamente tal sólo queda abierta con la fecha y lugar del nacimiento. En cuanto a las situaciones post mortem del personaje, muchas veces la influencia que ejercen sus enseñanzas y doctrinas o la misma vida del personaje, justifican que la biografía los extienda largos períodos, innumerables veces muy superiores al propio período en que vivieron por longevos que hayan sido, en el caso de Aristóteles, por ejemplo, su influencia en el ámbito de la Filosofía, transcurridos ya veinticinco siglos, aún persiste casi con la misma fuerza.

En el caso del Derecho los seres entendidos como personas jurídicas individuales o naturales, sólo son tales a partir de su nacimiento, es decir, a partir del nacimiento pueden acceder a

alguna de las filiaciones (legítima, adoptiva y desconocida) que les dará vida jurídica y por lo tanto, acceso a las llamadas atributos de la personalidad jurídica, tales como: nombre, nacionalidad, estado civil, patrimonio, etc. Sin embargo, en la época fetal generan situaciones jurídicas que se reflejan de diversas maneras, como por ejemplo, los derechos que adquieren las madres durante el embarazo: fuero maternal, licencias pre y post natal. O la legislación penal sobre el aborto, etc. En cuanto a la situación post mortem, son también muchas las consecuencias que se producen directa o indirectamente. Desde el punto de vista del estado civil, la muerte de un cónyuge produce la viudez del otro, lo que significa cambiar de estado civil. Desde el punto de vista patrimonial, la muerte de una persona extingue obligaciones, como por ejemplo, el seguro de desgravamen que extingue una deuda. La sucesión testamentaria que se produce con o sin testamento establecido, etc. Desde el punto de vista de los derechos políticos, la muerte de un parlamentario genera una vacancia que obliga a una elección adicional, para proceder a su reemplazo, etc.

La vida de los seres humanos que son por excelencia seres sociales, está enmarcada en una serie de ordenamientos, es decir, el protocolo de la vida humana supone un complicado sistema organizativo, donde lo jurídico es primordial, ese conjunto de ordenamientos se cumple precisamente en los seres de que habla Anaximandro.

La segunda parte del fragmento es de un tenor claramente jurídico, ya que alude a la convivencia de los seres y en dicha convivencia aparecen dos conceptos que sin duda han sido tomados del ámbito jurídico, ya que habla de penas y delitos, agrega además un elemento definitivamente fundamental, tanto en el terreno jurídico como en la concepción de la cultura occidental, y es la alusión al tiempo, ya que dice “según un cierto orden del tiempo”.

Hay en esta segunda parte del fragmento, presente aunque tácitamente una tenue manifestación de la justicia (Diké) presidiendo la conducta de los seres, que es delictiva, es decir, los seres con su conducta que no aparece expresamente descrita por Anaximandro, contravienen un estado de cosas y son por lo tanto culpables y como tales penados, la contravención de un orden establecido merece irremisiblemente una pena, en este caso una pena de expiación, por conductas realizadas por los seres y que resultan lesivas entre ellos mismos, todo este acaecer está enmarcado en un orden temporal, por eso decimos que la justicia es ese telón de fondo que obliga a que se cumpla la pena según un cierto orden del tiempo, orden temporal que están obligados a cumplir todos los seres desde el mismo momento en que son generados, pues dispondrán de un plazo que culmina con la disolución. La justicia que está en ese “orden del tiempo” ejecutando la pena, debe cumplirse tarde o temprano, es decir, dentro del tiempo.

SÓCRATES

¿Es Sócrates un sofista? Esta es una pregunta que puede responderse afirmativa o negativamente, en la medida que se tenga una visión de la sofística como un aporte a la filosofía o se considere a los sofistas como los padres de la demagogia, versiones ambas que requieren un análisis muy extenso que no es posible realizar en este texto ni en esta ocasión. Sin embargo, suscribiremos la primera posición y daremos una información lo más sintética posible al respecto. El movimiento sofístico se inicia en Grecia hacia el siglo V a.C. y tiene extraordinaria importancia en el desarrollo de la filosofía ateniense. Los sofistas iban de ciudad en ciudad enseñando, por eso la mayoría de los tratadistas sostienen que son los primeros pedagogos, sin embargo, esto hoy aparece con una connotación muy estrecha, en el sentido que resultan homologados a nuestros profesores, cuando en realidad la enseñanza que ellos ofrecían, a cambio de algún dinero, era de una amplitud tal, que por ejemplo, como sostiene Bertrand Russell en su "A history of western philosophy", y a mi juicio con razón, "La democracia ateniense, aunque tenía la grave limitación de no incluir a los esclavos ni a las mujeres, era en ciertos aspectos más democrática que cualquier sistema moderno. Los jueces y la mayoría de los funcionarios ejecutivos eran elegidos por sorteo, y ejercían sus cargos por Cortos períodos; eran así ciudadanos medios, como nuestros jurados, con los prejuicios y la falta de profesionalismo característicos del ciudadano medio. En general, había un gran número de jueces para

oír cada caso. El demandante y el demandado, o el acusador y el acusado, comparecían en persona, no a través de abogados profesionales. Naturalmente, el éxito o fracaso dependían en amplia medida de la destreza oratoria en apelar a los prejuicios populares. Si bien un hombre tenía que pronunciar su propio discurso, podía alquilar a un experto para que se lo escribiera, o, como muchos preferían, podía pagar por su instrucción en las artes requeridas para el triunfo en los tribunales. Estas artes se suponía que las enseñaban los sofistas”.

De manera que, para usar una nomenclatura actual, los sofistas eran una suerte de asesores culturales. Y todo esto, es muy coherente con la idea de entender la Sofística, o mejor dicho, los sofistas como los primeros en reconocer claramente el valor formativo del saber, que los conduce a la elaboración del concepto de Cultura, en griego la palabra cultura es Paideia, y esto corresponde a la formación del hombre como individuo específico a la vez que miembro de una comunidad y por lo tanto de un ambiente social. En suma, si entendemos a los sofistas como maestros de cultura, esa es una cultura que gira en torno a la política, de manera tal, que el objeto de su enseñanza está adecuada a la formación del hombre político, de allí que tanto la oratoria como la retórica adquieran un relieve fundamental, dado que se trata de suministrar especial habilidad polémica, oratoria y elocuencia, virtud esta, que se espera garantice el éxito de un jefe político. Es por estas mismas razones que los argumentos propiamente filosóficos tienen para los sofistas un valor propia-

mente instrumental. Ello explicará en parte el alejamiento de Sócrates respecto al resto de los sofistas.

La sofística también se plantea el problema del ser y del no-ser. Sin embargo, es el problema del hombre el centro de la sofística, este giro hacia una filosofía antropocéntrica, es un aporte capital y definitivo de los sofistas a la filosofía, es precisamente el escenario donde se desenvolverá Sócrates. El ideal del hombre guerrero se sustituye por el del hombre que sabe lo que hace y lo que dice, es decir, el buen ciudadano.

El Nous y el hablar son lo único que importa en el hombre. Hay que aprender a decir las cosas bien. Para el sofista la importancia estará en decir las cosas bien, aunque ello sea inexacto.

La sofística es un saber aparente, dirá más tarde Aristóteles. Uno de los aspectos más significativos de la sofística en filosofía es que aparta las cosas y el ente, tal como se concebía en el eleatismo (el que exigía filosofar desde las cosas y dar razón de ellas).

Lo más negativo de la sofística es que sacrifica la verdad, en el sentido de relativizarla, en función de la elocuencia.

La respuesta entonces a la pregunta por la condición de Sócrates, la responderemos afirmativamente, pero agregaremos que Sócrates es o fue un sofista sui generis.

La misión de Sócrates es educar, es buscar la verdad de cada cosa en cada caso, en eso se traduce su método que es el diálogo. En la Apología diálogo platónico donde se narra el juicio, condena y muerte de Sócrates, se plantea esto claramente “Si

aún me dijéseis: ¡oh Sócrates!, no consentimos en lo que quiere Anito, y te dejamos en libertad, pero con la condición de que no emplees más tu tiempo en hacer investigaciones y que no filosofes más; de lo contrario si te sorprendemos nuevamente, morirás; si, como digo, me dejaseis en libertad, pero de acuerdo a ese pacto, yo os diría: mis queridos atenienses, os saludo, pero obedeceré más bien a Dios, que no a vosotros, y hasta que yo tenga aliento y fuerzas, no dejaré de filosofar y haceros advertencias y daros consejos, a vosotros y quien se allegue hasta mí, diciéndolo como me es habitual ya: ¡Oh hombre óptimo! ¿no te da vergüenza de preocuparte de tus riquezas con el fin de que se multipliquen hasta lo que sea posible, y de la reputación y el honor; y no cuidar y tener solicitud de la sabiduría, de la verdad y del alma con el objeto de que llegue a ser tan buena como es posible? Y si alguno de vosotros me responde que el se preocupa de ello, no lo dejaré enseguida; no lo abandonaré, sino que lo interrogaré, lo examinaré y escrutaré. Y si me parece que no posee la virtud, aunque el lo afirma, lo reprenderé, pues considera vil lo que es valiosísimo y le atribuye valor a lo que es sumamente vil. Y esto lo hago con jóvenes y viejos, y en cualquier parte que me encuentre, con forasteros y ciudadanos.

Pues, sabedlo, esto me lo ordena Dios; yo creo que la ciudad no tiene ningún bien mayor que este servicio que yo presto al Dios, este mi constante andar acá y allá no haciendo otra cosa sino confortaros, a jóvenes y a viejos, a no preocuparse por el cuerpo ni por la riqueza, ni antes ni con mayor celo que el que

tenéis para el alma, para que ella mejore en lo posible; diciendo que a los ciudadanos y a la ciudad la virtud no proviene de la riqueza, pero sí la riqueza y todo otro bien de la virtud. Y agregaré: atenienses..., aunque me absolváis o no me absolváis, yo no haré otra cosa distinta, ni aun en el caso que tuviese que morir muchas veces”.

El conocimiento es para Sócrates condición de sabiduría y de virtud. Y este conocimiento comienza por el conocimiento interior, es decir, el conócete a ti mismo, que como se sabe, era la inscripción que en el templo de Delfos aparecía como una advertencia dirigida al hombre, para incitarlo a reconocer los límites de su naturaleza, la naturaleza humana que es distinta e inferior a la divina, y por tanto, impedir sus intentos de aspirar a las cosas divinas, ya que cualquier intento sería considerado como una insolencia intolerable por parte de los dioses. Además constituía la advertencia esencial de los Siete Sabios y de los poetas gnómicos, en el sentido de que el hombre debe limitarse a pensar cosas humanas y mortales.

Sócrates está consciente de esta situación, de ahí su célebre frase “Sólo sé que nada sé” que se conoce como la docta ignorancia y que se podría traducir como la conciencia de las propias limitaciones, pues hay que combatir la ignorancia y particularmente aquella de pseudo sabios, es decir, aquellos que creen ser sabios y convencen al resto de serlo cuando en realidad no lo son. “Me parece ver una especie más grande y peligrosa y bien definida de la ignorancia, que tiene por si sola un peso igual al

de todas las otras partes de ella. --¿Cuál?-- Aquella que no sabe y cree saber, pues a causa de ésta, corremos el riesgo de que nos sucedan a todos nosotros los despropósitos que cometemos con la inteligencia” (Platón, Sofista, 229).

PLATÓN

Revisaremos de manera específica el pensamiento platónico mediante un análisis de su diálogo La República.

Es desde la dialéctica que Platón transita a la Política. No obstante ser un devoto discípulo de Sócrates y haber aceptado tanto su método como sus ideas éticas fundamentales, sin embargo las maneja en términos tales de originalidad que termina alejándose claramente de su maestro. En efecto, cree Platón que no cabe hacer una reforma de la filosofía si no se empieza por una reforma de Estado. Si deseamos cambiar la vida ética de los hombres, esa era precisamente la pretensión de Sócrates, el único camino eficiente piensa Platón es la reforma del Estado. El problema principal y de mayor urgencia es encontrar el verdadero orden político.

La idea de orden es recurrente en toda la obra de Platón, como herencia del pensamiento griego que adquiere su madurez con Platón precisamente.

Es una suerte de “imperativo categórico” esta exigencia de orden que cristaliza en el pensamiento griego del siglo V A. de C. El propio Platón en su diálogo Gorgias plantea el tríptico Logos, Nomos y Taxis (Razón, ley y orden) estos conceptos

constituyen el primer principio no sólo del mundo físico sino principalmente del mundo ético. Es de este tríptico que deriva la belleza, la verdad y la moralidad. Esto se observa en el arte, en la política, en la ciencia y en la filosofía.

El concepto de orden (cosmos) es fundamental en el pensamiento político de Platón. En la República postula una teoría del Estado que no está enmarcada en el contexto histórico específico de su época, es decir, no se trata de una teoría que está en función del conocimiento, ordenación y manejo de un conjunto de hechos múltiples y diversos que constituyen la sociedad griega del siglo quinto, sino que su teoría apunta a un sistema coherente de pensamiento, por lo tanto al intento de un esquema ideal y por lo mismo absoluto y duradero.

→ El criterio central usado por Platón para definir un orden social, es la justicia. Dicho en otros términos, el fin último del Estado es la administración de justicia. Entendida esta como principio general de orden, se trata de una legalidad exteriorizada en la armonía de las diversas potencias del alma humana. Se trata en suma de un Estado Legal.

La tan reiterada concepción de justicia consistente en “Dar a cada uno lo suyo” encuentra alguna de sus raíces en el pensamiento platónico.

Cuando Platón sostiene que puede definirse la justicia como el principio de una sociedad compuesta de diferentes tipos de hombres que se han unido bajo el impulso de una necesidad recíproca, y que por su combinación es una sociedad y su con-

centración en sus diversas funciones han constituido un todo que es perfecto por ser el producto y la imagen de la totalidad de la mente humana.

Dicho en otros términos, sobre la idea de cosmos (orden) pero un orden previo, compete a cada cual en la sociedad una tarea específica y diferente, para lo cual cada uno tiene la capacidad y preparación adecuadas, y se espera que la use honestamente. Es en ese sentido que debe cumplirse la idea de justicia, toda vez que la sociedad garantice a cada uno de sus componentes el lugar más adecuado, en tanto que cada componente cumpla idóneamente la tarea que le corresponda en la sociedad. Esto porque la manera como debe entenderse lo suyo de cada cual (en la idea de justicia de dar a cada cual lo suyo) es que cada cual en la sociedad deberá ser tratado como lo que es, según su capacidad y preparación.

Se trata en suma de un equilibrio armonioso entre la sociedad (Estado) y sus componentes (habitantes), en la medida que la sociedad garantice un lugar y un trabajo a cada uno de sus miembros en tanto que cada uno de ellos cumpla de la manera más idónea su respectiva tarea, y desde luego sea adecuadamente remunerado por ella.

Vistas las cosas desde la perspectiva actual, la justicia entonces radica en la capacidad del Estado para garantizar a cada uno de sus miembros algunos derechos fundamentales (como podrían entenderse las llamadas garantías constitucionales) y exigirles a su vez ciertas obligaciones también fundamentales.

*ARISTÓTELES Y MAQUIAVELO DOS VISIONES ÉTICAS
RELEVANTES VINCULADAS A LA POLÍTICA.*

El ámbito propio para el desempeño de la Etica es para Aristóteles la Política. La virtud según él no es realizable fuera de la vida en sociedad, que para Aristóteles es sinónimo de Estado. A su juicio, la vida social se origina en el hecho de que el individuo no es ni puede ser autárquico, es decir, no se basta a sí mismo, ni para proveer sus necesidades, ni fuera de la disciplina impuesta por las leyes y por la educación, alcanzar la virtud. Por lo tanto, el Estado, piensa Aristóteles, es una comunidad que no sólo tiene en cuenta la existencia humana, sino la existencia material y espiritualmente feliz; y éste es el motivo por el cual ninguna comunidad política puede estar constituida por esclavos o por animales, los cuales no pueden participar de la felicidad ni de una vida libremente escogida.

Cada arte, cada investigación, así como cada acción y cada elección, están hechas con vistas a un fin que nos parece bueno y deseable: en el caso de las actividades humanas son múltiples y algunos de ellos son deseados solamente en vista de fines superiores, por ejemplo, deseamos la riqueza, la buena salud por los placeres y la satisfacción que nos pueden proporcionar. Pero debe existir un fin supremo, que es deseado por sí mismo, y no solamente como condición o medio para un fin ulterior, a este fin último Aristóteles lo llama felicidad. La búsqueda y la determinación de este fin es el objeto primero y fundamental de la ciencia política, porque solamente por referencia a él se puede

determinar lo que deberá hacer o aprender el hombre en su vida social y personal. Pero ¿En qué consiste la felicidad para el hombre?

La respuesta a semejante pregunta es posible solamente si se determina cuál es la misión propia del hombre, llegar a esa determinación es una de las tareas más difíciles como compleja que puedan emprenderse. Partiremos del supuesto que “cada cual es feliz cumpliendo bien su misión”. El músico cuando toca bien, el constructor cuando construye objetos perfectos. La misión propia del hombre no es la vida vegetativa, ya que esta le es común con las plantas, ni la vida de los sentidos que comparte, sino solamente la vida de la razón. Así el hombre sólo será feliz si vive conforme a la razón; y esta vida es la virtud. El placer va unido a la vida según la virtud. Esta es la verdadera actividad humana, y toda actividad es acompañada y coronada por el placer. Los bienes exteriores, como la riqueza, poder o belleza, pueden con su presencia, facilitar la vida virtuosa, o dificultarla con su ausencia, pero no pueden en cambio, determinarla. La virtud y la maldad dependen solamente de los hombres. El hombre, desde luego, no escoge el fin, que está en él por naturaleza como una luz que lo lleva a juzgar rectamente y escoger el bien verdadero. Mas la virtud depende precisamente de la elección de los medios que se hace en vista del bien supremo. Es, pues, libre para el hombre.

La virtud moral consiste en la capacidad de escoger el justo medio, adecuado a nuestra naturaleza, tal como es determinado

por la razón, y como podría determinarlo el sabio. El justo medio excluye los dos extremos viciosos, que pecan uno por exceso, otro por defecto. Esta capacidad de elección es un poder que se perfecciona y refuerza con el ejercicio. El valor, que es el justo medio entre la cobardía y la temeridad, determina lo que debemos o no debemos temer. La templanza, que es el justo medio entre la intemperancia y la insensibilidad, nos indica el uso moderado de los placeres, etc.

La virtud ética principal es la justicia. En un sentido general, es decir, en conformidad a las leyes, la justicia no es una virtud particular, sino la virtud íntegra y perfecta. De tal modo, que el hombre que respeta todas las leyes, es el hombre completamente virtuoso. Pero, además de este sentido general, la justicia tiene un sentido específico y opera como justicia distributiva o conmutativa. La justicia distributiva es la que determina la distribución de los honores, del dinero o de otros bienes que pueden ser divididos entre quienes pertenecen a la misma comunidad. Dichos bienes deben ser distribuidos según los méritos de cada cual. Por eso la justicia distributiva es semejante a una proporción geométrica en que las recompensas distribuidas a dos personas se relacionan entre sí como sus méritos respectivos. La justicia conmutativa, en cambio, se ocupa de los contratos que pueden ser voluntarios o involuntarios. Se entienden por contratos voluntarios la compra, la venta, el préstamo, el depósito, el alquiler, etc. Entre los contratos involuntarios, los hay con fraude, como el robo, el maleficio, la traición, el falso testimo-

nio; los hay con violencia, como el crimen, la rapiña, la injuria, etc. La justicia conmutativa se ocupa de equilibrar las ventajas y desventajas entre dos contrayentes. En los llamados contratos involuntarios la pena inflingida al reo debe ser proporcional al daño causado. Esta justicia es, entonces, similar a una proporción aritmética. Distingue además la justicia legal.

El derecho según Aristóteles se funda sobre la justicia. Distingue el derecho privado del derecho público, este último atañe a la vida social de los hombres en el Estado. El derecho público a su vez se divide en derecho legítimo o positivo, que es el establecido en diferentes Estados, y el derecho natural, que conserva su valor en cualquier lugar, incluso si no está sancionado por leyes. Distingue del derecho la equidad, que es una corrección de la ley mediante el derecho natural, necesaria por el hecho de que no siempre en la formulación de las leyes ha sido posible determinar todos los casos, por lo cual su aplicación resultaría a veces injusta.

Aristóteles dedica una atención especial al asunto de la amistad. Dice de ella que es una virtud o por lo menos está muy estrechamente vinculada a la virtud, la considera de las cosas más necesarias a la vida. Nadie, sostiene, escogería vivir sin amigos, aunque estuviese provisto en abundancia de todos los demás bienes. Caracteriza la amistad como equivalente a todas las relaciones de solidaridad y afecto entre los hombres. Estas relaciones se pueden fundar en el placer, la utilidad o el bien. En cuanto a las relaciones fundadas en la utilidad o el placer reci-

proco son accidentales y decaen tan pronto termina la utilidad o el placer. En cambio, la amistad fundada en el bien y en la virtud es verdaderamente perfecta, porque está enraizada en la naturaleza misma de las personas que la contraen y es, por lo tanto, piensa Aristóteles, estable y firme.

Nicolás Maquiavelo es un hombre del siglo XVI, pleno humanismo renacentista el que está estrechamente ligado a una exigencia de renovación política. Maquiavelo puede con justicia ser considerado el primer pensador moderno que quiso hallar las fórmulas racionales del Estado perfecto.

Cuando Maquiavelo tenía veinticinco años, el fraile dominico Jerónimo Savonarola instauraba en 1494 su esfímera República de Cristo, de tan trágico final. El joven Maquiavelo, ya poseído por la fiebre de la pasión por la cosa pública, sería atento testigo de esos acontecimientos y extraería profundas enseñanzas que luego volcaría en su actividad política y en su obra escrita.

Dos son sus obras capitales “Discorsi sobre la prima deca di Tito Livio” y “Il Pricipe” en ellas se manifiesta como el iniciador de la orientación historicista. Según él la única manera de que las comunidades puedan renovarse, y de este modo huir de la decadencia y de la ruina, es volver a sus principios, ya que todos los principios tienen en sí alguna bondad de la que pueden volver a tomar su vitalidad y su fuerza primitiva. En los Estados, la reducción a los principios se hace por accidente extrínseco o por prudencia intrínseca. Esto le sucedió a Roma, donde a menudo las derrotas fueron la causa de que los hombres “se reco-

nocieran” en el orden de su convivencia; y donde instituciones añadidas, como la de los tribunos de la plebe y de los censores, o también individuos de excepcional virtud, asumieron la tarea de encauzar a los ciudadanos hacia su virtud primitiva.

Pero la vuelta a los principios supone dos condiciones: primero, que los principios a los que hay que volver sean claramente reconocidos y rectamente entendidos; y segundo, que sean reconocidas en su verdad efectiva las condiciones de hecho por las que a través de las cuales hay que realizar el retorno. Son entonces, las condiciones fundamentales del retorno a los principios: la objetividad histórica y el realismo político. Esto es lo característico de la obra de Maquiavelo, por una parte se dirige a la Historia e intenta verla en su objetividad, en su fundamento permanente que es la sustancia inmutable de la naturaleza humana; por la otra, se dirige a la realidad política que lo circunda, a la consideración de la vida social en su verdad efectiva y con renuncia a cualquier divagación de repúblicas y principados “que nunca se han visto ni se conoce que hayan existido de verdad”.

La forma originaria a la que debe volver la comunidad italiana, llega a identificarla con la República libre, tal como se realizó en los albores del poderío romano. Esto no lo lleva a imaginar un tipo ideal de Estado, sin embargo, no puede menos que llegar a determinar, a través de su investigación histórica, la forma originaria de la comunidad política italiana, a la que esta debe volver. Pero esta forma que se funda en la libertad y las

buenas costumbres, es una meta lejana y difícil de conseguir. Para Maquiavelo, incumbe al político una tarea inmediata, la única realizable en las circunstancias históricas de su tiempo, la de un príncipe unificador y reorganizador de la nación italiana. De allí deriva la configuración de la figura del príncipe. Si una comunidad no tiene otro modo de salir del desorden y de la servidumbre política más que organizarse en principado, la realización de este principado se convierte en un objetivo que encuentra su norma y su justificación en sí misma. Esta tarea implica el riesgo de decaer y sumirse en la tiranía. Puede muy bien ocurrir que quien asuma tal responsabilidad “sea engañado por un falso bien” o “se deje llevar voluntaria o ignorantemente” por el camino fácil en apariencia, pero ruinoso de la tiranía. En tal caso, renunciará a la gloria, al honor, a la seguridad, a la tranquilidad y a la satisfacción interna, e irá hacia la infamia, el vituperio, el peligro, y la inquietud. Así pues, aceptar tal tarea representa una alternativa y una elección: seguir el camino que permita vivir seguro y que después de la muerte de la gloria, o seguir el otro camino, que hace vivir en continua angustia y que, después de la muerte depara la infamia. Pero es imposible que la segunda alternativa sea preferida por quien, por fortuna o virtud, de simple particular, se convierte en príncipe de una república, si conoce verdaderamente la historia y saca partido de sus enseñanzas. Aun así, una vez aceptada y reconocida como propia la tarea política, es imposible, cree Maquiavelo, quedarse a medio camino. Tiene la política exigencias que provienen de la materia en la

que actúa, o sea, la naturaleza de los hombres. Cree Maquiavelo que no es posible hacer cálculos sobre la buena voluntad humana. El hombre, por naturaleza, no es ni bueno ni malo, pero puede inclinarse en cualquiera de las dos direcciones. El político, si quiere triunfar en sus designios, tiene que hacer sus cálculos suponiendo lo peor, o sea, contar con la maldad humana y con su inminente manifestación. El político, por tanto, no puede hacer “profesión de bueno”; tiene que aprender a “poder ser bueno, y usarlo o no usarlo, según la necesidad”. No debe apartarse del bien si le es posible; pero ha de saber emplear el mal si le es necesario. Por cierto que hay expedientes muy crueles, contrarios a cualquier modo de vivir, no sólo cristiano sino humano, y tales que cualquier hombre debe rehuirlos. En tal caso “es preferible vivir más bien como particular que como rey con tanta ruina de los hombres”. Y, no obstante, si no se puede o no se quiere renunciar a ello hay que recurrir resueltamente al mal y evitar los caminos intermedios que no conducen a nada”. De este modo Maquiavelo sitúa crudamente al político frente a las duras y tristes exigencias de su cargo. Por cierto, que le asalta la duda, si es lícito combatir el mal con el mal, el fraude con el fraude, la violencia con la violencia, etc., si ello permite conducir a la comunidad al verdadero orden de su forma política. Responde esta duda con hechos históricos, observando que algunas veces se han mantenido en el poder aquellos que, después de haber llegado a él a través de la crueldad y la perfidia, no han insistido en ellas, sino que todo lo han dirigido a la mayor utili-

dad posible de sus súbditos. Este tipo de gobernantes, cree Maquiavelo “con Dios o con los hombres pueden aportar algún remedio a su estado”. Los otros es imposible que se mantengan.

Dicho de otro modo, el límite de la actividad política está en la naturaleza de esta actividad, por lo tanto, en la tarea política no hay necesidad de decidir desde el exterior la propia moralidad, la norma que la justifique y le imponga sus límites. La política se justifica por sí misma, por su propia naturaleza, que consiste intrínsecamente en la conducción de los hombres hacia una forma ordenada y libre de convivencia, y encuentra su límite en la posibilidad de éxito de los medios adoptados. Algunos medios extremos y repugnantes son impolíticos porque se vuelven contra quién los emplea y hacen por lo mismo imposible el mantenimiento del estado. El dominio de la acción política se extiende a todo lo que ofrece la garantía del éxito, que no es más que la estabilidad y el orden de la comunidad política. Por primera vez y con Maquiavelo, el dominio de la política es escrutado y valorado con un criterio puramente intrínseco y se entrevé el principio de una normatividad inherente a las empresas humanas como tales y no superpuestas a ellas desde el exterior como un criterio y un límite extraño.

Para Maquiavelo, la tarea del político significa decisión, riesgo y responsabilidad y presupone la libertad del hombre.

*KANT Y HEGEL DOS CONCEPCIONES METAFÍSICAS
DENTRO DEL IDEALISMO ALEMÁN.*

En el trasfondo de toda concepción ética está presente o latente el concepto de libertad su modo de entenderlo y aplicarlo a la vida práctica del hombre.

El contexto en que ambos pensadores alemanes se sitúan en asuntos éticos, es el definido por la Historia y el Derecho, y ambos aunque de diverso modo tiene una marcada preocupación por la aplicación en la práctica de sus doctrinas.

El sistema ético kantiano se halla expuesto en su obra “Metafísica de las costumbres”, publicada en 1785, esta obra tiene una considerable importancia histórica.

La tesis más importante a la vez que novedosa expuesta en esta obra, es sin duda el ‘imperativo categórico’. A propósito de esto es necesario hacer un breve alcance. La idea de un principio objetivo, en la medida que obliga a la voluntad, se llama mandamiento de la razón, la fórmula del mandamiento se llama imperativo.

Hay dos géneros de imperativos: los imperativos hipotéticos, que dicen ‘debes hacer tal y cual cosa si deseas lograr tal y cual fin’, en tanto que el imperativo categórico afirma ‘cierto tipo de acción es objetivamente necesario, sin consideración a ningún fin’.

Los imperativos hipotéticos son los de una técnica cualquiera, o también los de la prudencia, que indican los medios para ser felices. La ley moral, es en cambio, un imperativo categórico, que no tiene como propósito ningún objeto ni fin determinado,

sino sólo la conformidad de la acción con la ley. En razón de esta exclusión de cualquier objeto del deseo, esto es, de cualquier fin particular, el imperativo categórico es puramente formal. Constituye, como ley, la misma exigencia de una ley; obliga la voluntad no a acciones particulares, sino a toda acción que esté conforme con la ley de la razón, esto es, que no esté sugerida o impuesta por un impulso cualquiera. En otras palabras, la ley moral no puede mandar otra cosa que proceder según una máxima que no pueda valer para todos se destruye a sí misma e introduce la división y el conflicto entre los seres racionales. La fórmula del imperativo categórico sería entonces la siguiente: “Obra de manera que la máxima de tu voluntad pueda servir siempre como principio de una legislación universal”. Esta fórmula es la ley moral; vale para todos los seres racionales tanto finitos como infinitos; pero únicamente para los hombres es un imperativo porque en el hombre no se puede suponer una voluntad santa, esto es, tal que no sería capaz de una máxima contraria a la ley moral. Para los seres finitos la ley moral es, pues, un imperativo y manda categóricamente, porque la ley es incondicional. La relación de dependencia que se expresa en una obligación, esto es, en apremiar a la acción conforme con la ley. Esta acción se llama deber; y la ley moral es así el origen y el fundamento del deber del hombre.

La ley moral no llega al hombre desde afuera; es un hecho de su misma constitución racional. Siguiendo esta ley, la voluntad humana se hace ley para sí misma, se afirma como razón pura

práctica, como principio racional de acción. En esto consiste la autonomía de la voluntad moral. La naturaleza sensible del hombre lo somete a las leyes naturales que determinan sus impulsos y hace de él un ser heterónimo. La naturaleza racional, en cambio, lo hace autónomo, en la medida en que lo sustrae a las leyes naturales y lo hace dependiente de la ley que le es propia, la de la razón. La ley moral condiciona de esta manera tanto la libertad negativa del hombre, esto es, su independencia de la naturaleza, como su libertad positiva, esto es, su legislación autónoma. Con todo, tiene un carácter puramente formal, ya que, en realidad, no prescribe más que la renuncia por parte del hombre a los impulsos sensibles y su determinarse en virtud de la pura universalidad de la razón. El carácter formal de la ley, la cual no manda más que la conformidad de la ley, ha sido muchas veces comparado como equivalente a una abstracción, y por lo tanto, se ha constituido en un reproche a la doctrina kantiana de la moral, que de este modo parece negar la humanidad de la vida moral. En realidad, aquel carácter deriva precisamente de la consideración de que la vida moral es vida esencialmente humana y, por tanto, supone la presencia de la sensibilidad y el peligro para el hombre de abandonarse a sus impulsos. Es por eso, que Kant ha sostenido la necesidad de sustraer la ley moral a todo contenido y admitirla en su forma pura, o sea, sólo formal. Un ser cuyos deseos tuvieran ya el valor objetivo de la ley, que no pudiera desear más que lo que la razón manda, no tendría idea del carácter formal de la ley moral, y ni siquiera de la ley

misma como mandato. Pero dado que el hombre es sensible además de racional, su vida moral consiste precisamente en el abandono de la sensibilidad como causante de su acción, y el decidirse de acuerdo con la pura forma de la ley.

Dichas las cosas de otro modo, tal vez menos críptico, el imperativo categórico es sintético y a priori. Es decir, su carácter es deducido por Kant del concepto de ley.

El lo plantea de este modo “Si pienso en un imperativo categórico, sé de inmediato lo que contiene. Porque como el imperativo sólo contiene, aparte de la ley, la necesidad de que la máxima esté de acuerdo con esta ley, pero la ley no contiene ninguna condición por la que sea limitada, nada resta sino la generalidad de una ley en general, a la que la máxima de la acción ha de conformarse, y que al conformarse únicamente presenta el imperativo como necesario. Luego el imperativo categórico es uno sólo y de hecho es este: “Obra solamente de acuerdo con la máxima por la cual puedas al mismo tiempo querer que se convierta en una ley general. O bien Obra como si la máxima de tu acción hubiera de convertirse por voluntad en una ley general de la naturaleza”.

Kant da como ilustración del imperativo categórico el que es malo pedir dinero prestado, porque si todos intentáramos obrar así, no quedaría dinero para pedir prestado. De la misma manera se puede mostrar que el robo y el asesinato son condenados por el imperativo categórico. Sin embargo, hay algunos actos que Kant juzgaría ciertamente malos, pero que no puede mostrarse

que los sean mediante sus principios, por ejemplo, el suicidio; sería perfectamente posible que un melancólico deseara que todo el mundo se suicidase. Su máxima parece, en efecto que proporciona un criterio de la virtud necesario pero no suficiente. Para obtener un criterio suficiente deberíamos abandonar el punto de vista puramente formal de Kant, y tener en cuenta los efectos de las acciones. Kant, sin embargo, declara enfáticamente que la virtud no depende del resultado intentado de una acción, sino sólo del principio del que ella misma es un resultado; y si se concede esto, nada más concreto que su máxima es posible. Kant, sostiene, aunque su principio no parece llevar a esa consecuencia, que debemos obrar de tal modo que tratemos a todo hombre como un fin en sí mismo. Esto puede considerarse como una forma abstracta de la doctrina de los derechos del hombre, y está expuesta a las mismas objeciones antes citadas. Si se toma en serio, resultaría imposible alcanzar una decisión siempre que chocasen los intereses de dos personas. Las dificultades son particularmente obvias en la filosofía política que requiere algún principio, tal como la preferencia por la mayoría, mediante la cual los intereses de algunos puedan ser sacrificados, en caso necesario, a los demás. Si ha de haber alguna ética de gobierno el fin del gobierno debe ser uno sólo, y el único fin exclusivo comparable con la justicia es el bien de la comunidad. Es posible, no obstante, interpretar el principio de Kant, del siguiente modo, cada hombre no constituye un fin absoluto, sino que más bien todos los hombres deben ser considerados por igual en la

determinación de las acciones por las que son afectados la mayoría. Así interpretado, el principio puede estimarse como dando una base ética para la democracia.

La influencia de la filosofía de Hegel en el desarrollo del pensamiento político moderno, ha sido de una gravitación absolutamente imprevista. Ningún sistema filosófico ha ejercido una influencia tan poderosa y duradera sobre la vida política como la metafísica hegeliana.

Todos los grandes pensadores que lo precedieron habían propuesto teorías del Estado que determinaron el curso general del pensamiento político, pero con una incidencia casi insignificante en la vida política.

El estudio de la filosofía de Hegel muestra como se ha producido una situación completamente distinta, en parte por su perseverancia e influencia, pero además lo que resulta particularmente sorprendente, es que tanto la lógica como la metafísica pilares fundamentales de su sistema, no son los que han perdurado e influido a los pensadores posteriores particularmente en el ámbito de la política, sino que ha sido precisamente el pensamiento político hegeliano el que ha revivido e influido. En efecto, no hay prácticamente sistema político alguno que haya resistido a su influjo. Más aún, todas nuestras modernas ideologías muestran el vigor, la estabilidad y la permanencia de los principios introducidos y defendidos por Hegel en su "Filosofía del Derecho" y en su "Filosofía de la Historia", que son precisamente los marcos contextuales en que se configura su ética.

Con razón se ha dicho muchas veces que el interés dominante de Hegel, estaba dirigido al mundo ético-político, al mundo de la historia. Es en este mundo, sostiene Hegel, donde actúa efectivamente y de un modo total la razón autoconsciente, la Idea. Las mismas formas del espíritu absoluto, arte, religión, filosofía, no son otra cosa que abstracciones extraídas de la realidad ético-política, que a su vez son extraídas del espíritu del pueblo que las pone en el ser.

En su *Filosofía del Derecho*, publicada en 1821, enfatiza tajantemente su desprecio irónico por lo ideal que no es real, por el deber ser que no es ser, y por toda consideración problemática de la realidad política e histórica. En el dominio de dicha realidad, piensa Hegel, no cabe lo problemático. Si se admite que la naturaleza debe ser reconocida por lo que es y que es intrínsecamente racional, de la misma manera se debe admitir que en el mundo ético, en el Estado, la razón se afirma en el hecho como fuerza y potencia y que allí se mantiene y habita. Precisamente en este dominio y más que nunca la razón no es impotente.

En el mundo ético, vale decir, la familia, la sociedad civil y el Estado, la libertad se ha convertido en realidad. Afirma Hegel textualmente "El sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu expresado por sí mismo, como una segunda naturaleza". Pero, con el fin de que el derecho como tal se realice y subsista, es necesario que la voluntad del individuo se resuelva en una voluntad infinita y universal, que tenga por objeto a sí misma, esto quiere decir, que quiera su

misma voluntad libre. Ese es el concepto, la idea de la voluntad en su forma racional o autoconsciente infinita. Y agrega textualmente “La voluntad que es en sí y por sí, es verdaderamente infinita, porque su objeto es ella misma; por lo tanto, tal objeto no es para ella otra cosa, ni un límite, sino que es, antes bien, sólo ella misma que ha vuelto a sí. Además no es una simple posibilidad, disposición, poder, sino lo realmente infinito, porque la existencia del concepto o su objetiva exteriorización, es la interioridad misma”. Y más adelante, sigue argumentando “La voluntad infinita es, en otras palabras, la que ha realizado históricamente su libertad y ha tomado una existencia concreta. ‘Una existencia en general, que sea existencia de la voluntad libre, esto corresponde al Derecho. Este, por lo tanto, es en general libertad en cuanto idea’”. Y más adelante “La ciencia del derecho debe, por consiguiente, partir, como cualquier otra ciencia, de la existencia del derecho, porque la existencia es la idea que se ha realizado, y el objetivo de la ciencia es el de darse cuenta del proceso de esta realización”.

Hegel divide su Filosofía del Derecho en tres partes: derecho abstracto, moralidad y ética, y cada una de estas partes en tres secciones. El Derecho abstracto hace alusión a la persona individual y se expresa en la propiedad que es ‘la esfera externa de su libertad’. La moralidad apunta a la esfera de la voluntad subjetiva, manifestada en la acción. El valor que la acción posee para su ejecutante es la intención; y la finalidad a que ella tiende es el bienestar. Cuando el bienestar y la intención se elevan a la

universalidad, el fin absoluto de la voluntad se identifica con el bien. Pero el bien es todavía aquí una idea abstracta, que no existe por su cuenta, sino que espera pasar a la existencia por obra de la voluntad subjetiva, todavía externa y formal, consiste la posibilidad de la voluntad misma de ser mala, es decir, de darse un contenido que no se pueda reducir a la universalidad del bien. Dicho de otro modo, el dominio de la moralidad se caracteriza por la separación abstracta entre la subjetividad que debe realizar el bien y el bien que debe ser realizado. Por esta separación, la voluntad no es buena desde el principio, pero lo puede ser solamente gracias a su actividad; y por otro lado, el bien no es real sin la voluntad subjetiva a la que le corresponde realizarlo.

Esta separación es anulada y resuelta en la eticidad, en la cual el bien se ha realizado concretamente, y se ha hecho existente. Esta es la esfera de la necesidad, cuyos momentos son las fuerzas éticas que rigen la vida de los individuos y constituyen sus deberes. Los deberes éticos son, efectivamente, los obligatorios, que pueden ciertamente aparecer como una limitación de la subjetividad indeterminada o de la libertad abstracta del individuo, pero que son en realidad la redención del individuo mismo por el impulso natural y también por su subjetividad abstracta o individual. La eticidad se realiza primero en la familia y en la sociedad civil; y sólo en esta última, esto es, desde el punto de vista de las necesidades, la persona jurídica o el sujeto moral se convierte propiamente en hombre, es decir, 'la concreción de la

representación'. Lo que Hegel quiere decir, es que hombre es el individuo ético sumergido en el sistema de las necesidades, que constituye el aspecto fundamental de la sociedad civil. Pero sólo en el Estado se realiza plenamente la sustancia infinita y racional del espíritu. 'El Estado es la realidad de la libertad concreta'. Es por una parte para el individuo, una fuerza externa que lo obliga y subordina a sí y, por otra parte, es su fin inminente, así como es el fin de la familia y de la sociedad civil que, con respecto a el Estado, son organismos particulares e imperfectos y deben depender del Estado. 'El Estado es voluntad divina, en cuanto espíritu actual que es desarrolla en forma real como organización de un mundo'. Con esto, Hegel rechaza expresamente, la doctrina rusioniana del Contrato Social, ya que esta hace depender el Estado del arbitrio de los individuos, y en esta doctrina consecuencias que llevan a la destrucción de lo divino en sí y por sí y la absoluta autoridad y majestad del mismo. El Estado, en cambio está estrechamente vinculado con la religión, porque es la suprema manifestación de lo divino en el mundo; incluye por eso en sí la religión, como las otras formas absolutas del espíritu, el arte y la filosofía, las hace valer como intereses propios, las defiende, las con sólida. En cuanto a la soberanía, el Estado no la recaba del pueblo, que fuera y antes del Estado es una multitud desorganizada, sino de sí mismo, de su propia sustancia. El pueblo, sostiene Hegel considerado sin su monarca y sin la organización necesaria e inmediatamente conectiva de la totalidad, es la muchedumbre informe, que ya no es Estado, y a la

cual ya no compete ninguna de las determinaciones que existen solamente en la totalidad formada en sí: soberanía, gobierno, jurisdicción, magistratura, clases y cualquier otra. Hegel excluye asimismo, por la misma causa el principio democrático de la participación de todos en los asuntos del Estado. En este principio ve un producto de la abstracción por la cual el individuo se considera, por el hecho de ser tal, sólo como componente del Estado. Es decir, el individuo forma parte del Estado en la medida que desarrolla su actividad concreta en un ámbito determinado, tal como la clase, la corporación, etc., y ésta no subsiste como participación directa en el Estado, fuera de dichos ámbitos.

Cree Hegel que el Estado no puede admitir en las leyes de la moral un límite o un impedimento a su acción, entendida esta como vida divina que se realiza en el mundo. Por el contrario, el Estado tiene exigencias diversas y superiores a las de la moral. 'El bienestar de un Estado es de una índole completamente distinta al bienestar individual' sostiene Hegel. El Estado entendido como sustancia ética, 'tiene su existencia, es decir, su derecho, no en una existencia abstracta, sino concreta, y solamente esta existencia concreta puede ser principio de su obrar y de su comportamiento, que no debe ser confundida con ninguna de las muchas proposiciones generales consideradas como preceptos morales. Podemos entender, que al razonar de este modo el principio central de la doctrina de Maquiavelo resulta plenamente justificado. Es decir, en la Historia, el Estado encuentra el juicio,

por cierto un juicio universal, que decide sobre su nacimiento, su desarrollo y su desaparición.

El hegelianismo ha tenido un inmenso radio de acción que abarca todo el espectro político ideológico del siglo XX, el haber extendido tan enormemente su esfera de acción ha significado consecuentemente la pérdida de su unidad y armonía internas. En verdad, no puede ser considerado un sistema claro, coherente y homogéneo de pensamiento político, en la medida en que las escuelas y partidos diversos y muchas veces contrapuestos invocan la autoridad de Hegel, pero dando interpretaciones completamente diferentes e incompatibles de sus principios fundamentales.

Desde el principio, los comentaristas de Hegel se dividieron en dos campos. La Derecha y la Izquierda hegeliana. Y desde el principio también se combatieron mutuamente y sin respiro. Esta discusión era relativamente inofensiva mientras se redujo a una simple disputa teórica entre escuelas filosóficas.

A mediados de este siglo, sin embargo, la situación cambió por completo, en la medida que reclamaron su paternidad el bolchevismo, el facismo y el nacionalsocialismo, y la simple disputa se tomó en guerra a muerte.

No sería del todo descabellado plantear la lucha de los rusos con los invasores alemanes en 1943, como el conflicto del ala Derecha y el ala Izquierda de la escuela hegeliana.

Es difícil estudiar la filosofía de Hegel, no es abordable del mismo modo que en la mayoría de otros pensadores, anteriores o

posteriores. Esto explica las variadas y divergentes interpretaciones que ha tenido. Cualquiera que sea el rasgo particular que se tome, resulta no sólo fácil, sino hasta necesario encontrar justo su contrario. El propio Hegel suscribía estas contradicciones, considerando que eran la vida misma del pensamiento especulativo y de la verdad filosófica. Siempre desafió los célebres principios lógicos de identidad y no contradicción, no reputándolos de falsos, sino de puramente formales y abstractos, y por lo mismo los consideraba superficiales. La realidad sostenía es siempre dialéctica, es decir, lo que en ella encontramos siempre es una identidad de los contrarios.

Inclusive en el pensamiento político de Hegel, a cada tesis le sigue su antítesis. Esto hace prácticamente imposible definir este sistema político mediante una consigna especial. El propio Hegel declaró siempre ser un filósofo de la libertad. 'Así como la esencia de la materia es la gravedad, así, por su parte, podemos afirmar que la esencia del Espíritu es la Libertad. Todo el mundo conviene fácilmente en la doctrina de que el Espíritu posee, además de otras propiedades, la Libertad; pero la filosofía enseña que todas las demás cualidades del Espíritu existen solamente debido a la Libertad.

Que la Libertad es la única verdad del Espíritu, es un resultado de la Filosofía Especulativa.

*MOORE Y SARTRE DOS VISIONES
ÉTICAS DEL SIGLO VEINTE*

George Edward Moore filósofo inglés de comienzo del siglo XX, profesor de la Universidad de Cambridge una de las más prestigiosas de Europa, pertenecía a un selecto grupo de filósofos ingleses, entre los que se cuentan algunos de los pensadores más brillantes del siglo pasado, tales como: Bertrand Russell, Alfred North Whitehead, Ludwig Wittgenstein este último de origen austríaco, etc.

La obra fundamental de Moore y de paso la obra clásica moderna de la Etica es el "Principia Ethica" "Prolegómenos a toda ética futura que pretenda presentarse como ciencia". La tesis central del libro puede resumirse simplemente diciendo 'El bien existe y no es naturalista, sino sui generis' 'El bien es el bien y ese el fin del asunto'.

¿Qué es lo verdaderamente fundamental del planteamiento de Moore? Es el primero en plantear una tajante separación entre el bien propiamente tal y las cosas buenas, y además que no debe ser confundido con las cosas buenas, es decir, el bien no es el placer, no es la satisfacción, no es la buena voluntad, no es Dios, no es el Ser, no es la Evolución, etc. Todas esas cosas son en efecto buenas, pero no son el bien. Confundir el bien con las cosas que son buenas es lo que Moore llama la falacia naturalista. El se dedica a rastrear esta falacia a lo largo de su libro revisando prácticamente toda la historia de la Etica y demos-

trando que toda la Filosofía Moral anterior a él se había equivocado.

La pregunta clave es entonces ¿qué es el bien en sí?. Lamentablemente Moore no la respondió, pero en cambio demostró que el bien existe, pero es indefinible. Sin embargo, aclaró que el bien en sí es aquello que todas las cosas buenas tienen en común. Esto, claro está, ha transformado el asunto en una perfecta aporía, es decir, los éticos posteriores a Moore han heredado un callejón sin salida.

Pero aclaremos un poco esta postura ética realista de Moore. Según él, el bien es una noción simple, como lo es la noción de amarillo, es decir, no puede ser definida ni descrita a quien no la posee. Según Moore el objetivo de la ética no es el estudio de la conducta humana, sino el análisis de las afirmaciones que pueden hacerse sobre la cualidad de las cosas indicada por el término bien o por su opuesto, mal. Estas afirmaciones son de dos clases: o afirman en qué grado las cosas poseen aquella propiedad o afirman relaciones causales entre las cosas y aquellas que las poseen. Con esto Moore invierte la fórmula kantiana, es decir, la noción del bien no se funda ya en la del deber, sino, al revés, la noción del deber se funda en la de bien.

Todas las leyes morales se reducen a afirmar que ciertas acciones tendrán buenos efectos, por ello, “nuestro deber puede definirse sólo como aquella acción que causará en el universo más bien que toda otra posible alternativa” así lo sostiene expresamente en su *Principia Ethica*.

La Etica de acuerdo a este esquema de Moore, aparece como una disciplina enteramente objetiva, que alude a ciertas específicas cualidades de las cosas llamadas bienes. ¿A qué cualidades se refiere?. Primero al amor de las cosas bellas y de las personas buenas. Estos son, indudablemente bienes (bienes no mixtos), aún cuando las cosas o personas amadas sean imaginarias; pero, si son reales, la combinación de su realidad con la cualidad en cuestión constituye un todo que es, con mucho, mejor que el simple amor. El amor de las cualidades mentales por sí mismas no es un bien tan grande como el de las cualidades mentales y materiales juntas; y, en todo caso, un gran número de cosas, entre las mejores incluyen el amor de cualidades materiales. Tales, son, por ejemplo, los deleites estéticos, la amistad, el amor, etc. Frente a los grandes bienes están los grandes males, que consisten o en el amor a lo que es feo o malo, o en el odio a lo que es bueno y bello, o en la conciencia del dolor. Hay, además, bienes mixtos, que incluyen un elemento feo o malo o la compasión ante el dolor. Estos bienes, al incluir un mal real, tienen menos valor positivo que los otros.

En síntesis lo afirmado en la Etica de Moore como principio es el bien, o de manera más general, el valor como cualidad objetiva, asuntos que constituyen el núcleo de interés de la investigación ética, que debe procurar la jerarquización de las cosas dotadas de tales cualidades.

Probablemente nunca se ha construido un sistema ético tan fina y asépticamente limpio de metafísica. Porque Moore no sólo

elimina de su concepción ética todo rastro de la metafísica del ser real –es un error, sostiene en el *Principia Ethica*, pensar que las proposiciones éticas contienen juicios de existencia, cuyo sujeto y predicado sean reales– sino también de la metafísica de la voluntad, procedentes de Kant y de la metafísica de la “selfrealization”.

Jean Paul Sartre, es sin duda la figura más polémica y atractiva del existencialismo francés, y quizás de todo el movimiento existencialista. Al menos ha contribuido a la formación y desarrollo de una de las direcciones más influyentes del existencialismo por medio de obras filosóficas, ensayos, novelas, teatro y narraciones.

Influyen en la formación del pensamiento sartreano dos vertientes principales, por una parte Husserl y la fenomenología, su obra capital en filosofía se llama justamente “*L’Etre et le Néant. Essai d’ontologie phénoménologique*” escrito y publicado en 1943. La otra influencia importante la constituye la obra de Martín Heidegger, esencialmente ‘*Sein und Zeit*’ la obra capital de este otro importante existencialista alemán sin duda el más importante de los filósofos existencialistas alemanes.

Como se sabe esta notable corriente materialista del siglo XX tiene como su precursor al filósofo danés del siglo pasado Soeren Kierkegaard, quien enfatizara los conceptos de existencia y angustia. Lo que constituye el rasgo característico de su personalidad es el haber intentado reducir la comprensión de toda la existencia humana a la categoría de posibilidad y haber puesto

en claro el carácter negativo y paralizante como tal de la posibilidad.

El existencialismo va a plantear la existencia como el asunto medular de la reflexión filosófica, con la célebre fórmula “la existencia precede a la esencia” y lo característico del fenómeno humano es su existir, pero no un existir indefinido, más bien un quehacer, lo propio del ser humano es el hacerse, ninguna vida humana viene definida, es tarea de cada cual el definirla. Hay entonces, el reconocimiento de una condición de, y de peligro, que es propio del hombre, pero que no se limita al hombre, sino que revela en cierta medida, la naturaleza misma de la realidad en la que vive el hombre. Cabe afirmar que este reconocimiento es el punto de partida de todo existencialismo. Para él es evidente que, si el hombre filosofa y se propone, en tanto filosofa, problemas y preguntas sobre el ser, tales problemas y preguntas no son únicamente asuntos privados del hombre, sino que conciernen, en cierto modo, al ser mismo sobre el cual versan. Y la primera consecuencia que surge de este punto de vista es que la filosofía no es una disciplina objetiva o contemplativa, si por tal se entiende una disciplina a la que es indiferente al ser del hombre que la elabora y el ser del objeto sobre el cual versa. En efecto, por un lado, las dudas y los problemas de los cuales se origina la investigación filosófica tiene su raíz en la misma condición, que es propia y esencial del hombre; por otro, manifiestan o revelan, bajo ciertas condiciones, la naturaleza misma del ser al cual la investigación del hombre se dirige.

Hagamos ahora algunos alcances generales sobre el pensamiento de Sartre. Cuando sometemos la existencia del otro a un análisis ontológico fenomenológico descubrimos que el solipismo opera, en efecto, sólo con “cosas”. Eludida esta dificultad podemos concebir la inclusión del otro en mí y, en general la interrelación entre diversos proyectos. Dentro de la consecuencia del examen de esta interrelación se hallan las ‘objetivaciones’ que se producen en el curso de varias formas de relación: la mirada, el amor, el odio, la indiferencia, la comunicación lingüística. Se trata de relaciones que permiten comprender por qué y cómo un sujeto se convierte en objeto para los proyectos del otro. Fundamental es a este respecto el papel desempeñado por el cuerpo. Ahora bien, la objetivación de un sujeto por otro sujeto no convierte al primero en objeto para sí, sino sólo para el otro. La tarea de lo que Sartre llama el psicoanálisis existencial consiste justamente en hacer ver que sólo un análisis y dialéctica concretos de los proyectos puede descifrar los comportamientos empíricos del hombre concebido como totalidad y, por lo tanto, como una realidad en la cual cada uno de sus actos (no sólo la muerte o ciertas situaciones límites) es cifra de su ser. En el curso de este psicoanálisis existencial se hace patente la estructura de la elección propia del ser humano y el hecho de que cada realidad humana sea “a la vez proyecto directo de metamorfosear un propio Para-sí en un En-sí-Para-sí, y proyecto de apropiación del mundo como totalidad de ser-en-sí bajo las especies de una cualidad fundamental” Observamos, empero, que este

proyecto termina inevitablemente en el fracaso. El hombre es una pasión, pero una pasión inútil. Pues al hombre le sucede lo mismo que a Dios, más por razones inversas. El hombre y Dios están igualmente solos y su angustia es parecida; cada uno no tiene más que su propia vida, de modo que el hombre llega a matar a Dios para que no lo separe de los hombres. El hombre es, en suma, su propio fundamento, pero no en el sentido en que Dios lo sería si existiese de acuerdo con las filosofías y religiones tradicionales. La pasión del hombre, según Sartre, es inversa a la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que nazca Dios.

Analícemos ahora brevemente el asunto de la Libertad en Sartre, o la Libertad Absoluta tal como él lo plantea en su obra “El ser y la nada”. La libertad es la posibilidad permanente de aquella ruptura o aniquilación del mundo, que es la estructura misma de la existencia. Yo estoy condenado –sostiene Sartre– a existir para siempre más allá de mi esencia, más allá de las causas y de los motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre. Esto significa que no se pueden encontrar otros límites de mi libertad que la libertad misma; o, si se prefiere, que no somos libres de dejar de ser libres. La libertad no es el arbitrio o capricho momentáneo del individuo: tiene sus raíces en la estructura más íntima de la existencia, es la misma existencia.

Dice Sartre textualmente en el Ser y la nada: “Un existente que, como conciencia, está necesariamente separado de todos los demás, ya que están en relación con él sólo en la medida en que

son para él, un existente que decide de su pasado, bajo la forma de tradición, a la luz de su futuro, en lugar de dejarle pura y simplemente determinar su presente, un existente que se hace anunciar por algo que le es ajeno, o sea, por un fin que él no es y que proyecta al otro lado del mundo, he aquí lo que llamamos un existente libre”. Es evidente que la libertad no se refiere tanto a los actos y a las voliciones particulares, cuando al proyecto fundamental en el cual están comprometidos y comprendidos y que constituye la posibilidad última de la realidad humana, su elección originaria. El proyecto fundamental deja sin duda un cierto margen de contingencia a las voliciones y a los actos particulares; pero es la libertad originaria la verdaderamente inherente a la elección de este proyecto. Y es una libertad absolutamente incondicionada. La modificación del proyecto inicial es posible a cada momento. Y agrega Sartre “La angustia que cuando es revelada, manifiesta a nuestra conciencia nuestra libertad, testifica la modificabilidad perpetua de nuestro proyecto inicial”. Estamos perpetuamente amenazados por la anulación de nuestra elección actual, perpetuamente amenazados por el poder escoger y, por tanto, por devenir distintos de lo que somos. Y enfatiza Sartre “Por el sólo hecho de ser nuestra elección absoluta, es frágil; apoyando en ella nuestra libertad, ponemos a la vez su perpetua posibilidad de convertirse en un más acá hecho pasado por el más allá que yo sería”. Ciertamente que la libertad del proyecto inicial no es la posibilidad de escapar del mundo y de anular el mundo mismo. Si la libertad significa escapar del dato

o del hecho, es el hecho de escapar del hecho. La libertad permanece en los límites de la facticidad, esto es, del mundo. Pero esta facticidad es indeterminada: la libertad la pone al existente con su elección. Por esto el hombre es responsable del mundo y de sí mismo, en cuanto manera de ser. Todo lo que acontece en el mundo debe atribuirse a la libertad y responsabilidad de la elección originaria; por ello, nada de lo que acontece al hombre puede llamarse inhumano. Y dice Sartre expresamente “las más atroces situaciones de guerra, las peores torturas, no crean, ciertamente, un estado de cosas inhumano. No hay una situación inhumana: solamente por miedo, por la huída y por el recurrir a actitudes mágicas, yo decidiré sobre lo que es inhumano; pero esta decisión es humana y yo cargaré con toda su responsabilidad. Yo soy quien decido sobre el coeficiente de adversidad de las cosas y hasta de su imprevisibilidad, decidiendo sobre mí mismo. No existen hechos accidentales: un acontecimiento social que surge repentinamente y me arrastra no viene de afuera; si yo soy movilizadado en una guerra, esta guerra es mí guerra, es a mi imagen, y yo la merezco. Y la merezco, en primer lugar, porque podría sustraerme a ella con el suicidio y con la deserción: estas posibilidades últimas deben estar siempre presentes ante nosotros cuando se trata de afrontar una situación. Si no me he sustraído a ella, yo la he elegido: quizá sólo por blandura, por debilidad ante la opinión pública, porque prefiero ciertos valores a los que supone el negarse a hacer la guerra. Pero, en todo caso, se trata de una “elección”.

Sartre lo que ha querido hacer, indudablemente, y muy en consonancia con el espíritu tradicional de la filosofía francesa, es afirmar la posibilidad de la libertad contra la negación que de ella encontramos en pensadores como Heidegger.

Hay un problema que es necesario dejar de manifiesto en este intento sartreano de plantear una libertad absoluta, dado que la libertad absoluta coincide con la necesidad, más aún, llega a formar un todo con ella. Afirmar que el mundo es en todos los casos tal cual yo lo he elegido, significa afirmar que todas las elecciones son equivalentes e igualmente libres, que la elección es el hecho de elegir; que todos los hechos se justifican como elecciones; y, en fin, que es imposible elegir entre los hechos. La elección absoluta equivale a la imposibilidad de elegir. Y la imposibilidad no es libertad.

Esto lleva paradójicamente las cosas a una aporía que al parecer Sartre no dejó resuelta.

*ÉTICA Y CIENCIA. LA UNIDIRECCIONALIDAD DE LA
RELACIÓN ÉTICA – CIENCIA.*

Al penetrar en el complejo cuadro de relaciones entre la ciencia y la ética resaltan algunos problemas, que constituyen solamente fases dinámicas de una misma realidad, pero pueden con fines netamente explicativos ser enfocados en forma independiente. Entre estos aspectos de la conexión ciencia-ética aparece en forma evidente uno que es trivial: La objetivación de la información científica obtenida de la observación directa de la naturaleza. El análisis ético de este aspecto se ubica en el antiguo problema de la verdad científica que toma peculiares características a la luz del método científico y no será objeto de estos escritos.

Sin embargo, aparecen en forma necesaria dos aspectos relevantes al problema central que son los vinculados a las implicaciones éticas que conlleva el desarrollo tecnológico y las consideraciones éticas del hacer científico propiamente tal.

DESARROLLO TECNOLÓGICO Y ÉTICA

La tecnología, a través de toda su amplia gama de expresiones se origina de la ciencia pura, siendo el conocimiento del universo y de la naturaleza la base en que se sustenta el desarrollo tecnológico. Sobre este cimiento y teniendo la tecnología su punto de partida en el hallazgo científico, es constructiva y no explicativa al contrario de la ciencia donde se manifiesta una clara ac-

titud hacia la explicación. En estos dos polos del conocimiento, de su búsqueda y de su explicación se ubica la dualidad ciencia tecnología.

La tecnología se caracteriza por su temporalidad, en el sentido en que toda construcción tecnológica pierde validez en corto tiempo, meses, años, decenios, para ser reemplazada por otras formas más perfeccionadas por el hombre. Los constructores científicos permanecen y pueden dar origen a teorías y leyes más abarcadoras y con vigencia universal.

En la medida en que la ciencia avanza, en etapas cruciales del acontecer científico se manifiestan tendencias hacia una búsqueda de unidad en el sistema de la ciencia. El creciente estallido de la actividad científica en el presente siglo ha llevado a un marcado incremento en la cantidad de información científica correlativo a una diversificación en el sistema de las ciencias. Sin embargo, esta expresión del conocimiento científico no ha evidenciado en las últimas décadas una tendencia hacia la síntesis, hacia una búsqueda de principios de la inteligibilidad en el conocimiento.

En el acontecer científico han ido apareciendo como producto del conocimiento de la naturaleza, variadas aplicaciones que el hombre ha diseñado en su intento de dominar cada vez más el medio. La sociedad ávida de nuevas técnicas reclama de la ciencia el conocimiento inmediato para transformarlo en aplicación útil. El resultado de esta transformación puede ser valioso para el bienestar del hombre, están allí las múltiples aplicaciones

médicas de las ciencias biológicas, la utilización de recursos energéticos y otros. Pero esta técnica puede así también convertirse en un evento de dos fases, en tanto que proporciona bienestar, acelera el deterioro de la naturaleza y por ende el del hombre mismo.

Es indudable que no puede existir entonces, confusión posible en distinguir lo que es el campo de la técnica y lo que es el dominio propio de la ciencia. El pretender englobarlos en un mismo todo es un signo abiertamente utilitarista y que enmaraña el camino hacia el conocimiento. Son a veces los propios científicos quienes llegan a provocar tales confusiones ajenas a su propio hacer la ciencia, posiblemente llevados por el flujo de desarrollo material de las sociedades. Sin duda que siendo tal uso de la ciencia, bueno o malo en el tránsito hacia la tecnología, aparece ineluctablemente una connotación ética del problema.

Si en esta ambición irresistible del hombre por alcanzar un desarrollo material de sus organizaciones no está acaso acercándose a un deterioro irreversible de su medio natural a la vez que está lastimando su desarrollo espiritual y frenando la gestación del conocimiento científico. No obstante dicho correlativo ético el principal cuestionamiento moral aparece en la posibilidad de mal uso de lo que la naturaleza nos ha contado en este ir interrogándola propio de la ciencia.

En este marcado impacto de la ciencia hacia la tecnología han ido apareciendo los ejemplos; las nuevas visiones de la física subatómica que rompieron, en ese nivel de estudios, los para-

digmas de la mecánica clásica, constituyen uno de los aspectos más relevantes del desarrollo de la ciencia en la primera mitad del siglo XX. Sin embargo, pese a la irracionalidad de su significado dio lugar al empleo de la fusión y fisión atómica como arma terrorífica de autodestrucción. En la dimensión de lo biológico los ejemplos nos llevan a una analogía como esta, pero debemos cuidar de estas perspectivas.

Los estudios con moléculas de DNA recombinantes que comenzaron a desarrollarse a finales del siglo XX, posibilitan la realización de la manipulación genética, lo cual abre amplias perspectivas, además de todo el campo experimental en relación con el clonamiento molecular, a la intervención del hombre en el sistema molecular que contiene la información genética de los organismos. El mejoramiento de estas técnicas, que han tenido un desarrollo espectacular, puede contribuir al camino de solución de una serie de trastornos de origen genético, del cáncer entre otros, además de múltiples usos bioindustriales en la obtención de péptidos o proteínas de uso médico o nutricional.

Sin embargo, el uso de material recombinante pese al enorme impacto en la ciencia y en la biotecnología ha sido objeto de preocupación de hombres de ciencia y de expertos en ciencias humanas por las consecuencias insospechadas que puede tener el manejo inadecuado o irresponsable de estos experimentos. Ello ha llevado a plantear toda suerte de leyes y reglamentos necesarios para regular la naturaleza de estos ensayos. Tan evidente resulta la connotación ética de los estudios con recombinantes

genéticos que ellos están abriendo la perspectiva hacia una nueva área de análisis del conocimiento: la Bioética.

En el carácter propio del tránsito de la ciencia hacia la técnica se comprende en forma inequívoca el que la creación científica como descubrimiento de nuevas verdades configure poder, como potencial de nuevos conocimientos que pueden contribuir al enriquecimiento espiritual del hombre. El peligro aparece cuando ese potencial no es canalizado en forma adecuada hacia tecnologías que impliquen un bien universal sino hacia formas tecnificadas, que aparentando un impacto benéfico sus resultados devienen incontrolables y nocivos para la humanidad.

Lo importante es que la sociedad adquiera los mecanismos regulatorios para controlar este tránsito ciencia-técnica, que bien puede conducir a mejorar la calidad de vida del hombre como también puede constituirse en creciente autodestrucción del hombre y de su medio ambiente.

Se evidencia un interjuego de dos factores, uno de tipo práctico que responde al imperativo de búsqueda de bienestar y poder y otro esencialmente ético que opera para salvaguardar la condición humana y la evolución de su patrimonio cultural.

El carácter expansivo de la ciencia en el siglo pasado ha conducido necesariamente a la formación de todo un esquema organizativo de la sociedad para orientar el cauce científico. De este modo, la ciencia en cuanto a su forma de expresión viene a adquirir las características del medio social donde se desarrolla, difícilmente se hace independiente de éste. Al estar atada la

ciencia a la estructura social que la encauza, el desenvolvimiento de ambas pierde grados de libertad, tanto mayores cuanto más fuerte sea dicha atadura. Los mecanismos que operan este condicionamiento de la tarea científica al esquema social son complejos, ello no implica que la sociedad puede negar explícitamente la expresión de la actividad creativa, sino que la delimita a través de una valoración, formas de educación o finalmente a través de la asignación de recursos elementales para realizar la ciencia. Lo determinante en el desenvolvimiento del hacer ciencia estará dado por la naturaleza de dicha valoración.

CONNOTACIONES ÉTICAS DEL HACER CIENTÍFICO

La ciencia como actividad creadora es vastamente un fenómeno humano, nace de su inquietud explicativa del universo y de la necesidad de alcanzar un mayor dominio vital del medio natural a su entorno. Esta actividad creativa se expresa como fuerza cognoscitiva donde el hacer nuevos conocimientos constituye un proceso riguroso y metódico de observación de la naturaleza y de elaboración de esquemas teóricos de explicación.

¿Puede entonces la ciencia como actividad benéfica del hombre, tendiente a la búsqueda de conocimientos, plantear una responsabilidad moral? De hecho, la creación científica como descubrimiento de leyes del universo no implica en sí misma un imperativo ético. Las implicaciones éticas del hacer científico más bien derivan por una parte de las consecuencias tecnológicas del conocimiento científico, pero también una determinada

actitud científica en torno al aparato conceptual y teórico que el hombre de ciencia construye con el resultado de la observación experimental. La naturaleza de las primeras se conecta al desarrollo tecnológico de la humanidad, lo cual se entiende bien en cuanto que ciencia y responsabilidad moral se vinculan en relación al poder configurador y demiúrgico de este saber al convertirse en técnica atómica que condiciona la probabilidad del universal autoaniquilamiento. La otra categoría de implicaciones morales se relaciona con las actitudes reduccionistas del hacer científico y especialmente las posiciones teóricas del científicismo en sus diversas formas de expresión.

Los reduccionismos en la teorización de la ciencia, lejos de entregar claridad al proceso constructivo del conocimiento científico empaña y oscurece los horizontes de luz que comienzan a vislumbrarse en la gestación del conocimiento.

Es así como en esta compleja suerte de interacciones entre ciencia y ética, desde la misma ciencia aparece el científicismo, como una posición que abarca un amplio campo de la actividad científica y que tiene como fundamento el suponer que los métodos y actitudes de la ciencia son aplicables al amplio espectro de la actividad humana. Este enfoque visualiza al conocimiento científico como el único tipo valedero de conocimiento, planteando sobre la base de la ciencia. Una posición reduccionista como esa, al considerar que los fundamentos teológicos de la ética son irracionales y pertenecen a eras pretéritas pueden conducir a un aniquilamiento de las actitudes morales inherentes al

ser humano. De esta suerte, el pretender fundar una ética basada estrictamente en los métodos y estructuras de la ciencia estimula el elemento entrópico en las formas de conducta del hombre.

Posiciones de esta naturaleza, pese al rechazo de científicos y filósofos, han adquirido fuerza en el mundo científico y es en el ámbito de la biología donde presentan sus posiciones más extremas. Existe una tendencia por tratar de explicar todos los fenómenos sociológicos, políticos y morales sobre la base del presente estado del conocimiento biológico. En el ámbito de la biología, se distingue claramente un cientifismo fuerte (“hard core”) y otra expresión más moderada (“soft core”) del cientifismo. Las posiciones extremas se evidencian en áreas del naturalismo, la genética y la etología. Esta visión enfatiza que las deficiencias más serias del cientifismo “moderado” derivan de una sobrestimación del poder de la ciencia para entregar una comprensión auténtica de aquellos fenómenos más relevantes para el dominio ético.

Un reduccionismo de las ciencias humanas a una explicación netamente biológica, más allá de sus múltiples limitaciones, resulta así tanto o más burda que el intentar, por otra parte, reducir todo el conocimiento de las estructuras biológicas a entidades exclusivamente físico químicas.

Un planteamiento que sostenga que la ciencia debe ser guía de la acción moral no tiene fundamento alguno y está por lo tanto, impregnado de cientificismo reduccionista. Esta categoría de reduccionismos enajena la esencia del hacer científico.

La ciencia es un fenómeno del hombre, que la hace para sí y por sí mismo. Si nos situamos en la perspectiva de la evolución del hombre como producto de este proceso continuo de complejización creciente hacia la cerebralización como es entendido por Teillard, apreciamos como la actividad cognoscitiva está en la vía de esta cerebralización como se manifiesta en el hombre. La actividad científica es sin duda un resultado avanzado de esta actitud cognoscitiva y racional expresándose como búsqueda del conocimiento de lo dado, la naturaleza y lo creado a través de sus productos culturales. La naturaleza, incluyendo los seres vivos nos muestra una entrañable lógica que es el sustrato básico del conocimiento científico. Sin embargo, la conducta del hombre incluyendo su actitud científica, no sigue esa lógica, es atribiliaria y compleja. Sus resultados pueden ser impredecibles, y así también lo es su conducta frente al conocimiento. Aunque el conocimiento científico depende de un método adecuado a la ciencia, sus conclusiones y análisis dependen de la peculiar conducta del hombre. Allí nace el imperativo moral de la ciencia.

Al hilo de lo expuesto, se hace necesario un profundo análisis ético de la ciencia, mirada en la perspectiva de su desarrollo futuro. En una visión de la relación ética-ciencia viene a ser necesario distinguir un vector, una unidireccionalidad, desde la ética hacia la ciencia.

Los esquemas filosóficos del positivismo y el racionalismo resultan muy limitados en el análisis de la ciencia moderna en cuanto a la ubicación del hombre en este panorama. En este

contexto, un camino hacia el conocimiento de la mente humana resulta alentador. El surgimiento de una nueva categoría de valores en el enfoque ética-ciencia hace necesario más allá de los esquemas simplificadores del mecanicismo reduccionista. El estudio de los fundamentos biológicos de la función y estructura de la mente humana es un ejemplo de como se hace necesario el reconocimiento de que aparecen condiciones de borde irreductibles a entidades básicamente físico-químicas en la explicación de estos fenómenos. En las estructuras de enorme complejidad que se han ido mostrando al conocimiento, no resulta azaroso pensar que en años venideros el hombre habrá alcanzado a tener un amplio panorama de las bases moleculares y funcionales del sistema nervioso central. Sin embargo, todo lleva a especular que la cadena causal última reside en elementos aparentemente no accesibles al enfoque biológico, y van más allá de la visión de superficie que el conocimiento biológico nos entrega.

En la medida que podamos superar las barreras del mecanicismo en el enfoque del conocimiento de la mente humana, se desvanecerán las posiciones biologicistas hacia una comprensión de la naturaleza humana. En suma, el carácter unidireccional, desde la ética hacia la ciencia, se podrá llegar a configurar más nítidamente.

CONCLUSIONES

Se advierte un predominio de la tecnología, la actitud tecnológica sobrepasa a la actitud científica, y en los propios hombres de ciencia se manifiestan muchas veces visiones utilitarias de su producto científico. Los síntomas del utilitarismo, entre otros muchos, los sintetiza magistralmente Millas en dos...” el campo libre que va abriéndose para confundir la ciencia como saber del mundo y la técnica como uso bueno y malo, del saber” y por otra parte...” la docilidad de los propios científicos para dejarse llevar por esta rutina de los tiempos, acomodándose a ellos por ejemplo en su defensa de la ciencia como promotora del desarrollo (material por supuesto) antes que como alimento de la inteligencia y como forjadora de verdades...”¹²

Se busca la producción masiva de información científica más que la búsqueda de nuevos principios de síntesis en el conocimiento, y así la investigación científica se orienta cada día más hacia metas inmediatas acortando el tránsito temporal hacia la aplicación tecnificada del conocimiento. Ello ocurre en tanto que la ciencia, en este contexto, va perdiendo la posibilidad de contribuir al enriquecimiento espiritual de la humanidad. La crisis espiritual del mundo crecientemente tecnificado no es un mero espectro, es más bien, una realidad tangible ligada mediante alguna suerte de relación causal al tecnologicismo. La tan

¹² Jorge Millas “Ética y Ciencia”. Conferencia dictada en la Universidad Austral de Chile, Valdivia, 1979.

manida deshumanización de la ciencia, esa pérdida de la perspectiva humana en amplios aspectos de la ciencia, es otra expresión autodestructiva del hombre. En este cuadro, y situados en el curso velozmente surcado de la ciencia, aparece la necesidad de un reencuentro con el hombre en las visiones de la ciencia. Ese reencuentro deberá venir desde una concepción ética del hacer científico.

Desde su sentido más clásico, la ciencia como expresión de creatividad en el conocimiento del universo está ligada al hombre que la realiza, en cuanto debe contribuir a su enriquecimiento espiritual a la vez que permitirle un mayor dominio integral del medio a través de la aplicación del conocimiento. No resulta aventurado entonces el plantear que en la relación ética ciencia, la dirección predominante debe venir desde la ética hacia la ciencia. El papel de la ciencia en el sentido humanamente positivo de esta relación, reside en cuanto a mejorar la calidad espiritual de la existencia humana, al posibilitar el conocimiento de la naturaleza. Una relación ética-ciencia vista en estos términos no nos asegura que no existe el peligro que el perfeccionamiento ético del hombre pueda frenar el desarrollo de la búsqueda del Conocimiento científico, pero previene de la acción destructiva de las interpretaciones teóricas con sentido reduccionista a la vez que posibilita el tránsito perfectamente regulado entre ciencia y técnica en beneficio del ser humano.

BIBLIOGRAFÍA

- ABAGNANO, NICOLÁS. *Historia de la Filosofía*. Barcelona: Montaner y Simón, 1964.
- ARANGUREN, JOSÉ LUIS. *Moral de la vida cotidiana, moral de la vida personal y religiosa*. Madrid: Tecnos, 1987.
Propuestas morales. Madrid, Tecnos, 1984.
- ARISTÓTELES. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1959.
- CASSIRER, ERNST. *El mito del Estado*, México: Fondo de Cultura Económica, 1947.
Kant, vida y doctrina. México: Fondo de Cultura Económica 1948.
- DESCARTES, RENÉ. *Meditaciones Metafísicas*, Buenos Aires: Losada, 1952.
- FERRATER MORA, JOSÉ. *Diccionario Filosófico*. Buenos Aires: Sudamericana, 1958.
- FROMM, ERIC. *La revolución de la esperanza*. México: Fondo de Cultura Económica 1987.
- HARTMAN, NICOLAI. *Metafísica del Conocimiento*. Buenos Aires: Losada, 1957.
- HARTMAN, ROBERT. *La estructura del valor*. México: Fondo de Cultura Económica 1959.
- HEIDEGGER, MARTÍN. “Ser y Tiempo”. México: Fondo de Cultura Económica 1950
- HEGEL. JORGE GUILLERMO FEDERICO. *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Claridad, 1976.
Filosofía del Derecho. Buenos Aires: Claridad, 1955.

-
-
- HUSSERL, EDMUND. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.
 - JEVONS, W.S.. *Lógica*. Madrid: Espasa-Calpe, 1910.
 - KANT, INMANUEL. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada, 1957.
Cimentación para la metafísica de las costumbres. Buenos Aires: Aguilar, 1961.
 - MAQUIAVELO, NICOLÁS. *El Príncipe*. Madrid: Ed EDAF., 1984.
 - MILLAS, JORGE. *Idea de la Filosofía: El conocimiento*. Santiago: Universitaria, 1970.
Ensayos sobre la historia espiritual de occidente. Santiago: Universitaria, 1960.
 - MOORE, GEORGE EDWARD. *Ética*. México: Nacional, 1951.
 - PLATÓN. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1957.
 - RUSSELL, BERTRAND. *Historia de la Filosofía occidental: La sabiduría de occidente*. Madrid: Aguilar, 1973.
 - SABINE, GEORGE. *Historia de la Teoría Política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
 - SARTRE, JEAN PAUL. *El Ser y la Nada*. Buenos Aires: Losada, 1990.
 - STEBBING, L.S. *La Lógica Moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963

COLOFÓN

Este libro terminó de imprimirse en el Centro de Documentos Xerox, de la Universidad Central de Chile, el día 9 de julio del 2001.
Se imprimieron 1000 ejemplares.

