



UNIVERSIDAD
DE PIURA

REPOSITORIO INSTITUCIONAL
PIRHUA

INTRODUCCION A LA FILOSOFÍA (Introducción al pensamiento clásico)

Genara Castillo Córdova

Piura, 2013

FACULTAD DE HUMANIDADES

Departamento de Humanidades, Área de Filosofía



Esta obra está bajo una [licencia](#)
[Creative Commons Atribución-](#)
[NoComercial-SinDerivadas 2.5 Perú](#)

Repositorio institucional PIRHUA – Universidad de Piura

INTRODUCCION A LA FILOSOFÍA

(Introducción al pensamiento clásico)

Edición corregida y aumentada

Genara Castillo Córdova

2013

Universidad de Piura



Esta obra está bajo una [licencia Creative Commons Atribución- NoComercial-SinDerivadas 2.5 Perú](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/peru/)
No olvide citar esta obra.

**DEDICATORIA: A mi padre Leonor
y a un gran maestro Don Leonardo,
que este año partieron al Cielo,
con infinito agradecimiento
por sus profundas enseñanzas
y el luminoso ejemplo de sus vidas.**

INDICE

INDICE		3
Introducción		5
PRIMERA PARTE: ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?		10
I. EL SABER FILOSÓFICO		11
1. La filosofía como actividad naturalmente humana		12
2. Significado etimológico de la palabra filosofía		15
3. Definición esencial de Filosofía		17
4. Filosofía y concepción del universo		19
Lectura N. 1		20
II. LA ADMIRACIÓN Y EL ENCUENTRO CON LA VERDAD		25
1. El origen del filosofar: la admiración		26
2. El ocio filosófico y la vida actual		29
3. El encuentro con la verdad. Importancia		35
Lectura N. 2		40
III. LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA		46
1. ¿Por qué la Filosofía es ciencia?		47
2. Unidad y multiplicidad de la filosofía		48
3. Filosofía y ciencias particulares		52
4. Filosofía, fe y teología		56
Lectura N. 3		59
IV. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO Y La VERDAD		62
1. Sobre el conocimiento humano		63
2. Características del acto de conocer		65
3. ¿Cuál es el fin de la inteligencia		69
4. Diversos estados de la mente respecto de la verdad		72
5. Corrientes gnoseológicas que niegan la verdad.		73



SEGUNDA PARTE: BREVE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA	75
FILOSOFÍA CLÁSICA GRIEGA	86
I. FILÓSOFOS PRE SOCRÁTICOS	77
II. LOS SOFISTAS Y SÓCRATES	80
1. Los sofistas	80
2. Sócrates	83
Lectura N. 1	91
III. PLATÓN	97
1. Interpretación platónica de la realidad.	98
2. El conocimiento humano	101
3. El ser humano	102
Lectura N. 2	104
IV. ARISTÓTELES	108
1. La concepción de la realidad	108
2. La antropología aristotélica	111
3. El dios aristotélico	114
Lectura N. 3	116
FILOSOFÍA CLÁSICA CRISTIANA	122
V. SAN AGUSTÍN	123
1. Vida y obra	123
2. Vía de la interioridad y la verdad	123
3. Dios y la creación	125
4. La criatura superior: el ser humano	126
Lectura N. 4	128
VI. SANTO TOMÁS	132
1. Vida y obra	132

2. La tarea de integrar razón y fe	133
3. La distinción real <i>esencia-acto de ser</i>	135
4. El acto de ser personal y la esencia humana	137
5. La finalidad del ser humano	139
6. Las vías de la demostración de la existencia de Dios	141
A modo de conclusión	142
ANEXO: ¿Cómo se comenta un texto filosófico?	144



INTRODUCCIÓN

Resulta una tarea apasionante y a la vez muy audaz la de intentar presentar el saber filosófico –que es el amor a la verdad, a la sabiduría– a alguien que por primera vez se acerca a él. Es una tarea muy difícil, porque se trata de transmitir la experiencia de encontrarse con la verdad. Y esto es algo que siempre parece insuficiente, aunque se intente buscar la manera de hacerlo entendible tal como realmente es.

Por ello un modo de introducir a este saber es de la mano de los grandes filósofos. En lo que sigue lo haremos a través de los grandes filósofos clásicos, tanto de los socráticos, aquellos que recibieron el legado de Sócrates: Platón y su discípulo Aristóteles y continuaremos luego con los clásicos cristianos, especialmente con Agustín de Tagaste y Tomás de Aquino.

Con todo, lo que sucede con la experiencia filosófica es que tiene que ser personal. El encuentro con la verdad es todo un acontecimiento. Por eso, lo que seguramente es mejor en estos casos, es poner a los alumnos en condiciones de ejercer la actividad filosófica, de la misma manera como a nadar se aprende nadando. Esa actividad o ejercicio filosófico se despliega en el enfrentamiento con los grandes problemas filosóficos. Se trata entonces de animarse a dar el primer paso para pensar filosóficamente la realidad, de manera que se puedan descubrir sus más profundos secretos; y después, sostener la actividad y seguir abriéndose nuevos horizontes para continuar planteándonos las preguntas claves de los grandes filósofos y tratando de contestarlas.

Se puede, entonces, empezar suscitando una pregunta, una inquietud, sobre la realidad, especialmente si ésta nos parece evidente; y luego continuar descubriendo la verdad, sin cansancio, valorándola y dándole acogida en la propia vida, lo cual es siempre personal y por eso es algo inédito, siempre nuevo. Éste fue el modo como los grandes filósofos comenzaron a hacer filosofía la que luego sistematizaron hasta hacer de ella una ciencia, la más alta en el plano natural.

Para empezar esta aventura se precisa de unas condiciones básicas, y es que quien se adentra en el camino del saber filosófico tiene que tener un pre requisito y es un incoado amor a la verdad y mucha capacidad de afrontar retos, lo cual conlleva una cierta rebeldía, respecto a la comodidad de quedarse en lo ya sabido. De entrada todos los seres humanos

tenemos capacidad de plantearnos las grandes preguntas y de avanzar en su descubrimiento.

La filosofía es accesible, no es privilegio de unas cuantas inteligencias potentes. En general todos nacemos con la misma dotación intelectual, lo que sucede es que algunas personas se esfuerzan en ejercerla y otras no. Lo que sí se requiere es un gran anhelo de verdad, desearla, amarla; el crecimiento intelectual es proporcional a ese amor a la verdad. Por tanto, desde el comienzo se plantea una cierta ética, porque el amor a la verdad tiene una vertiente práctica, de manera que quien no es muy amigo de la verdad y ha metido la mentira en su vida voluntariamente, no está en buenas condiciones para estudiar filosofía.

Así, todos poseemos una inclinación natural de alcanzar la verdad. Pero para que ese deseo se haga realidad se precisa de mucho esfuerzo sostenido, ya que, como ya sabemos bien, lo que vale la pena siempre cuesta. Por ello, el amor a la verdad requiere de gran fortaleza. El temple de quien se inicia en este camino debe ser bastante fuerte para ser capaz de resistir el cansancio, el tiempo, y todo tipo de dificultades, especialmente las que se encuentran en nosotros mismos.

Si la apasionada búsqueda de la verdad pasa las pruebas y dificultades que se le presentan, si se conserva esa ilusión es muy probable que en algún momento, como en un recodo del camino se aparezca delante la verdad en todo su esplendor; y entonces en medio de las variables circunstancias se le hará presente en el hondón del alma lo **permanente**, aquello que escapa a lo fugaz, y que precisamente por ser algo que dura para siempre, sosiega al alma y se hace inolvidable.

Para evitar las falsas expectativas es oportuno advertir, desde el comienzo, que en esta actividad filosófica no se deben esperar utilidades inmediatas, tampoco conmociones sensibles, al estilo de los shows que se pueden dar por la televisión. La verdad deslumbra, pero no es fascinante, no es histriónica, no seduce, al modo de los reclamos sutiles o directos. Lo fascinante suele ir cargado de emotividad, por lo que suele enajenar, y a veces hasta manipular, capturando la atención para llevarla a senderos extraños, no siempre subordinados a la verdad.

En cambio, el conocimiento profundo de la realidad es libre, desinteresado, no busca obtener alguna ventaja extraña a la verdad misma, por eso la verdad nos hace libres, nos libera del error, de cualquier posible manipulación, de algún interés extraño, incluso nos



libera de nosotros mismos, de nuestras visiones parciales, menesterosas, tantas veces limitadas.

Por eso, como veremos después, el encuentro con la verdad es el gran acontecimiento en una persona. Cuando uno se encuentra con ella ésta se hace inolvidable, la misma palabra *aletheia* alude a ello (*a*=sin, *lethos*=olvido). A partir de entonces uno se queda comprometido a seguir buscándole, amándole; y en consecuencia a servirle.

El objetivo de este manual es ayudar a quienes procediendo de las Facultades de Ciencias Jurídicas, Ciencias Económicas y Empresariales, Ciencias de la Comunicación y Ciencias de la Educación, empiezan a estudiar filosofía. Es por tanto, una introducción a la filosofía para no filósofos. Se trata de ayudarles a que hagan esa experiencia de la verdad en el ámbito filosófico, a que se encuentren con ella del modo más radical, y que la amen de tal manera que traten de meterla en sus vidas personales y profesionales.

Por lo demás, encontrarse con la verdad es algo que atañe a la persona humana. Alguien que nunca se haya topado con la verdad con esa radicalidad, con lo permanente de la realidad y de sí mismo, corre el riesgo de divagar, vivir a merced de cualquier viento, de cualquier reclamo, de cualquier sutil halago engañoso, de cualquier extraño interés, en manos de sus propios impulsos, de sus caprichos o de los de otros. Evidentemente, la filosofía no es el único camino, pero es muy adecuado e interesante.

Al respecto, se puede objetar diciendo que el momento actual no es muy favorable para pensar, pero ceder a ello conlleva instalarse en lo más superficial. Recuerdo el relato de un suceso penoso que la historia ha recogido: en algún lugar: unos pobres hombres eran engañados por el reflejo de los espejos que les mostraban, y se quedaban fascinados por la algarabía danzante de los colores que desplegaban, lo cual sólo hace efecto en personas de carácter impresionable, imaginativo y superficial. Sería lamentable que eso sucediera al hombre de hoy, que se dejara alucinar por cualquier cosa sensible y se quedara sin fuerzas para la aventura de ir en pos de los tesoros de la verdad, que como sabemos no se encuentran en la superficie, sino buceando en las profundidades de la realidad. Si hacemos este ejercicio estaremos preparados para plantearnos y entender problemas claves de la actualidad.

De otra parte, el presente manual es introductorio y dirigido a quienes no van a dedicarse a la filosofía, pero que necesitan hacer pie en lo más profundo de la realidad. Como esta tarea la empezaron los filósofos clásicos empezaremos por enterarnos de sus

aportes. Esta inmersión si bien no será exhaustiva (como se les exige a quienes se van a dedicar a la Filosofía), sí trataremos de que sea suficiente, para que a partir de ahí puedan plantearse temas de fondo.

La inspiración de las siguientes páginas será la de la Filosofía de Leonardo Polo, quien resaltó las grandes averiguaciones de los filósofos clásicos, especialmente de Aristóteles, para llevarlos adelante. Por eso también es un pequeño homenaje a sus enseñanzas y a la generosidad de su vida.

Evidentemente, no todo se dice en este manual, que pretende ser sólo una guía para plantearse los grandes temas de los filósofos clásicos. Lo más interesante está en las clases, en el diálogo personal con los alumnos. Para acceder a los niveles de radicalidad propios de dichos temas es preciso cultivar los hábitos de reflexión, de sabernos preguntar por lo obvio, de volver una y otra vez sobre los temas o problemas complejos, tratando de razonar con coherencia, con profundidad.

Teniendo en cuenta que –como sostiene Leonardo Polo– la verdad se entrega según los tipos de actos cognoscitivos que empleemos, si ejercitamos un tipo de acto cognoscitivo superficial nos hacemos con poca verdad, en cambio si ejercitamos actos cognoscitivos más profundos logramos que la realidad se nos entregue más y de manera radical. Siempre ha sido el estudio algo personal, pero lo es aún más en lo que toca a la actividad filosófica, es algo que depende mucho de cada uno, de su empeño, y en definitiva de su libertad personal.

La filosofía es pues todo un reto, pero es un camino muy adecuado para encontrarse con la verdad de manera personal. Suele ser propio de quienes tienen espíritu joven el afán de autenticidad, huir de lo engañoso, de lo fingido, de lo superficial, y también la capacidad de afrontar retos, sin rendirse fácilmente. Esto es lo que deseamos para quienes empiezan esta asignatura, que busquen denodadamente la verdad, que se encuentren con ella, que la amen realmente, y que les repugne la mentira en cualquiera de sus manifestaciones; en definitiva, que metan la verdad en sus vidas y que la den a conocer a los demás.



PRIMERA PARTE:
¿QUE ES LA FILOSOFIA?

I. EL SABER FILOSOFICO

**"Es indigno del hombre no acceder
al conocimiento al cual está llamado"
(Aristóteles)**



1. La filosofía como actividad naturalmente humana.

Son diversas las concepciones que se tienen sobre la filosofía. A veces ésta puede parecer como un saber arcano, misterioso, propio de personas especiales. Otras veces puede pensarse que filosofía es cualquier concepción del mundo. Y hasta hay quien la considera como un saber sospechoso.

Sin embargo, la filosofía, en rigor, no es nada de eso. En primer lugar, no es algo inaccesible porque es un tipo de conocimiento humano que como tal **es posible de ser realizado por cualquier ser humano**. Toda la realidad (el ser humano, el universo y Dios) es susceptible de conocimiento filosófico; el cual es posible de ser realizado gracias a las capacidades o facultades propiamente humanas.

La filosofía **es un grado de saber muy alto, porque apunta a los principios radicales de la realidad**, y como todo lo valioso exige una gran búsqueda por parte del sujeto que la quiera poseer. Pero esa búsqueda es algo que corresponde propiamente al ser humano. Aristóteles sostiene, al comienzo de la *Filosofía Primera*¹, que todo hombre desea por naturaleza saber. Los seres humanos estamos hechos para el conocimiento, y podemos conocer no sólo sensorialmente, sino también intelectualmente.

El ser humano está constituido por una tendencia al saber, a la verdad porque estamos hechos para ella. Desde el período de la niñez, al despertar la inteligencia los niños preguntan: ¿Por qué? **Todos anhelamos saber**. Los seres humanos sufren mucho cuando se encuentran a merced del error o de la ignorancia.

En general, es motivo de tristeza el no entender algo. Por ejemplo, la primera pregunta que aflora a los labios de una persona ante un dolor muy intenso, que no entiende, es: **¿Por qué?** Uno **quiere saber**. Justamente, uno de los remedios contra el dolor o la tristeza es conocer la verdad, el por qué de aquello. Encontrarse con la verdad proporciona un gozo inmenso, profundo. Cuando se le explica a alguien el por qué de su sufrimiento, el por qué de un suceso, que le ha acaecido a él o a otros, queda confortado. El saber es un requerimiento de nuestra naturaleza, en esto se fundamenta el derecho a la educación, porque sin el saber un ser humano es muy desdichado.

Evidentemente, a esa exigencia muy humana de saber, le corresponden diversos grados y niveles de conocimiento. Uno puede encontrarse satisfecho con poco, pero

¹. La *Filosofía Primera* es una obra de Aristóteles, que luego recibió el nombre de *Metafísica*.

también se puede tratar de saber lo más que podamos. **Esta aspiración es muy necesaria en nuestra época**, ya que es muy compleja, y para poderla gestionar no basta con planteamientos parciales o superficiales, porque de esa manera los problemas no se solucionan sino que se agravan. Es conocida la frase de un filósofo, hace unos años que ante la pregunta: ¿qué nos pasa? respondía: "Lo que nos pasa es que no sabemos lo que nos pasa". Precisamente, lo difícil de nuestra situación hace que acometamos un conocimiento profundo, que esté a la medida de los grandes problemas y los retos que se nos presentan.

En general, aunque cultivemos un área especializada del saber podemos tratar de ahondar y ejercer la filosofía. Se puede saber más o menos cosas de la realidad, pero cabe no conformarse, se puede profundizar más y entonces preguntarse: ¿y qué es la realidad en cuanto tal? ¿Con qué actos de conocimiento yo me puedo medir con ella?, ¿con qué tipos de actos cognoscitivos la realidad se me puede entregar en su núcleo más radical?

En todas las disciplinas que se cultiven, en las ciencias exactas o en las ciencias humanas, caben niveles cada vez mayores, de conocimiento de esas realidades que se tratan. Por ejemplo, se puede saber más o menos matemáticas, pero todavía puede preguntarse: ¿y qué es el número? Se puede saber más o menos las propiedades de la materia, y aún cabe preguntarse ¿y qué es la materia? Se puede saber todo lo que se refiere a un tipo, específico, de acciones; pero puede preguntarse todavía: ¿y qué es la acción? Se pueden tener planteamientos políticos, pero aún podemos preguntarnos ¿qué es la sociedad, qué es la política?

No es conveniente hacer votos de pobreza intelectual. El ser humano tiene necesidad de saber cada vez más, no está hecho para la ignorancia, y cuando se instala en ella es porque ha violentado su inteligencia, de manera que ha desistido, le parece bien vivir en esa oscuridad, sin deseos de conocer más. Justamente cuando el afán humano de saber se desvirtúa, cuando no crece o no se alimenta correctamente, la naturaleza sale por sus fueros y en su deseo de saber un ser humano intenta aquietar esos afanes abocándose a unas cositas prácticas, a temas insignificantes, a las apariencias, en ámbitos propios o ajenos, y entonces para paliar el aburrimiento, el vacío se va saltando de una cosa a otra, como en un caleidoscopio, es el reino de las imágenes, de representaciones de las que se ignora su sustento real.



Si bien el conocimiento filosófico es accesible a cualquiera no quiere decir que se reduzca a una simple cosmovisión o concepción de la vida que cualquiera pueda tener. La filosofía como ciencia **es un saber sistemático** de manera que hay una coherencia entre sus diversas partes. Debido a los temas que trata y la profundidad con que lo hace, la verdad que alcanza es de mucha importancia para la vida humana porque conlleva un saber unitario, integrador, sin el cual los datos aspectuales quedan sueltos.

De otra parte, se puede conocer algo de la Filosofía, pero, del mismo modo que a las personas sólo se les quiere cuando se les trata y se les conoce, también a la filosofía la amamos en la medida en que la buscamos y la ejercemos. **Uno de los modos de ejercer la filosofía es volviéndonos a plantear los problemas que los grandes filósofos han tratado de comprender.** De ahí que la filosofía no se conoce con sólo la lectura somera de los textos, sino que es preciso ejercer la actividad filosófica, es decir realizar los actos de conocimiento que ha tenido que realizar el filósofo a quien se lee, esforzándose por ponerse en su situación, de tratar de pensar como él, manteniendo un diálogo a través de lo cual se conoce la intención de verdad que tal filósofo ha tenido y ver si ha logrado o no responderse adecuadamente.

Para iniciarse en la filosofía es de gran ayuda el que uno sea introducido en ella, llevado, por decirlo así, de la mano por alguien que ya la conoce, que la ejerce, que la ama. Ése es propiamente el filósofo. Pero los filósofos auténticos no abundan, y uno puede tener un primer contacto con la filosofía que le lleve a acercarse a ella o a rechazarla alejándose sin siquiera conocerla. Por eso **hace falta recurrir a los grandes maestros**, algunos de ellos citaremos en esta introducción a la filosofía, y si bien no es posible agotar su filosofía en pocas páginas por lo menos tendremos un acercamiento a las líneas principales de su pensamiento, a sus aportes. Con todo, lo más importante son las disposiciones interiores, porque de nada serviría tener los mejores maestros de filosofía si no hay el interés y el esfuerzo para buscarla y ejercerla.

Por lo demás, la filosofía es **una búsqueda siempre nueva** del saber. El camino de la filosofía se estrena de un modo nuevo cada vez con cada quién; no es algo rutinario, nunca se repite; cada uno de sus descubrimientos se viven como si fuera el primero. Nada más alejado de la auténtica filosofía que la repetición manualística. Lo que tiene de apasionante la filosofía es esa continua búsqueda y encuentro, en el que al conocer se entrega la verdad y se goza el sujeto al contemplarla. Aunque la verdad no sólo puede encontrarse en la Filosofía, éste es un camino bastante adecuado para encontrarse con la verdad.

En suma, el afán de saber es lo propiamente humano, pero el camino para alcanzarlo, aunque es asequible al hombre, y apasionante, es arduo. Por ello requiere unas actitudes por parte del sujeto, del aspirante a filósofo. Al respecto, el profesor L. Polo afirma: "el filósofo es una persona en cierto modo ingenua: aspirar a la verdad a pesar de todo, a pesar de las dificultades, porque, por así decirlo, la verdad no es mujer fácil; la verdad es muy pudorosa y sólo se entrega a sus grandes amadores. Si no fuera así, la verdad no tendría valor. La verdad es difícil y hay que contar con las propias limitaciones"²

2. Significado etimológico de la palabra *filosofía*.

La palabra filosofía, etimológicamente está compuesta de dos vocablos: φιλος σοφια: *filo*–*sophía*. El término *filo*: significa amor y *sophía*, sabiduría. De ahí que filosofía sea: **amor a la sabiduría**. *Sophía* tuvo, primitivamente, un significado muy amplio. En tiempos de Homero se emplea para designar la habilidad en lo manual y también en un arte cualquiera, como en las bellas artes, la música, la poesía. Finalmente, pasa a significar el saber en general, con un claro matiz de excelencia. Así, Herodoto llama *sofós* (σοφος) a todo el que sobresale de los demás debido a la perfección y calidad de sus obras.

En latín, sabiduría se expresa con el término *sapientia*, que viene de *sapere*, que significa en un sentido amplio saber, por lo que sabio es el buen conocedor, el que juzga acertadamente, gracias a que domina los temas que ha estudiado. Supone un saber superior al ordinario. En sentido estricto *sapere* hace referencia al buen gusto, al tener un paladar fino y delicado. Por ello, quien ejerce el saber filosófico, suele tener un “paladar” habituado a la verdad.

El término sabio también tiene antecedentes históricos. Según una conocida tradición, que aunque ha sido discutida tiene valor como ilustración, se afirma que fue Pitágoras quien empezó a usar la palabra filósofo, cuando se le preguntó acerca de cuál era su oficio, y él respondió que no sabía ningún arte, sino que era simplemente filósofo; y para que se entendiera mejor, hizo una comparación con las Fiestas Olímpicas, diciendo que unos acudían por competir, otros por hacer negocio, y otros sólo por el placer de ver el espectáculo; éstos últimos serían los filósofos.

Una explicación bastante acertada de lo que es la filosofía, la realiza Platón, en su diálogo *El Banquete*. Aquí sostiene que el amor es hijo de *Poros*, el dios de la abundancia y

² POLO, Leonardo, *Introducción a la Filosofía*, Rialp, Madrid, 1994, p. 20



de *Penia*, la diosa de la pobreza; por ello el amor tiene parte de los dos. Así pues, la filosofía tiene, por una parte, riqueza, que le viene del tema al cual tiende: la sabiduría, y por otra parte, pobreza, del hecho de no poseerla, de estar siempre en continua tensión hacia ella. En esta vida no tendremos la posesión completa del saber, pero tampoco careceremos absolutamente de él. Es una situación de tensión, un saber que nunca acaba, que no agota el conocimiento de la realidad, sino que se dirige hacia él y en la medida que lo consigue renueva y continúa su búsqueda.

A partir de esa tradición el nombre de sabio se cambió por el de filósofo, y el nombre de sabiduría por el de filosofía. El nombre de sabio corresponde a quien busca y ama a la sabiduría por sí misma y no por otro motivo, desinteresadamente. Es una actividad propiamente humana ya que la inteligencia humana está hecha para poseer la verdad, en definitiva, la realidad.

Ya desde la antigüedad, se tenía nociones de la sabiduría. Así tenemos la definición que de ella da Aristóteles en su *Metafísica*. Según ésta la sabiduría es un conocimiento profundo, que va hacia las causas: "Nosotros estimamos que en toda empresa los arquitectos son más sabios que los obreros manuales, porque conocen las razones del trabajo, mientras que los últimos trabajan sin saber lo que hacen. No es la habilidad práctica la que hace ser más sabio, sino **la comprensión y el conocimiento de las causas**"³.

Y en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, se explica un poco más. Allí se entiende la sabiduría como un hábito, es decir, como una disposición del espíritu, de una virtud intelectual. Se trata de un hábito que el hombre adquiere (los hábitos pueden ser innatos o adquiridos por el ejercicio) en su inteligencia.

¿Y cómo se adquiere este hábito de la sabiduría? **La sabiduría es la consideración de las causas primeras**. Sólo considerando esas causas tan radicales es posible adquirir la sabiduría. Lo específico del ser humano, lo que le diferencia de otros vivientes, es su naturaleza racional. Según esta facultad el hombre puede tener virtudes intelectuales, según los actos intelectuales que realice. Estos actos intelectuales tienen su correspondiente hábito o virtud.

Además, como sabemos, el intelecto humano puede ser tanto teórico como práctico, ya que se puede aplicar al conocimiento de los principios más radicales de la realidad

³ ARISTOTELES, *Metafísica*, I,1

(sabiduría teórica), o se puede aplicar a los asuntos concretos y prácticos (sabiduría práctica). Así, **la sabiduría teórica tiene por objeto las causas primeras** y la filosofía apuntará en primer y principalísimo lugar a la sabiduría teórica, que no se propone ninguna aplicación práctica, ninguna utilidad. La sabiduría práctica consiste en saber aplicar los principios éticos fundamentales a las situaciones concretas. De ahí que sea clave la virtud de la prudencia.

La sabiduría es también ciencia, como veremos en el capítulo IV, puesto que la ciencia es el conocimiento de verdades a las que se llega por demostración a partir de unos principios: la sabiduría filosófica añade a la ciencia la característica de versar sobre los mismos principios y juzgar sobre todas las cosas.

3. Definición esencial de Filosofía.

La filosofía es un tipo de saber que va a lo radical. Por eso se la ha definido como "conocimiento de la **totalidad de la realidad**, por sus **causas últimas**, adquirido por la **luz de la razón**"

1). Saber de la totalidad.

El objeto de la filosofía es la totalidad de lo real: el universo, el ser humano y Dios, que es la realidad más radical. Sin embargo, hay muchas ciencias que acometen el estudio de la realidad. Para deslindar las diferencias es conveniente distinguir entre objeto material y objeto formal.

El **objeto material** es aquello que se estudia, la materia de la cual se ocupa una ciencia. El objeto material de la filosofía es todas las cosas, la realidad en su totalidad. En esto se diferencia de las Ciencias Particulares, que sólo atienden a una parte de la realidad. Toda la realidad puede ser materia de estudio filosófico.

El **objeto formal** es la perspectiva, el método, desde los cuales se estudia el objeto material. El objeto formal de la filosofía es el estudio de la realidad "por sus causas últimas", es decir, buscando sus principios y las causas más profundas del ser y la naturaleza de los seres. Este punto de vista es lo más propio de la filosofía, y es lo que le distingue de los otros tipos de saber, que se quedan sólo en explicaciones más restringidas.



En el objeto material la filosofía puede coincidir con otros saberes que también se ocupan de la totalidad, como por ejemplo, el saber enciclopédico, pero se distingue de ellos en su objeto formal, es decir, en la perspectiva con que estudia la realidad.

2). Por sus causas últimas:

Como hemos señalado antes, se podría decir que la filosofía tiene el mismo objeto material de una enciclopedia, ya que ésta versa sobre todas las cosas. Sin embargo, se diferencia en que el objeto formal de la filosofía es estudiar esa realidad desde sus causas últimas.

En el objeto formal reside también la distinción entre el saber filosófico y el de las ciencias particulares. Por ejemplo, la filosofía se diferencia de las demás ciencias en que llega a preguntarse por las causas últimas. Por ejemplo, tanto la psicología, la anatomía, la sociología y la filosofía estudian al ser humano. Sin embargo, cada una de ellas lo estudia desde una perspectiva distinta.

La filosofía va más allá de las causas inmediatas, hasta llegar a las causas esenciales, o a los principios más radicales de la realidad, por tanto lleva a profundizar. Así, la psicología puede decir la causa por la que una persona está triste, al poner en relación la disposición del carácter y personalidad de alguien con respecto a unas determinadas circunstancias, sucesos, etc. El conocimiento de esas causas es importante, pero todavía se puede profundizar más y preguntarse por qué al ser humano le acaece la tristeza. Esta pregunta apunta a las causas más profundas, lo cual puede ser respondido desde la Filosofía.

3). A la luz de la razón.

La filosofía es un saber radical, es decir, es un saber que trata de explicarse las cosas de modo radical, averiguando causas que están más allá de la realidad sensible, de lo que aparece ante nosotros de manera inmediata.

Sin embargo, la filosofía también podría confundirse con la teología, en cuanto que ésta es un saber sobre las causas últimas. La diferencia está en que la filosofía procede según la luz de la razón. En cambio, la teología es un saber que se basa en el dato revelado, es decir en la fe sobrenatural. Lo cual no quiere decir que su fundamento sea irracional, sino supra racional (por encima de lo racional).

La filosofía es por ello un saber natural, a diferencia de la fe que es un saber sobrenatural. Así por ejemplo, en este libro no partiremos del dato revelado para explicar las profundidades de lo real. Esto evidentemente no quiere decir que no lo apreciemos, sino que no es ése el método filosófico.

4. Filosofía y concepción del universo

Como hemos señalado, la filosofía es un saber connatural al hombre. Por ello se puede decir que cada persona tiene una concepción de la realidad, del hombre, de Dios, y del mundo; cada uno tiene su "filosofía", su visión del mundo, o como se suele decir, una *weltanschauung*, más o menos consistente, profunda y verdadera. Las teorías científicas, políticas, etc., tienen también bases filosóficas.

En la vida diaria es frecuente escuchar hablar de la "la filosofía" que orienta una empresa, institución, partido político, etc., y también se hacen referencias a la filosofía de una persona o que todo ser humano es un filósofo. En definitiva, cualquier actividad que tenga fines y medios supone una concepción de la realidad, del ser humano, y de su finalidad.

Sin embargo, lo importante es tratar de someter la propia "filosofía" a un atento examen para ver si está o no correctamente fundamentada. Por ello, el estudio ordenado, sistemático y fundamentado de la filosofía es muy recomendable para tener una visión radical de la realidad y también proporciona suficiente criterio para saber discernir los aciertos y errores de las ideas predominantes en los ámbitos científicos, culturales y sociales.

Por otra parte, la filosofía debe entrar en diálogo con las diferentes ciencias. Para esto hay que disponerse a mucho estudio y a un continuo diálogo, lo cual se sostiene en un constante esfuerzo. Tal como sucede en cualquier saber especializado, en filosofía sólo se adquiere una adecuada perspectiva cuando se ha llegado a un cierto nivel de conocimientos. El acceso a los temas, autores, y terminología filosóficos son paulatinos y comporta dificultades.

Esta dificultad se hace mayor cuando la filosofía versa sobre la ciencia, psicología, arte, etc. En estos casos se requiere una reflexión sobre conocimientos proporcionados por otras ciencias, de las cuales se debe tener un conocimiento o base suficiente, de lo contrario, la pretensión de la filosofía de iluminar esas ciencias queda desautorizada.



LECTURA N. 1**"AMOR A LA SABIDURIA"**

"Desde el momento mismo en que supe que iba a dirigiros la palabra hoy, comencé a buscar un tema que resultase de algún interés para todos y cada uno de vosotros. Estamos aquí reunidos –estudiantes y profesores– representantes de las más diversas ramas del saber (...).

Al mismo tiempo, y poniendo a un lado toda otra consideración, nos inclinamos a pensar que debajo de esta extrema diversidad de intereses hay un cierto denominador común, un objetivo y propósito común a toda disciplina representada en una universidad, a saber, la erudición.(...). Esto es tan evidente que las universidades merecen en mayor o menor medida el nombre de tales, en tanto su nivel de erudición es más o menos elevado. Los problemas comienzan sin embargo, cuando tratamos de ir más allá de este punto y obtener una definición de qué sea la erudición.

Estoy consciente del hecho de que las definiciones no siempre son necesarias, y quizá ni siquiera posibles. Pero desde los viejos tiempos de Sócrates todos sabemos que, incluso cuando no son necesarias siempre son útiles. Y pudiera añadirse que, incluso cuando no es posible formular una definición es, sin embargo, provechoso intentar hacerlo. Especialmente aquí, puesto que no es extraña a los profesores encontrar (sobre todo entre sus mejores alumnos) jóvenes que viven en la triste desesperanza de que nunca alcanzarán el maravilloso ideal que, a su juicio, algunos de sus profesores encarnan.

No logran darse cuenta de que un esfuerzo lento y paciente puede conducir y conducirá a una mente que conoce poco a saber mucho, y así, en su desesperación por conseguir inmediatamente lo que quieren, terminan por abandonar la tarea por completo. Ahora bien, éste es precisamente el error que quiero remover en vuestras cabezas, a saber: la falsa suposición de que la erudición es algo raro en sí mismo, reservado para unos pocos selectos, que tales personas alcanzan sólo en su vejez y, por tanto, algo que no nos atañe a la mayoría de nosotros.

Tal error tiene su origen primario en la popular idea falsa de que un erudito es un hombre que lo sabe todo. Mientras más ignorantes son las gentes, más se inclinan a creer que hay hombres en posesión del conocimiento universal. Por supuesto, basta entrar a la

biblioteca *Widener*⁴ y mirar al catálogo, para curarse radicalmente de esa enfermedad. Por tanto no considero ocuparme por más tiempo de este punto de vista.

Me gustaría insistir, sin embargo, en una forma más refinada del mismo error, que es bastante común entre los estudiantes. Cuando estaba en el sur de Francia hace unas semanas, pensando ya en lo que habría de decirles, me llamó la atención el siguiente aviso a la puerta de una tienda: "Para cualquier cosa relacionada con automóviles, pregúntenos. Nosotros lo sabemos".

Comencé a pensar, entonces, que algunos jóvenes tienen una concepción del erudito que lo hace parecerse mucho a aquel tendero. Realmente yo no puedo hablar en nombre de otras ramas de estudio, pero estoy al menos obligado a decir que si la erudición es algo parecido a eso, no hay erudición posible en mi propia línea de trabajo. Si se me invitara a clavar en mi puerta un aviso que dijera: "Para cualquier cosa relacionada con la Filosofía Medieval, pregúnteme. Yo lo sé", me sentiría obligado a rechazar tan halagüeña invitación. Lo único que me aventuraría a añadir es este breve consejo: dondequiera que usted se encuentre un aviso similar, no entre a la tienda, o lo lamentará.

Así como un erudito no es un hombre que sepa todo en general, así tampoco es un hombre que lo sepa todo en su propia línea de trabajo. Es un hombre que conoce prácticamente todo lo que, al presente, puede conocerse en su campo, que se da cuenta de su propia ignorancia y que trabaja muy duro para disminuirla.

La erudición, por tanto, no consiste primariamente en la cantidad de conocimientos que un hombre posee, sino en el modo como los posee; y como quiero dejaros con esta idea, os diré de inmediato que un verdadero erudito es esencialmente un hombre cuya vida intelectual es parte de su vida moral; en otras palabras, un erudito es **un hombre que ha decidido de una vez por todas, aplicar las exigencias de su conciencia moral a su vida intelectual.**

Si vosotros lo hacéis inmediatamente, si aceptáis este compromiso y sois fieles a él, habréis comenzado ya a ser eruditos verdaderos. Si lo hacéis más exhaustivamente que vuestro maestro, habréis comenzado a ser un erudito mejor que él, y estaréis en el único camino que conduce a una amplia y profunda erudición.

⁴ Biblioteca principal de la Universidad de Harvard (Nota del Traductor.)



La primera virtud que os impondréis a vosotros mismos al dar un paso será la honradez intelectual. Sabemos perfectamente lo que es la honradez moral, y por nada del mundo nos permitiríamos pecar contra ella; la honradez intelectual es una virtud mucho menos conocida y los estudios superiores os enseñarán precisamente en qué consiste. Honradez moral es un respeto escrupuloso de la justicia; **honradez intelectual es un respeto escrupuloso de la verdad.**(...)

Hay, por supuesto, posibles objeciones a lo que acabo de decir, algunas de ellas profundamente arraigadas en prejuicios antiguos. Es difícil no pensar en el erudito como una persona de mayor edad, que ha tenido suficiente tiempo para acumular la cantidad de conocimientos que marca la diferencia entre un hombre meramente cultivado y un erudito.

No se me pasa por alto la diferencia entre el joven que apenas comienza el curso de sus estudios y el hombre ya enriquecido con los frutos de su largo esfuerzo. Mi única tesis es que la cantidad puede ser considerada como secundaria. Porque denme calidad, y la cantidad seguirá necesariamente, exactamente en la misma forma en que uno adquiere o refuerza un hábito moral cada vez que actúa correctamente.

Poco a poco, a través de la repetición del mismo esfuerzo, uno adquiere un cúmulo de conocimientos que puede ser considerado como el necesario resultado de la perseverancia en la honradez intelectual. Aplicad, simplemente a la educación superior, las observaciones prácticas de Bain en relación con la adquisición de hábitos morales, a saber: "Comenzad con tanta fuerza y decisión como os sea posible", "Nunca admitáis una excepción hasta que el nuevo hábito esté seguramente arraigado en vuestras vidas". Con estas dos máximas, si vosotros permanecéis perseverantemente adheridos a ellas durante vuestros años en la universidad, estáis destinados a adquirir el hábito de adquirir lo importante y de la forma correcta.

Recuerdo haber leído, en una traducción francesa del *Curso Breve de psicología* de William James, un párrafo que ha estado siempre desde entonces ante mi mente, y que está ahí todavía como una promesa feliz: "No permitáis que ningún joven esté ansioso acerca del resultado final de su educación. Cualquiera que sea la línea de su especialidad, si se mantiene fielmente ocupado cada hora del día laborable, puede dejar, sin riesgo alguno, que el resultado aparezca por sí mismo. Puede contar con perfecta certeza, que se despertará una bonita mañana para encontrarse a sí mismo como uno de los hombres competentes de su generación, en cualquier campo que pueda haber escogido".

Yo era un joven estudiante cuando leí ese párrafo, y nunca he dejado de recordarlo cada vez que el desaliento ha surgido en mi horizonte como una oscura amenaza. Que sea para vosotros lo que ha sido para mí, especialmente porque trayendo a Harvard lo que Harvard me dio hace mucho tiempo, no estoy sino retornando a sus estudiantes lo que les pertenece.

Casi he terminado, pero lo más difícil de decir aún no ha sido dicho. Como en las operaciones quirúrgicas dolorosas, trataré de ser muy breve y de finalizar tan rápidamente como sea posible. Hay una receta segura para captar la atención y ganar el corazón de los jóvenes modernos; a saber, invitarlos a la demolición de los viejos códigos y de los ídolos antiguos. Si uno les dice que son espíritus completamente libres ante un mundo totalmente nuevo, y añade –si se quiere– que tienen el derecho –peor, el deber– de pisotear todas las viejas pautas de conducta y del saber, y de echar las bases de nuevas pautas, es muy probable que uno gane su aprobación.

Desafortunadamente, si productos adulterados pueden a veces tener éxito en las ventas, como regla general los compradores lamentan tarde o temprano haberlos adquirido. Lo que os predicaré, por el contrario, es una virtud muy olvidada, despreciada e impopular: la humildad. Vistámosla de ropajes más modernos y llamémosla "sumisión a la verdad" o, si prefieren términos técnicos, "objetividad". Os la recomiendo al precio de desagradaros hoy, pero con la esperanza de ganar vuestra aprobación en el futuro.

Es verdad que existió una vez la superstición de que todo lo viejo era verdad; pero ahora sufrimos la contraria y no menos peligrosa superstición de que todo lo viejo es falso y todo lo nuevo es verdad. De hecho, el tiempo no tiene nada que ver con la verdad. Una verdad nueva puede y debe reemplazar viejos errores, pero no puede reemplazar viejas verdades. Si bien vosotros tenéis el derecho de decir que nada es verdad hasta que haya llegado a serlo para vosotros, eso no quiere decir que sea verdad porque se haya convertido en vuestra propia verdad; al contrario, tuvo que convertirse en vuestra propia verdad porque era, es o será verdad para toda mente humana capaz de captarla.

Fue una gran tontería que algunos medievales creyeran que todo lo que Aristóteles había dicho era verdad, simplemente porque lo había dicho él, pero ¿no sería igualmente o quizás más tonto aún creer que todo lo que Aristóteles dijo es falso, porque lo dijo cuatro siglos antes de Cristo? Cuando leo en su *Ética* que la justicia es el principio supremo y directivo de la vida social, o que el conocimiento científico es la forma más elevada de



actividad humana, ¿tengo que decir –para ser original– que la injusticia es el tipo ideal de vida social, y que manejar automóviles es la forma más perfecta de actividad humana?

Conservemos, por el contrario, nuestras mentes abiertas a toda verdad, sea vieja o nueva. Sometámonos alegremente a ella, y ella os ahorrará la pesadumbre de ceder ante cualquiera otra persona o cosa. La verdad os hará libres, la sumisión a la verdad os hará grandes"

GILSON, Etienne, "The Ethics of Higher Studies" en *Harvard Alumni Bulletin*, 30, 27 de octubre de 1927, pgs. 127-130. (*La Ética de los Estudios Superiores*. Discurso ante los Miembros de Post-Grado en Artes y Ciencias de Harvard), en *El Amor a la Sabiduría*, AYSE, Caracas, 1974, pgs. 9-17.

CUESTIONARIO sobre la LECTURA

De acuerdo con la lectura previa, proponemos las siguientes cuestiones para la reflexión personal y el debate en clase:

1. ¿En qué consiste la honradez intelectual?
2. ¿Por qué se piensa que lo antiguo es falso y que lo nuevo es verdadero?
3. ¿Por qué hay que desconfiar de quien presume de saberlo todo?
4. ¿En qué sentido se habla de humildad, y por qué la verdad nos hará libres?

II. LA ADMIRACION

Y EL ENCUENTRO CON LA VERDAD

**¿Dónde está la sabiduría?,
que se ha convertido en conocimiento,
¿Dónde está el conocimiento?,
que se ha convertido en información.**

(T. S. Elliot)



1. El origen del filosofar: la admiración

Empezamos, entonces, viendo lo que es la filosofía partiendo de que es el amor o búsqueda de la SABIDURIA. Como ya hemos visto, el saber filosófico es un saber eminente porque es un saber de causas últimas, a las que se accede por la luz natural de la razón. Pero, ¿cómo se puede acceder a ese saber? Además, si un individuo jamás ha ejercido la filosofía, si no la conoce, ¿cómo la podrá amar?

Hemos dicho, en una primera aproximación, que la filosofía es amor, búsqueda del saber, y que éste es algo que normalmente todos deseamos poseer. De acuerdo con esto, todos los seres humanos, somos en cierto modo filósofos. Sin embargo, aunque tengamos esa posibilidad no siempre realizamos la actividad filosófica. ¿Cómo se inicia el saber filosófico?, ¿cuál es su punto de arranque o su origen?

Muchos de los grandes filósofos están de acuerdo en que el comienzo de la filosofía es la **admiración**. Todos ellos empezaron a hacer filosofía admirándose. Pero, ¿qué es la admiración? Podemos decir, en primer lugar, que en cierta manera la admiración es una especie de deshabitación, un salir de lo acostumbrado.

a. La deshabitación.

De ordinario nos acostumbramos a ver la realidad como la vemos. Llegamos a este mundo prematuramente, después de los nueve meses de estar en el vientre materno; y cuando venimos a esta realidad no somos ni siquiera conscientes de ello. De pequeños, se nos presenta el mundo progresivamente, gracias a nuestros padres y posteriormente a nuestros maestros, que son quienes "muestran" al recién llegado esta gran casa que es el universo, las personas, etc.; y nos vamos acostumbrando por ejemplo, a que aquella planta crece, a que aquel animal se comporta así, a que las personas hablan y hacen cosas. Evidentemente un niño pregunta, y a veces hasta el cansancio; pero se contenta pronto con las respuestas que recibe, porque su inteligencia aún no se ha desarrollado lo suficiente.

Pero, imaginémosnos que venimos a este mundo, siendo mayores, como si de pronto despertáramos a una realidad extraña, y al abrir los ojos, veríamos algo a lo que no estamos habituados. La primera pregunta que seguramente afloraría a nuestros labios sería: ¿dónde estoy?, ¿qué es todo esto? A veces, hay acontecimientos en nuestra vida que nos interpelan de modo radical, como por ejemplo, la muerte de un ser querido. Quizá sea entonces cuando el sujeto intente comprender la realidad de un modo más profundo y más propio.

b. El arte de saber preguntar

Decíamos que la admiración requiere una cierta deshabituación. Cuando uno se sale de los conocimientos habituales es porque éstos no le bastan para contestar sus interrogantes. Por ello, la deshabituación de la admiración requiere una actitud de serena insatisfacción. Según esto el filósofo es un insatisfecho, pero no en el sentido de desasosiego, sino de tener una gran capacidad de pregunta.

Es posible conformarnos con las respuestas elementales. Inclusive al filósofo se le plantea el ¿para qué más? El podría responder: ¿Y por qué menos? Según un filósofo clásico, Aristóteles, es indigno del ser humano no acceder a un conocimiento del que es capaz. Uno no puede instalarse en los conocimientos obtenidos. El verdadero filósofo no se instala jamás. La inquietud por la verdad ha prendido una vez en su interior y una vez que se ha gustado de la verdad no se la puede dejar ya más.

Se suelen distinguir dos momentos en la admiración: uno que es el acto inicial de sorprenderse, acompañado ordinariamente de una cierta conmoción sensible. Se trata de una situación en que se advierte que a uno le falta la comprensión de algo que nos admira y que no sabemos explicarnos. Nos damos cuenta que estamos frente a una realidad de la que no sabemos dar razón, de la que no podemos respondernos. Es un pugnar por penetrar la realidad y ver que no se nos entrega.

Muchas de estas preguntas se han hecho famosas a través del tiempo, por ejemplo: ¿Por qué el ser y no más bien la nada?, ¿Por qué el cambio, el movimiento en la realidad?, ¿Por qué la multiplicidad y variabilidad de las cosas?, ¿Por qué el dinamismo intrínseco de un ser viviente?, ¿Por qué el ser humano no puede dejar de aspirar siempre a la felicidad?, ¿Por qué los amigos terminan siempre pareciéndose?, ¿Por qué el advenimiento de la muerte?, etc.

Como se podrá notar, una característica de todas esas grandes preguntas es que se refieren a lo que estamos tranquilamente acostumbrados, a lo que damos por hecho, a lo que tomamos como evidencias, y de lo cual casi nadie se pregunta. De acuerdo con esto ya tenemos una pista para saber preguntar y es precisamente preguntarnos sobre lo obvio, sobre lo que transcurre nuestra vida y casi nadie se pregunta.

Otro elemento que nos ha legado la tradición socrática es el ejercicio de una **sana ironía**. Como se sabe, Sócrates y sus discípulos ejercían el arte de la pregunta en la



ciudad, entrevistando a quienes se consideraban entendidos en su oficio, y cuestionándoles precisamente lo que ellos creían que sabían. Por ejemplo, si acudían a visitar a los artesanos, les preguntaban por su actividad. Es probable que el artesano respondiera de acuerdo al **cómo** de su arte, pero no supiera responder al **qué es**.

Igualmente sucedía con los poetas, al preguntarles ¿qué es la poesía? ellos podrían responder vagamente, o haciendo unos versos, pero en realidad no sabían decir qué era la poesía en cuanto tal. De la misma manera sucedía cuando preguntaban a los políticos sobre ¿qué era la política? y ellos contestaban exponiendo sus planteamientos políticos, pero no la esencia de la política: ¿qué es dirigir?, ¿qué es mandar?, ¿qué es la ley?, etc.

Evidentemente, este ejercicio es bastante delicado porque no todos buscan la verdad en lo que hacen, sino que pueden tener otros fines, y al hacerles ver la verdad pueden rechazarla, por razones de orgullo, amor propio, o también como malicia. De ahí que el amor a la verdad, o por lo menos el respeto hacia ella es una condición necesaria para el ejercicio filosófico.

c. La docta ignorancia.

Según la tradición socrática, si se vive bien el momento de la deshabituación o el de la sana ironía se da lugar a la llamada docta ignorancia, que es tal porque todavía no ha alcanzado la verdad y es docta porque sabe que ignora, y por tanto ya sabe algo. En cambio, **el verdaderamente ignorante es aquel que no sabe que lo es**. La docta ignorancia es un saber que no se sabe y se expresa con la conocida máxima: "Sólo sé que nada sé".

Sin esa conciencia de que no se sabe, o de que se sabe muy poco, es imposible el filosofar. No hay nadie que dé un paso adelante y se ponga en movimiento en pos de algo que cree que ya posee de modo completo. Por ello, si alguien piensa que ya sabe cómo son las cosas, no se dispondrá a su búsqueda, ¿para qué va a tratar de conocer las cosas, si ya sabe cómo son?

Por esa razón a la verdad hay que acercarse con la humildad de quien sabe que ignora muchas cosas, y por tanto se le acerca sin resabios. Se trata de una cierta ingenuidad, la de creer que es posible alcanzar la verdad, y que la aproximación a ella es paulatina y comporta mucho esfuerzo y paciencia.

d. El descubrimiento de la verdad

Si uno afronta con sinceridad, a veces irónicamente, esa situación de ignorancia, de insuficiencia, entonces se da paso al segundo momento de la admiración: la búsqueda y el descubrimiento de la verdad. Habíamos dicho antes que la verdad es esquivada, que no se entrega fácilmente; por ello en este segundo momento se despliega todo el esfuerzo, se empeñan todas las energías, se afina el método necesario para medirse con aquella realidad, se apuesta todo en favor del descubrimiento de la verdad, de su posesión.

Cuando por fin se ejercen los actos intelectuales que se corresponden con la realidad y se llega a alcanzar la verdad, entonces se produce la luz. A los intentos, a la lucha contra las dificultades, le sigue el gozo del encuentro con la verdad. A esto Sócrates le llamó "mayéutica": el arte de dar a luz; haciendo un símil respecto del oficio de su madre que era partera y que ayudaba a las madres a dar la luz a su hijo.

En cierta manera ese encuentro con la verdad "marca" la vida del sujeto, que al encontrarla se embelesa con ella, la integra en su vida, la cual se ve, de esta manera, dichosamente enriquecida. Con aquella luz del intelecto se "ve más y mejor" la realidad, se la ve de un modo nuevo, distinto. Lo que se ha vivido antes de conocer la verdad y el futuro que se abre a partir de entonces es diferente. Si se tiene la inmensa fortuna de encontrarse con la verdad ésta es acogida con una intensidad sólo comparable a su búsqueda.

2. El ocio filosófico y la vida actual.

Es evidente que plantearse en profundidad la verdad, requiere unas condiciones. Un pre requisito básico es un cierto **ocio**, es decir, hacer un paréntesis en la vida de negocio (no ocio). Normalmente la vida práctica puede absorbernos de tal modo que apenas tengamos tiempo para admirarnos, investigar y alcanzar la verdad.

En medio de la vida práctica no es posible la admiración. Y ésta no es simplemente pensar sobre asuntos prácticos, sino profundizar en lo que de permanente hay en la realidad, en las personas, en la sociedad, etc. Así por ejemplo, uno puede darse cuenta de que debe dirigir su acción de una determinada manera, de que en vez de hacer su acción de tal modo la tiene que hacer de tal otro, o que la tiene que dirigir a aquellas personas en lugar de estas otras, pero eso no es admirarse, eso es sencillamente aprender a rectificar la acción. Para "admirarse" hace falta "salir" de la actividad práctica, es decir, es preciso detenerse, pararse a pensar.



Actualmente, las condiciones no son favorables para la filosofía. El ambiente cultural en que vivimos no facilita el filosofar porque estamos en la época de la primacía de la acción práctica y de sus resultados. Pero si se da la primacía de los resultados, y de acuerdo a ellos se mide el éxito o el fracaso de una persona, si se valora más el hacer, el tener y el placer material, entonces todo ello se pone por encima del saber y éste sólo lo es, si acaso, en función del hacer, subordinado a él.

Es significativo que el héroe que se admiraba antaño, el que se jugaba la vida por las causas justas y nobles, haya sido sustituido en la actualidad por el *manager*, el cual es magnificado. El ídolo no es ahora el sabio, sino el hombre de acción, que baja de un avión para tomar enseguida otro, que atiende y maneja muchos negocios y asuntos, en medio de una vorágine en que pararse a reflexionar es hasta un lujo prohibido.

No es extraño que aquel ritmo lleve al estragamiento y al hastío. La nuestra es una época cansada, en la que pareciera que hemos dejado lo mejor de nuestras energías en aquella carrera sin aliento, íntimamente desgraciada, en la que nunca se posee lo que se busca, y que no es iluminante sino que al contrario, es oscura, no da un saber, no ilumina ni el qué, ni el por qué, ni el para qué más profundos; se trata de un vivir provisional porque cada resultado es impelido a ser superado en ese mismo momento.

Con todo, lo malo no son los resultados sino de buscarlos desasosegadamente de tal manera que impiden la contemplación intelectual. En cambio, con la teoría se tiene el gozo de poseer, intelectualmente y de modo inmediato el objeto conocido. Por otra parte, el cansancio viene en razón de que aquellas certezas son efímeras, duran el tiempo justo para que el sujeto las constate, se autoafirme a sí mismo y se perciba como existente (hago cosas, luego existo); pero al fin y al cabo esto lleva a un mecanicismo cada vez más inerte.

La técnica con toda su bondad nos ha puesto a la mano inmensidad de artefactos que cuando no se saben recibir nos llevan a "la cultura del botón" en la que estamos instalados, sin ver que detrás de ese botón hay tanto saber acumulado, que es preciso recorrer; pero que por comodidad no vemos sino que nos quedamos sólo los efectos, pero entonces surge irremediablemente el aburrimiento. Inclusive, la gente suele hablar de "no son importantes las ideas, sino el ponerle pies a las ideas", tendríamos que responder, que precisamente para ponerle pies a las ideas hay que tenerlas antes, de lo contrario no se sabe a qué se le va a poner pies.

Esta primacía del pragmatismo ha tenido su repercusión hasta en la institución a la que más genuinamente le corresponde el cultivo del saber: la universidad. Sin embargo, en

muchos casos, ésta se ha convertido en una institución en la que su valor principal no es el saber y su comunicación, sino los valores económicos, y se ha reducido a vender (en este caso títulos), como en los grandes almacenes, sólo lo que demanda el cliente o el usuario, que es el alumno; el cual sólo acude para adquirir un saber práctico, el título y nada más.

El hombre de hoy ha entronizado, pues, el hacer práctico y a él le entrega lo mejor de sí, corriendo el riesgo de hacerse incapaz para un saber teórico profundo. Pero con ello no hace más que agravar las situaciones y los problemas, suscitar no soluciones profundas, potentes, sino pequeños "parches", que lo que hacen es generar efectos perversos y agravar la situación, porque la vida práctica sólo es posible de ser dirigida si es asistida por la vida teórica.

A veces un hombre de acción dice: "no me expliques el por qué, dime qué hago". Parece increíble que alguien pueda estar dispuesto a hacer algo a ciegas, y sin embargo esto está sucediendo actualmente, ya no interesa por qué se hace algo, sino hacerlo, tanto es el poder de lo pragmático. Es también significativo que el hombre de acción no tenga reparos en confesar, hasta orgullosamente, que su médico le ha indicado descanso y cuidados; en cambio, por ejemplo, se puede sentir hasta culpable si yendo en su automóvil, hiciera un alto en el camino y se parase largamente a contemplar un paisaje. Esto le puede parecer un lujo, o una debilidad, con lo cual pone de manifiesto su incapacidad para la contemplación.

Como es comprensible, gran parte de esa actitud se ha generado por la complejidad de los problemas que nos acechan que son muy difíciles y tan perentorios, tan urgentes que parecen desbordarnos; y entonces se pierde la serenidad y se lanza uno desafortadamente a la acción, con la intención de solucionarlos. Sin embargo, precisamente porque se trata de acometer aquellos asuntos tan complejos, es necesario intentar soluciones que integren muchos aspectos, que sean muy profundas. Sólo en el nivel de esa radicalidad se pueden avizorar planteamientos potentes con que se puedan acometer la complejidad de aquellas situaciones que parecen desbordantes y que con las prisas nos encargamos de empeorarlas más todavía, porque se generan más problemas de los que se solucionan.

En las últimas épocas, el ser humano ha inventado lo más alto para hacer frente a los problemas: la ciencia. Con ella se intenta afrontar las enfermedades (medicina), los recursos escasos (economía), la organización social (derecho y política), etc. En atención a



ello, el profesional de las Ciencias Empresariales, o el de la comunicación, el abogado o el ejecutivo más ocupado, precisamente por tener que hacer frente a lo imprevisto, debieran salirse de aquella especie de "rueda de molino" de su actividad y pararse a pensar, aunque sea unas pocas horas el fin de semana, sobre qué, cómo y para qué está "moliendo". Las prisas, los requerimientos de cada instante, pueden impedir la actividad filosófica. De suceder así podemos entrar en pérdida, porque sin vida teórica que ilumine, la vida práctica discurre como en medio de un gran circuito pero con apagón, minando la eficacia de la propia vida práctica.

A veces se ha pensado que lo más importante no es conocer las cosas sino transformarlas. Sin embargo, ¿cómo se puede transformar algo que no se conoce? Insistimos que para transformar cualquier cosa, lo primero que se necesita es saber cómo es, de lo contrario, se puede dar lugar a los llamados "efectos perversos", es decir consecuencias dañinas que no se habían previsto. De ahí que lo primero que se le pide a alguien que va a actuar es que sepa.

No es fácil el desprendimiento de las cosas urgentes, y sin embargo es la condición para filosofar. Para pensar es menester detenerse, "pararse". La admiración y el filosofar constituyen así una especie de privilegio en un ser humano. Pero también es –no olvidemos– un requerimiento de su naturaleza humana que es racional. No es humano vivir sin verdad. La ignorancia es un gran mal para el hombre.

Es posible, y con esto no intentamos justificar el activismo, que en situaciones de extrema urgencia haya que dejar el filosofar para dedicarse a lo que requiere nuestra atención de manera inmediata. Se suele decir: *primum vivere, deinde filosofare* (primero vivir, luego, filosofar); pero esto no quiere decir que por el hecho de vivir, se excluya a la filosofía definitivamente, ya que como sostiene Aristóteles, la teoría es la vida más alta, de modo que aquella situación daría lugar al *pro vita, vita perdere*. Pero no podemos perder la vida precisamente por ella.

Aún en situaciones límites, de grave necesidad debemos tratar de pensar, aunque sea después de que nos hemos visto obligados a actuar. Por ejemplo, en algún país que se padecía una grave crisis económica, con una hiper inflación de tres dígitos, sin antecedentes, quizá entonces no hubiera más remedio, si se tienen responsabilidades políticas, que tomar medidas de urgencia sin mucho tiempo para pensar, en esas situaciones es peor no tomar una decisión que tomarla. Y sin embargo, no se puede dirigir un país así, sin pensar, durante 2, 5 ó 10 años.

Así mismo, no es verdad que necesariamente en los países en vías de desarrollo no pueda surgir la filosofía debido a que tengamos que abocarnos al desarrollo económico. Es verdad que, por ejemplo, en el Perú tienen que haber muchos y muy buenos técnicos en diferentes ámbitos, en la agricultura, en la minería, en la industria, en la informática, etc.; y también se necesita de directivos, de verdaderos empresarios para que puedan mover una empresa o una industria, que nos es tan necesaria o elemental para una producción y un crecimiento real y sostenido.

Sin embargo, ni técnicos, ni empresarios pueden ni deben jubilar su inteligencia, sino que tendrían que acceder, más pronto o más tarde, de algún modo, y en la medida de sus posibilidades, a un conocimiento superior y cada vez más profundo de la realidad. Por otra parte, una filosofía de la economía peruana que integre todos los elementos pertinentes, también los de la economía mundial, sería de mucha ayuda para nuestro país y para otros.

Decíamos entonces que la filosofía no está reñida con la actividad práctica cuando ésta no se transforma en activismo, porque entonces se haría imposible la admiración que es lo que da origen a la actividad filosófica. Pero conviene tener presente otra condición para que pueda darse la admiración y poseer la verdad, y es la de tener un espíritu esforzado, que no se haya instalado en la comodidad. No sólo el activismo, las prisas, impiden el filosofar, sino también el hedonismo, la vida cómoda, sin nervio, sin tensión hacia lo valioso, que generalmente es costoso.

Tampoco en este requerimiento nos favorece el ambiente actualmente, ya que junto con el activismo se magnifica lo fácil y placentero. Cada vez se trata por todos los medios de ahorrar esfuerzos, pero si uno se descuida se puede ablandar con esa ley del mínimo esfuerzo. Las nuevas tecnologías, el internet, etc., deben estar al servicio del pensar profundo y no sustituirlo.

Sucede que si no nos esforzamos por nada que sea verdaderamente valioso, nos desvitalizamos y entonces nos hacemos cada vez más incapaces de él y también de la esperanza; ya que nos acostumbramos a los resultados rápidos, inmediatos, cerrándonos el camino a la esperanza, que comporta precisamente el llevar entre manos tareas de largo plazo.

Es importante el esfuerzo sostenido para poder filosofar. Es posible que en más de una ocasión uno tenga que esperar un tiempo para comprender alguna realidad, inclusive a



veces puede sentirse uno algo tonto si se trata de algo nuevo, pero si se persevera siempre se consigue alcanzarla. Como no es fácil encontrarse con la verdad hay que estar atentos cuando se vislumbra algo de ella, porque la verdad no suele exhibirse, se basta a sí misma.

Por tanto, el filosofar requiere, de parte nuestra, una cierta disposición interior. Ya hemos señalado que requiere de capacidad de esfuerzo, de pregunta, de contemplación, de humildad, y de modo especial exige que se valore la verdad, que uno esté dispuesto a no dar cabida a la mentira dentro de uno mismo. Es difícil no convivir con la mentira. A veces, vivir en la verdad puede costarnos algunas cosas, ciertas ventajas, el aprecio de algunas personas, incomprendimientos, negarnos un cierto tipo de satisfacciones y también perder algunas prebendas o éxitos aparentes.

La mentira se puede meter en la propia vida, en lo que se hace y en lo que se dice. Hay quien tiene posturas ambiguas respecto a la verdad, se puede dar una apariencia por fuera y ser muy distinto lo que se lleva dentro, se puede fingir hacer algo por un motivo cuando en realidad es por otro motivo oculto, es posible manipular a los otros, o dejarse manipular por ellos, bailar al son de sus trompetas, darles todos sus caprichos sin importar si son buenos para ellos, toda una vida hecha mentira, buscando sólo el interés particular; también son abundantes las mentiras prácticas cuando se engaña con un trabajo mal hecho, cuando se "promete" demasiado con un producto mal hecho, no entregado a tiempo, etc.

Si nos enfrentamos con la mentira dentro de nosotros, si empezamos por no engañarnos a nosotros mismos, si ponemos todos los esfuerzos para no vivir en la mentira, entonces reconoceremos la falsedad a leguas de distancia, la rechazaremos y la verdad tendrá cabida en nosotros. Si queremos acceder a la sabiduría tendría que repugnarnos la mentira, inclusive físicamente, tendríamos que ser incapaces de soportar la falsedad.

No podemos convivir con la mentira, aunque haya mucha presión por dentro y por fuera. Cuando veamos que lo falso quiere entrar, o ha entrado, en nosotros, no vacilemos en hacer los mayores sacrificios por evitarlo, sacarlo o por alejarlo. Tenemos que estar dispuestos a rectificar. A veces, debemos decir por ejemplo: "Perdona, eso que te dije antes no era exacto, la verdad es tal".

No faltarán ocasiones de ser falsos, tentaciones de envolvernos en el engaño, situaciones ficticias o perjudiciales, compensaciones engañosas; también a veces puede parecernos que hemos perdido "oportunidades" o beneficios personales por haber pretendido decir o defender la verdad. Sin embargo, no es tal, ya que la verdadera pérdida

es la de la verdad y la real ganancia es un alma entera, una mirada limpia, verdadera. A los jóvenes que les suele entusiasmar la autenticidad tienen en este programa una hermosa tarea que acometer.

3. El encuentro con la verdad. Importancia.

Es difícil expresar con palabras este gran acontecimiento que es el encuentro con la verdad. Tal hallazgo es el encuentro con lo permanente que se hace inolvidable. Como ya señalamos, en su origen, la palabra verdad se denomina *a-letheia*. La palabra *lethos* significa olvido y la palabra *a-letheia* significa sin olvido. Y esto es justamente porque cuando uno se encuentra con la verdad, uno se encuentra con lo que permanece, y entonces ya no se puede olvidarlo jamás. El encuentro con la verdad es el gran acontecimiento en la vida de las personas, y quien lo haya tenido es muy afortunado, porque sin verdad no es posible vivir humanamente.

¿Cómo se encuentra la verdad? En el camino de la vida hay muchos modos de encontrarla. Se la puede encontrar en el arte, en las matemáticas, en ciencias como la medicina, la economía, en la política, etc. Hay quienes la han encontrado en la música, otros desarrollando un problema matemático, cuando se dan cuenta que siguiendo tal proceso, tal planteamiento ¡sale la respuesta! y uno dice admirado: ¡esto es verdad!, ¡esto es necesariamente así y no de otra manera!

También se puede encontrar la verdad en una persona. Cuando uno tiene la inmensa fortuna de encontrarse con una persona que tiene gran riqueza en su ser, el gozo es inefable. La conmoción no es sólo sensible, involucra todas nuestras potencias o facultades. A partir de ese encuentro nuestra vida ya no es la misma. Cuando uno se encuentra con una persona verdadera la propia vida queda iluminada con la verdad de aquella otra persona, se queda uno deslumbrado.

La vida se ve gozosamente transformada. Se podría decir que se empieza una vida nueva. Antes de conocer a aquella persona no hay antes, la vida anterior no es verdadera vida, aparece pobre y oscura ante el resplandor de la novedad, de la verdad, de aquella persona. Se da inicio a una vida nueva. Se empieza a vivir más plenamente, y entonces no hay pasado, ni dolor, que merezcan recordarse.

Gracias a la verdad encontrada en aquella persona, a los nuevos horizontes que nos hace vislumbrar, a aquellas insospechadas dimensiones a las que nos abre, podemos



aprender que nuestra vida puede ser de otra manera, mucho mejor que antes y por eso ya no se le puede olvidar jamás. Nuestra vida se ve entonces enriquecida. En las distintas circunstancias nos basta con pensar en esa persona, en su vida, en lo que hace y el modo como lo hace, para ayudarnos a ser verdaderos y felices.

Cuando encontramos la verdad en una persona, podemos acceder a una revelación muy personal. Ante nosotros aparece imponente la sabiduría, la bondad, la pureza de alma, y a uno le parece como si de pronto los sueños, los ideales, se han hecho realidad, que eso que se creía imposible o difícil de pronto está ahí delante nuestro. Uno se da cuenta de que es posible vivir así, en esas dimensiones, con ese ritmo interior, con esa intensidad.

Encontrar la verdad en una persona es una de las formas más intensas de encontrarla. Al conocerle se puede exclamar ¡qué bueno es que existas!, ¡Es tanto lo que me revelas! ¡Me es necesaria un poco de tu luz, de tu verdad, de tu bondad!, y uno se centra en aquella persona, en quien encuentra puntos de referencia seguros. Esto sucede en el amor humano, pero más aún y de modo muy intenso cuando uno descubre a la persona divina, a Dios.

Lo mismo ocurre con el encuentro de la verdad en la filosofía. Se produce entonces un deslumbramiento, un gozo que llena toda la vida. Porque la verdad de aquel conocimiento, de aquella ciencia, como en el caso del encuentro con la verdad de una persona, iluminan la vida de modo nuevo; debido a que es tal la riqueza de su contenido que de alguna manera "marca" la propia existencia.

Desde entonces la verdad encomienda una tarea, supone compromiso, la de proseguir descubriéndola y dándola a conocer en la medida de lo posible. Habíamos señalado antes que cuando uno se encuentra con la verdad y se da cuenta de que hasta entonces su pobre vida había transcurrido sin saber que existía aquello, entonces esa verdad, esa persona se le hace inolvidable. Desde ese momento en adelante no queda más que comprometerse con ella. Así, el matemático se compromete con su ciencia y se entrega a ella; igualmente le sucede al médico, al filósofo, etc. Ya no se puede vivir sin progresar en ese conocimiento.

Algo semejante ocurre con el descubrimiento de la verdad en una persona. Como ya hemos señalado, sucede un *kairós* especial en la historia de la vida personal que hace que se marque la vida de modo definitivo. La tarea que a partir de entonces se sigue es profundizar en esa verdad y tratar de decirla. La vida adquiere un sentido hasta entonces

desconocido. Alguna vez ocurre este acontecimiento: ¡es el gran encuentro con la verdad! Si no se ha tenido nunca esta experiencia es difícil entender hasta qué punto es importante.

Sin verdad se vive a tientas, dando palos e ciego, sin saber de qué va la vida, ni los sucesos, la existencia y la realidad. No es propiamente una vida. Sin verdad, nuestra vida queda en la oscuridad, o en la rutina, y siempre a expensas de la mentira. Mala señal si ante la verdad respondemos con una burla cínica, o secundamos aquellos versos de: "Nada es verdad, nada es mentira, todo es del color del cristal con que se mira".

Frecuentemente, con esa expresión se pretende justificar la superficialidad o mentira en la que se vive. Para reconocer la verdad es necesario tener la mirada limpia, y el corazón entero. Pilatos se hizo esa pregunta: "y ¿qué es la verdad? precisamente cuando la tenía delante, y no la reconoció, le dio la espalda.

En estos tiempos donde hay mucha carencia de verdad, no solamente en la vida personal sino social es muy necesario, es urgente, que nos propongamos descubrirla, con esfuerzo y con la promesa de que más pronto o más tarde aparecerá ante nosotros de modo ya para siempre esplendoroso. Es importante encontrar la verdad y darla a conocer, a pesar de que ello conlleve esfuerzo, penas, e incluso desprecios, o hasta calumnias. El gozo de la verdad no es comparable al esfuerzo en poseerla.

Es importante y urgente incrementar la verdad en el trabajo que hacemos, en las actividades que desempeñamos, y en las grandes cuestiones que interpelan al hombre de hoy: el valor de la vida humana, la familia, la vida conyugal, la sexualidad humana, la amistad, la economía, la vida en sociedad, etc.

Aquellas aluden a verdades permanentes porque atañen a la esencia del ser humano, la cual las "reclama". Sin verdad, se falsean las cosas, pero este atropello tiene un precio demasiado alto: La unión conyugal se prostituye, la amistad se hace interesada, sometida a manipulación, el amor deviene en amoríos, el crecimiento económico es ficticio, la familia se desintegra, etc. En definitiva, un hombre sin verdad no es digno, se encuentra a merced de sí mismo o de otros intereses, en cambio "la verdad nos hará libres".

A partir del encuentro con la verdad la vida empieza a tener sentido y no se puede ya vivir sino tratando de progresar en la verdad, en su conocimiento, en su comunicación. Es necesario vivir esta experiencia, para saberlo. En la actualidad, en que la gente se ve



atraída por el afán de experiencias, bien podría hacer la experiencia del encuentro con la verdad, si hasta el momento no ha tenido la suerte de tenerla.

Si buscamos la verdad en nuestra vida, en lo que hacemos, si tenemos el gozo de encontrarla, la amaremos, nos comprometeremos con ella, tendremos esperanza y el camino abierto hacia el futuro, progresaremos en su descubrimiento, entonces la difundiremos, comprometiendo los mejores esfuerzos para que la verdad no se "detenga". Con todo lo que llevamos diciendo podemos ver qué importante es el filosofar, cuál es su finalidad y sentido. La actividad filosófica es un modo de alcanzar la verdad, la cual es muy necesaria en la vida humana, y es capaz de constituir el entramado de toda una vida. Sin verdad el hombre no es propiamente persona. Una persona sin verdad no tiene una vida con dignidad, ni con continuidad, ni con sentido.

A menudo se ha dicho que la filosofía no sirve para nada, que no tiene una utilidad práctica. Un verdadero filósofo jamás verá esto como una afrenta, ni siquiera se sentirá herido por ello, y si lo hace es que no es un filósofo. La filosofía no tiene una utilidad práctica porque lo útil es un medio y la filosofía no es un medio, sino un fin. La filosofía, la verdad, se basta a sí misma.

Sin embargo, de modo secundario la filosofía ayuda a esclarecer la realidad y al hacerlo sustenta a la vida práctica. Por ejemplo, es muy gratificante saber iluminar la verdad en una situación, en un problema, en un proyecto, en una institución, etc. Entonces se encuentra una especial satisfacción, cuando se comprueba que esas adquisiciones son útiles para aligerar la vida de los demás.

Más de una vez, el filósofo ha podido experimentar, en las personas que le rodean, la perplejidad, la falta de salida en problemas muy humanos; quizá lo que está en su mano, y no es poco, es ayudar a que las personas se aclaren. Ver el meollo de los problemas, saber el por qué de ellos, eso es de gran "utilidad". Cuando los problemas son complejos no valen las respuestas fáciles y hay que generar soluciones del tamaño de los problemas que se acometen, ajustadas a ellos.

Decíamos que ayudar a aclararse es un gran bien, porque el hombre sin aclararse es muy desgraciado, y en lo más profundo de su ser surge la pregunta: ¿por qué? ¿Qué me sucede? Esto se hace más urgente en nuestro tiempo, de lo contrario cunde la desorientación. Como decíamos, es conocida la frase de que en esta nuestra época lo que nos pasa es que no sabemos lo que nos pasa. Sin embargo, la filosofía es precisamente la que contribuye a salir de aquel estado de perplejidad.

LECTURA N.2

LA ADMIRACION COMO COMIENZO DE LA FILOSOFIA

"La filosofía es el amor a la verdad, la búsqueda de la verdad. La filosofía se ocupa de la verdad de modo global, sin restricciones. Lleva consigo una actitud sin la cual el amor a la verdad no aparecería o estaría conmocionado por otros intereses; el amor a la verdad tiene que ser sincero, auténtico.

La filosofía resulta signo de paranoia para algunos: ocuparse de lo que no existe. ¿Qué es la verdad? Es la pregunta de Pilato. Era un escéptico y sucumbió a la componenda, tuvo miedo de la turba y ganó una tranquilidad falsa. Encontrarse con la verdad puede acontecer de muchas maneras. En cualquier caso, si no tiene lugar el encuentro con la verdad, no hay libertad, porque entonces no hay encargo posible, no hay tarea asumible. La que encarga es la verdad. Uno puede encontrarse con la verdad de un modo global: no es la verdad de esto o lo otro, sino en esto o lo otro descubrir la verdad como tal. Y entonces se llega a decir: la he encontrado, pero todavía no la he enunciado. La verdad encarga ante todo la tarea de pensar, la inteligencia tiene que ponerse en marcha para ver si puede articular un discurso que esté de acuerdo con la verdad.(...)

Hegel decía de sí mismo que era un desgraciado porque estaba dominado por un incontenible afán de verdad. En rigor, le faltaba esperanza. La afirmación de Hegel es una interpretación patética de la filosofía (Hegel debió experimentar fuertes contrariedades). En cualquier caso, se ha de recomendar paciencia; hay que tener en cuenta el tiempo necesario para ir madurando y combinar, en dosis variables según la edad, el estudio y la propia indagación.

Con todo, tampoco es recomendable una actitud tan exagerada como la de Kierkegaard, un gran filósofo romántico. Kierkegaard concede a la decisión un gran valor, pero dice que si se tarda en ponerla en marcha, pierde todo su fervor. Kierkegaard es demasiado exigente. Es la suya una autenticidad caricaturesca, ilustrativa, sorprendente, pero irrealizable. Ambas actitudes, la de Hegel y la de Kierkegaard, comportan crispación. No, la verdad es alegre, porque es preferible a cualquier otro objetivo vital, y reclama sinceridad de vida, búsqueda. Conviene empezar de una buena vez sin prisas; importa no ser escéptico, no renunciar a la tarea de buscarla y servirla, por más que parezca utópico o



inalcanzable. Buscar la verdad lleva consigo ser fiel a ella, no admitir la mentira en uno mismo.

Los filósofos clásicos consideraron que la admiración despierta la filosofía. La admiración tiene que ver con la ingenuidad: el filósofo se admira sin condiciones ni resabios. Con todo, la filosofía no es tan antigua como la humanidad, sino que surge de modo abrupto: en un momento determinado se desató la admiración en algunos hombres. La admiración no es la posesión de la verdad, sino su inicio. El que no admira, no se pone en marcha, no sale al encuentro de la verdad.

Sin embargo, la admiración es más que un sentimiento. Intentaré describirla. Ante todo, es súbita: de pronto me encuentro desconcertado ante la realidad que se me aparece, inabarcada, en toda su amplitud. Hay entonces como una incitación. La admiración tiene que ver con el asombro, con la apreciación de la novedad: el origen de la filosofía es algo así como un estreno. A ese estreno se añade el ponerse a investigar aquello que la admiración presenta como todavía no sabido.

En nuestra época parecemos acostumbrados a todo: no nos damos cuenta de cuán espléndido es lo nuevo. Asistimos a muchos cambios; sin embargo, sólo son cambios de modos: este sentido de lo nuevo tiene que ver con lo caleidoscópico: no son novedades reales, sino re combinaciones. Hoy se arbitran múltiples procedimientos para llamar la atención de la gente, para que el público pique. La propaganda de una conocida bebida, por ejemplo, pretende llamar la atención con un reclamo: "la chispa de la vida". Estamos solicitados por muchos estímulos, por muchas llamadas vertidas en los trucos publicitarios. También los políticos tienen un asesor de imagen, porque no es fácil que un político salga bien en la TV.

La admiración no tiene nada que ver con esto. No es el llamar la atención utilizando procedimientos propagandísticos. No es una cuestión de imagen. La admiración no es la fascinación. Fascinada, la persona es manejada por intereses ajenos y particulares, pero la filosofía es una actividad del hombre libre: los filósofos han descubierto la libertad, porque para ser amante de la verdad uno tiene que ponerse en marcha desde dentro, ser activo. Ante la publicidad uno es pasivo: con ella se intenta motivar e inducir. La admiración es el despertar del sueño, de la divagatoria, pues desde ella se activa el pensar: poner en marcha el pensar es filosofar. La filosofía es un modo de recordar al hombre su dignidad, es uno de los grandes cauces por los que el hombre da cuenta de que existe. Los grandes filósofos han sido humanistas.

La filosofía tiene una importancia histórica extraordinaria. Antes de la filosofía, los pueblos viven prisioneros de un cauce inmemorial. Hegel lo dice de un modo excesivo: un pueblo sin filosofía es un "pequeño monstruo" despistado, extrañado. Lo extraño ha de conjurarse, obliga a ejercer un poder que lo domine. Ese dominio exige el empleo de recursos, que son muy variados. Cuando esos recursos son nobles, acontece lo que se llama civilizar, colonizar. Los pueblos sin filosofía, o los que la han olvidado, no son estériles, pero, a lo sumo, alcanzan a civilizar, a superar su desconcierto ante el cosmos imponiendo la impronta humana a lo extraño. La filosofía pone al hombre ante algo insospechado, pero no ajeno. La filosofía reclama una actividad muy intensa, pues la verdad no se deja domesticar, sino que su encuentro con el hombre lo dignifica. La verdad no obedece a conjuros. Por eso, para salir a su encuentro hay que partir de la admiración.

La admiración es el inicio del filosofar, la primera situación en que se encuentra el que será filósofo. Insisto, quizá no resulte fácil admirarse en nuestros días porque estamos bombardeados con todo tipo de solicitudes "civilizadas" que reclaman nuestra atención; esos bombardeos pueden aturdir o dejarle a uno insensible. Porque una cosa es civilizar y otra dejarse civilizar: esto último vuelve a provocar la extrañeza o conduce a abdicar ante un dominio excesivo.

En la época del triunfo de la publicidad hablar de la admiración exige ciertas precisiones. Casi siempre, lo que se nos pide hoy no es admiración, sino una especie de suspensión estática del ánimo, algo así como lo que pude ver hace poco en una fotografía del periódico: unas personas que estaban mirando un equipo de fútbol con cara de que se les hubiera aparecido un ser sobrenatural. La admiración es menos pretenciosa. Cuando se admira no aparece lo brillante, sino un resplandor todavía impreciso. Intentaré describirlo para que por lo menos se caiga en la cuenta de cómo fué seguramente el primer momento de la filosofía (una actitud que, por otra parte, se ha repetido muchas veces). Aristóteles, que estaba muy cerca del origen de la filosofía y conocía muy bien a los filósofos que le habían precedido, sostiene que de la admiración arranca el filosofar.

Ya digo que cuando se reclama nuestra atención en términos propagandísticos, se lleva a cabo una exhibición. Pero eso no es propio de la admiración. En ella la excelencia no se exhibe, sino que más bien se oculta. Admirarse es como presentir o adivinar: un anticipo, no débil sino pregnante, pero sin palabras. Y, además, tampoco saca de sí (el entusiasmo platónico es posterior a la admiración). No es una iniciación al éxtasis. El extático es el que se queda como alelado, y sólo sabe salir de sí (*ex-stare*); es una especie



de emigrante a otra cosa. En cierto modo, se trata de un desarrollo de la admiración, pero no completo, sino unilateral; la admiración no es sólo una invitación a ir por algo, sino a erguirse.

Ese carácter indeterminado que tiene la admiración se refiere tanto al objeto como a uno mismo, a los propios resortes que tendrían que responder a lo admirable, pero sin acertar a saber todavía cómo. Hay una imprecisión en la admiración que hace difícil su descripción psicológica (quizá la admiración no sea un tema psicológico, porque es doblemente indeterminada). Hay una clara ignorancia ante lo admirable o admirado, que no se muestra patentemente, pero a su vez, tampoco el hombre sabe qué recursos humanos debe poner en marcha para penetrar o hacerse cargo de lo admirable. Ahora bien, esa indeterminación no comporta inseguridad, sino todo lo contrario. Lo que no comporta es certeza. Esta distinción es sumamente importante.

(...) Así pues, admirarse es dejar en suspenso el transcurso de la vida ordinaria: ésta es su consideración estática. Por tanto, esa expresión hegeliana –que traduzco como "exención de supuestos"– se podría entender sin más como puro comienzo. El ser en el comienzo no se dice de nada, ni nada se dice de él. Tampoco la admiración: lo admirable no es un predicado ni admite predicados. Y eso quiere decir que es una situación sin precedentes: no pertenece a un proceso. Cuando uno se admira es como si "cayera" en la admiración (estoy hablando, insisto, de la admiración filosófica). La admiración se experimenta por primera vez: antes de admirarse uno no sabía que se pudiera admirar. Por eso, la filosofía tiene en su origen un carácter subitáneo: se cae en la filosofía como cayendo en lo que no se había sospechado; la precedente actividad civilizadora todavía no permitía instalarse en la admiración. El origen de la filosofía no tiene precedentes en sentido propio: eso es admirarse.

Algunos autores han dado de la admiración una interpretación patética. No es asunto fácil. En la admiración Sócrates notaba la pura insipiencia que permite la ironía (cuya interpretación patética es el desprecio de los cínicos a la civilización) y según Nicolás de Cusa la *docta ignorancia*. Cuando uno se admira su atención se concentra en "eso" de lo cual se admira y que aún no se conoce. Sabe, entonces, que todo lo demás no vale. Es la distinción entre lo admirable y lo prosaico. Por eso, el filósofo empieza separándose del mundo empírico. Esa separación obedece al mismo carácter insospechable de la admiración. La admiración es como un milagro: de pronto se encuentra uno admirando. (...) En cualquier caso, la filosofía no tiene sucedáneos. Después, si se conoce la filosofía, puede uno ocuparse de muchos asuntos, pero, de entrada, es menester el caer en la

admiración. ¿La imposibilidad de predicar, de usar, es lo enteramente previo? ¿Lo es la situación que los modernos llaman a priori? ¿O lo que Descartes llama duda universal?

Los griegos enfocaron este asunto de un modo más sencillo: no trataron de delimitar con la filosofía o dentro de ella el tema de la admiración, sino que lo descubrieron sin más y sólo por ello se pusieron a filosofar. Esto permite notar que la admiración lleva consigo un descubrimiento inicial –y me parece que esto es lo más importante que ocurrió en Grecia–: se cae en la cuenta de que no hay sólo procesos. Y eso de más ¿qué es? Realmente es lo único que despierta la admiración. La admiración se estrena sin razón antecedente: no está preparada por nada. Pero la ausencia de proceso ¿qué es? ¿Qué es lo admirable? Lo estable, o si quieren, la quietud. Dicho más rápidamente: lo intemporal.

Caer en la admiración es caer en la cuenta de que no sólo entra en juego el tiempo: al admirarse se vislumbra lo extra temporal, lo actual. Esto es lo que tiene de acicate la admiración. La concepción griega destacó algo que no está tan claro en Hegel y menos en Heidegger (por otra parte, Hegel pretende el saber absoluto de lo absoluto, lo cual, como dije, no es la filosofía). No sólo existe el movimiento, no sólo existe el tiempo, no todo es evento, proceso, sino que se da, hay, lo actual, lo que no está surcado por ninguna inquietud.

Para Hegel el proceso es la inquietud. Con la admiración la filosofía advierte lo estable. ¿Es poco descubrimiento? No es un descubrimiento acabado, pero caer en la cuenta de que no todo pasa, no todo fluye, que no todo es efímero, eso es admirar. La admiración solamente es posible si hay algo que se mantiene, y por eso es subitánea, no está preparada temporalmente. Lo temporal no es admirable; porque nos trae azancanados y nos gasta, es el reino del gasto. La admiración nos libra del imperio tiránico del tiempo: lo más primario no es temporal.

Esto constituye el centro de la admiración y lo que tiene de milagro. Lo prodigioso es que no haya sólo tiempo. Desde que el hombre nace, sus vivencias están trenzadas y vertidas en la temporalidad. El saber práctico es temporal, se refiere a lo contingente, a lo que puede ser de una manera o de otra. También lo proposicional tiene que ver con el tiempo, porque el perro blanco puede dejar de ser blanco y además ha empezado a serlo.

En suma, la filosofía empieza por el descubrimiento de lo intemporal. La filosofía sólo puede empezar admirando. Pero con ello sólo empieza; después vienen las formulaciones y las aporías. La filosofía no es un acontecimiento histórico que tuvo lugar



una vez en Grecia, en las costas espléndidas del mar Egeo; no, la filosofía surge según el acontecimiento de la admiración: unos hombres cayeron en la cuenta de que no sólo hay tiempo. Esto tiene el carácter de un acicate para saber más.

La averiguación de lo intemporal no es de poca monta, y sólo quien se ha admirado lo sabe; si no, puede que lo haya oído, pero no lo sabe. ¡Qué cosa más sorprendente que la existencia humana, de pronto, se enciende como una luz lo intemporal! El hombre se puede parar, porque admirarse es pararse. ¿Cómo es posible que el hombre se pare si su existencia fluye temporalmente? Y sin embargo, en algunos hombres ha acontecido la admiración; han caído en la cuenta de que su vida no sólo transcurre. Esta es la carta fundacional de la filosofía. La filosofía versa sobre cualquier cosa, también sobre el tiempo, pero en su inicio está la admiración, la seguridad de entender esto: ni en la realidad – porque entonces no sería admirable– ni en mí, porque no podría admirarme, la inseguridad es lo único".

POLO, L, *Introducción a la Filosofía*, Madrid, Rialp, 1994, p. 21-30.

CUESTIONARIO sobre la LECTURA

De acuerdo con la lectura previa, proponemos las siguientes cuestiones para la reflexión personal y el debate en clase:

1. ¿Qué relaciones se pueden establecer entre la verdad y la Filosofía?
2. ¿Cómo se activa la capacidad de admirarse que posee el ser humano?
3. ¿En qué sentido la verdad nos hace más libres y cómo se explica la dimensión intemporal de la verdad?

III. LA FILOSOFIA COMO CIENCIA

**"Es preciso que la filosofía
sea un saber especial,
de los primeros principios y
de las primeras causas."**

Aristóteles



1. ¿Por qué la Filosofía es ciencia?

La filosofía es la ciencia más eminente de todas. Vamos a ver a continuación en qué medida la filosofía posee las características del saber científico.

-Toda ciencia se caracteriza por ser un **conocimiento cierto por causas**. La filosofía se ocupa de las causas más profundas de la realidad, en cambio, las otras ciencias se ocupan de las causas más próximas o más inmediatas.

-Toda ciencia es un conocimiento que se fundamenta en la demostración a partir de principios. La filosofía conoce los principios y también procede de modo demostrativo, tanto respecto de los principios, como respecto a las diferentes causas. En este proceso, la filosofía **no afirma nada gratuitamente**, sin sustentarlo en actos intelectuales y racionales. Es importante hacer notar que la filosofía, a diferencia de las ciencias particulares, se ocupa de los principios.

La diversidad de opiniones en la filosofía puede parecer un obstáculo para que la filosofía tenga el estatuto de ciencia, porque aparentemente si los mismos filósofos no están de acuerdo es muy difícil hablar de un conocimiento científico. De hecho, algunos filósofos han pretendido construir un sistema unitario que acabase con la pluralidad de filosofías.

Por ejemplo, Descartes tomó como modelo de la filosofía la claridad y rigor de las Matemáticas y pretendió deducir todos los conocimientos a partir de evidencias indudables. Kant, tomó como modelo su peculiar interpretación de la física de Newton, cuyo rigor le parecía una conquista definitiva, y concluyó que la universalidad del conocimiento proviene del empleo necesario de unas mismas categorías de pensamiento, comunes a todos los hombres. Últimamente, Husserl intentó reducir la filosofía a su método, el de la fenomenología, que ha tenido mucha influencia en el siglo XX. Asimismo los del círculo de Viena, que redujeron toda la filosofía al análisis lógico del lenguaje.

Pero estos planteamientos consiguen una claridad momentánea, reduciendo las cuestiones filosóficas a algún aspecto parcial. El verdadero rigor sólo puede conseguirse ejerciendo los actos intelectuales pertinentes y razonando correctamente a partir de la experiencia y **evitando reduccionismos unilaterales**.

La falta de asentimiento general no debe atribuirse culpablemente a la filosofía misma, sino a los fallos de quienes no estudian los problemas con el rigor necesario y

pretenden hacer una explicación parcial de la realidad; y de modo especial a la dificultad de los problemas filosóficos más profundos.

2. Unidad y multiplicidad en la filosofía

La filosofía se subdivide en un conjunto de ciencias, que tienen una entraña común, se reúnen en una ciencia única. No es de extrañar que, a pesar de esto, pueda hablarse de "la" filosofía ya que sus diversas partes están íntimamente relacionadas y poseen el mismo enfoque o perspectiva filosófica.

La **metafísica** es una parte de la filosofía que estudia los principios del universo. La **filosofía de la naturaleza** estudia la esencia del universo físico, en especial las cuatro causas. La **antropología filosófica** es otra parte de la filosofía que estudia el ser humano personal y su esencia; y así las otras ramas de la filosofía.

Por tanto, cuando se habla en singular de "la" filosofía tenemos que tener presente que con ese término se denomina a un conjunto de diversas disciplinas que tienen un enfoque básico común: el estudio de la realidad a la luz de las últimas causas.

Cualquier ámbito de la realidad puede ser objeto de estudio filosófico, siempre y cuando se dé una explicación de su SER y de sus causas últimas. Esto se aplica de manera especial a las llamadas filosofías segundas: Filosofía de la ciencia, Filosofía del Derecho, Filosofía del arte, Filosofía de la comunicación, Filosofía de la Historia, Filosofía de la empresa, etc.

Para tener una vista rápida de la Filosofía y sus ramas, podemos considerar el siguiente esquema, siguiendo la sugerencia aristotélica:

FILOSOFÍA PRIMERA

Metafísica, Filosofía de la naturaleza

Antropología

Teología natural

Teoría del Conocimiento

FILOSOFÍA SEGUNDA

Ética



Filosofía Política
Filosofía del Derecho
Filosofía Empresarial
Filosofía Económica
Filosofía del Trabajo
Filosofía de la Técnica
Filosofía del Arte, etc.

Así, la Filosofía consta de un conjunto de partes que se relacionan entre sí, de manera que dan lugar a un sistema coherente. A continuación veremos brevemente un repaso de ellas:

a. ¿Qué es la metafísica?

El nombre de metafísica significa "más allá de la física", y se aplica a lo que Aristóteles llamó "filosofía primera". Andrónico de Rodas, al catalogar las obras de Aristóteles hacia el año 70 a.C., denominó a esos libros "metafísica". Pero este nombre responde a la naturaleza de esta disciplina: al buscar la explicación última del ser de los entes del universo, ha de remontarse más allá de lo material y sensible hasta los principios más radicales (Acto de ser, esencia, causas, etc.).

La metafísica estudia la realidad del universo, pues éste tiene esencia y acto de ser. El objeto material de la metafísica es toda la realidad del universo y su objeto formal, es el estudio del ser del universo con los hábitos intelectuales correspondientes. Por lo demás, es un saber que se apoya en las Ciencias Particulares.

Como hemos señalado anteriormente podemos ir más allá del conocimiento sensible. En las ciencias es posible universalizar aquello que se ha experimentado prescindiendo de los elementos concretos. Así por ejemplo, la física considera las propiedades cualitativas y cuantitativas de la materia. Las abstracciones matemáticas, como por ejemplo, la del número, traspasan el nivel cualitativo al que nos hemos referido anteriormente. Pero, todavía no se llega a la captación del ser, de que aquella realidad "es", de que las cosas "son". Para acceder hasta este nivel hace falta profundizar más todavía, para alcanzar lo más radical de la realidad. A ese nivel llega la metafísica.

b. La Filosofía de la naturaleza

Estudia los seres que conforman la naturaleza, especialmente a los entes vivos vegetales y animales. Sin embargo, su cosmología no es física y su psicología (estudio de la psique: alma) no es experimental. El universo que se estudia aquí no es el universo físico, ni la física es la física matemática (aunque no ignore sus principales averiguaciones); sino que su perspectiva es fundamentalmente filosófica.

c. La antropología filosófica

La filosofía clásica entendió que el estudio filosófico del hombre es parte de la filosofía de lo viviente. Pero aunque el ser humano sea un viviente, lo es de modo especial. Por ello, su objeto propio es el estudio radical del hombre, en cuanto a su esencia y a su acto de ser personal. En este estudio tiene en cuenta la mayor cantidad de aportes que sobre el hombre hayan hecho las ciencias particulares.

La esencia humana es estudiada por la filosofía de modo causal. Para esto se empieza con el estudio de las operaciones específicas del ser humano, aquellas que le distinguen de todos los demás vivientes: las de la inteligencia y las de la voluntad. Pero como el ser humano es una unidad, todas las operaciones se co-implican unas con otras, porque no puede haber un ser humano que sea sólo inteligencia, ni sólo voluntad.

d. Gnoseología o Teoría del conocimiento.

Como su nombre lo dice, se ocupa del conocimiento (*gnoscere*: conocer). También se le suele llamar teoría del conocimiento y epistemología. Se ocupa de estudiar el conocimiento humano, las facultades cognoscitivas y cada uno de los actos cognoscitivos que realiza el ser humano, desde los más sensibles hasta los de más alto nivel intelectual, así como sus diversos alcances.

Teniendo en cuenta que cada filósofo tiene una concepción y un ejercicio del conocimiento, se estudia también las diferentes teorías y corrientes epistemológicas, con sus respectivas pretensiones de verdad.



e. La teología natural.

Es un saber natural de Dios, es decir que no es sobrenatural sino que procede por medio de la luz natural del entendimiento. Si el filósofo es capaz de conocer al universo, al hombre, su propia actividad cognoscitiva, desde luego que no podrá dejar de lado a Dios.

Quizá los motivos más íntimos por los que se busque la Filosofía sea satisfacer el vehemente afán de conocer a Dios, meterse en su Vida, en su Ser. Es algo que impele al filósofo: ¿Con qué actos intelectuales puedo alcanzar a Dios?

f. La ética.

Hasta ahora hemos visto las partes de la filosofía que son teóricas: conocer la realidad del universo, del hombre y de Dios; junto a éstas está la filosofía práctica, que se ocupa de la acción humana libre, es decir susceptible de calificación moral: buena o mala.

La ética es una parte de la antropología filosófica, es una ciencia práctica en el sentido de que ordena el obrar humano según su Fin Ultimo, no se detiene en la contemplación de la verdad, sino que aplica ese saber a las acciones humanas, proporcionando el conocimiento necesario para que el hombre obre bien moralmente. Se suele dividir en ética personal y ética social, aunque las dos van muy relacionadas.

g. Filosofía Práctica

Aunque la ética es la filosofía práctica por excelencia, se suele considerar dentro de este apartado a la filosofía de las ciencias humanas prácticas: Filosofía del Derecho, Filosofía de la Historia, Filosofía de la Economía, Filosofía de la Empresa, Filosofía de la Educación, Filosofía de la Acción Directiva, etc.

Todas estas partes de la Filosofía se ocupan de los Fundamentos de cada una de aquellas ciencias sobre las que versan: sobre el derecho, la historia, la economía, la empresa, la educación y la acción directiva, se estudia el estatuto propio de cada ciencia y se la relaciona con la persona humana y con la sociedad.

h. La filosofía del arte y de la técnica.

Esta es la parte de la filosofía práctica que estudia los aportes del arte y de la técnica al mundo humano y discierne su calidad de medios respecto del Fin Ultimo del hombre. La filosofía del arte y de la técnica no sólo reflexiona sobre el tipo de actividad que les constituye, sino también su sentido y finalidad respecto de los seres humanos.

i. La lógica.

La lógica estudia la validez de los distintos tipos de razonamiento, o sea, qué condiciones o qué leyes deben cumplirse para que sean correctos. La lógica estudia los procedimientos de la inteligencia, con el fin de asegurar que sean correctos y conduzcan a la verdad. Se distingue de la gnoseología en cuanto que no estudia los actos de la razón en sí mismos, es decir, según su surgimiento o despliegue, sino en las condiciones que han de darse para que los razonamientos sean verdaderos.

3. Filosofía y ciencias particulares.

La diferencia entre la filosofía y las ciencias particulares consiste, sobre todo en que la filosofía estudia la realidad en su aspecto más radical y **buscando sus causas últimas**, mientras que las ciencias particulares estudian aspectos concretos de la realidad, buscando causas más inmediatas.

Además, el ámbito propio de las ciencias particulares (las ciencias naturales: física, biología, o las ciencias humanas: la sociología, la historia, etc.) está constituido por aspectos determinados de la realidad (propiedades físicas, comportamientos humanos, etc.), que se estudian buscando explicaciones que no sobrepasan ese nivel (cómo unas propiedades físicas influyen en otras, o unos comportamientos humanos en otros). La filosofía, en cambio, estudia toda la realidad en cuanto tal, y no unos aspectos de ella.

Al buscar las últimas causas de la realidad, la filosofía llega al estudio de las realidades espirituales y las considera en sí mismas: el conocimiento del alma humana, Dios, etc. son temas propios de la filosofía. Además, trata todos los aspectos de la realidad a la luz de las explicaciones filosóficas estrictamente radicales.

El **cientificismo**, al contrario, afirma que el método de las ciencias experimentales es **el único** válido para conocer la realidad. Se trata de una postura contradictoria, porque esta afirmación no puede comprobarse mediante el método de las ciencias.

Respecto al cientificismo optimista de los siglos XVIII y XIX, que veía en las ciencias la solución de todos los problemas humanos, el cientificismo reciente suele ser pesimista, exagerando los límites de la ciencia, pero incluso extrapolándolos a todo el conocimiento humano, afirmando que nunca se puede llegar a conocer con certeza ninguna verdad (Karl Popper).



Puede hablarse también de un cientificismo respecto a las ciencias humanas. Por ejemplo, el "historicismo" que reduce toda explicación de la realidad, en último término, a factores históricos que además responderían a leyes necesarias (negando arbitrariamente la existencia de otros factores y –al menos en teoría– de la libertad humana).

En este sentido, hay que tener en cuenta **las bases filosóficas de las ciencias particulares que son muy importantes**. Las ciencias particulares consideran la realidad desde una perspectiva y con un método que no son filosóficos. Pero se fundamentan en la metafísica o en la antropología (en distinta medida, según la rama científica de que se trate).

Sucede que las ciencias particulares se basan implícitamente en determinadas concepciones acerca de la realidad que estudian, y la reflexión explícita sobre esos presupuestos es una tarea filosófica: por ejemplo, la física parte de ciertas nociones y principios generales acerca de los cuerpos, el espacio y el tiempo, la causalidad física, etc., que son objeto de la reflexión filosófica.

Por tanto, es posible que una ciencia particular se construya sobre unas bases metafísicas más o menos equivocadas. Tal fue el caso de la **física mecanicista**, edificada sobre el presupuesto de que todas las propiedades de la materia se reducen a los aspectos relacionados con la cantidad; y lo mismo sucede con una sociología que admita la existencia de leyes necesarias en los comportamientos sociales, algo parecido con lo que sucede con una psicología conductista.

Por ejemplo, el **mecanicismo** concibe la realidad al modo de una máquina mecánica, donde todo se explica por el desplazamiento de piezas materiales. Esta explicación, que ya encuentra serias dificultades científicas y filosóficas respecto a los cuerpos materiales, pretende, a veces, abarcar incluso al hombre en todo su ser. Evidentemente, algunos aspectos de la realidad pueden explicarse parcialmente mediante modelos mecánicos, pero esto no puede ser utilizado para defender un mecanicismo global que es inadmisibile.

El **conductismo** supone que todo en el hombre se reduce a factores materiales, bajo el pretexto de que otros factores (como la conciencia, el espíritu, la libertad, etc.) no pueden someterse a los métodos de la ciencia experimental.

Estas posturas son ejemplos de doctrinas reduccionistas, porque reducen la realidad que estudian a algunos aspectos prescindiendo de otros. Tienen el atractivo de

una falsa claridad, que se consigue simplificando los datos reales. Y, en cuanto que suelen presentarse como conclusiones científicas sin serlo, son doctrinas pseudo-científicas, en las que algunas verdades parciales y científicas se encuentran mezcladas con otras afirmaciones falsas (de modo que estos errores suelen presentarse formando una sola doctrina con las verdades parciales, por lo cual discernir unos y otras no siempre es fácil).

Cuanto más elevado es el objeto que tienen las ciencias particulares, mayor será su vinculación con la filosofía. La biología, al estudiar los seres vivos, tiene más implicaciones metafísicas que la química. Las ciencias que se ocupan directamente del hombre (como la psicología, la sociología y la historia) utilizarán necesariamente conocimientos filosóficos, y la verdad de sus conclusiones dependerá en buena parte de que esa base metafísica sea correcta.

Por ejemplo, las teorías evolucionistas de la biología no pueden negar la creación divina del universo (puesto que sólo se extienden al posible origen de unos seres a partir de otros ya existentes), ni la espiritualidad del alma humana (que no puede ser objeto de experimentación científica del mismo modo que las realidades materiales). Si se pretende apoyar el materialismo sobre la biología, se realiza una extrapolación falsa y científicamente injustificable.

La identificación debida al influjo del positivismo, entre ciencias "particulares" y ciencias "positivas" conduce a notables confusiones. En realidad, no existe ninguna ciencia "positiva", si con ese nombre se quiere designar una ciencia que no tenga ninguna relación con la metafísica. Si esto fuera así, entonces no sería ciencia, sino sólo un instrumento pragmático, sin valor para conocer la realidad, que es lo propio de la ciencia. Es imposible que un conocimiento acerca de la realidad no tenga bases metafísicas implícitas.

Sin embargo, aunque las ciencias particulares tienen unas bases metafísicas, éstas tienen su propia autonomía. Su relación con la filosofía no impide que tengan sus propios métodos para obtener y juzgar sus conclusiones específicas.

La filosofía, aunque tiene una función de juzgar y dirigir a las demás ciencias, respeta su autonomía. La filosofía no interfiere con ellas en el mismo terreno, pues su función directiva se ejercita desde un plano superior. Por ejemplo, la filosofía no proporciona los medios para juzgar una ley física o biológica, pero puede advertir que determinadas afirmaciones hechas en nombre de la física o de la biología son extrapolaciones injustificadas que caen fuera de lo que sus métodos permiten afirmar. Es



decir, tanto la ciencia como la filosofía sacan sus conclusiones según sus métodos propios; pero además, las conclusiones científicas pueden ser objeto de estudio filosófico.

En la antigüedad y en la Edad Media, los estudios científico-experimentales se agrupaban, junto con los filosóficos, en la llamada filosofía natural. Inclusive la obra principal de Newton, publicada en 1687, que es un tratado de física moderna, tenía como título: "Principios matemáticos de la filosofía natural". Hasta comienzos del siglo XVII, se consideraba la filosofía como el conjunto de todo el saber.

Sin embargo, el desarrollo de las ciencias experimentales desde el siglo XVII, provocó que la situación se invirtiera: la ciencia experimental parecía a algunos ser el único conocimiento válido de la naturaleza, y la filosofía quedaba reducida a reflexiones metodológicas o al estudio de las conclusiones científicas para lograr una síntesis de ellas. Así, en el s. XIX, el positivismo consideró que la filosofía era una simple "reflexión" sobre los resultados científicos que no tenía ningún valor, entendiendo por científico todo conocimiento "positivo".

Pero tampoco los equívocos venían sólo de parte de los científicos, también los filósofos tenían a veces demasiada sospecha del saber científico y en vez de tratar de comprender sus logros, se apartaban de ellos y los impugnaban desde fuera, sin siquiera haber hecho el esfuerzo de conocerlos.

En el s. XX se han producido importantes avances científicos que han ayudado a comprender más el método experimental. Por ello grandes científicos se han podido dar cuenta de que el método experimental es válido dentro de un ámbito de la realidad. Por otra parte las grandes promesas de la ciencia para lograr el desarrollo de la humanidad se han visto incumplidas especialmente, a partir de las dos Guerras Mundiales en las que con todo el desarrollo científico y técnico la humanidad estuvo a punto de desaparecer.

A pesar de ello, la fascinación del cientificismo todavía ejerce influencia en muchos ámbitos de la ciencia y la situación todavía es bastante confusa. El ser humano ha descubierto al método experimental como válido para poder solucionar los problemas humanos (lo que ha dado origen a la ciencia), sin embargo ha ido más allá de reconocerlo como válido para un ámbito de la realidad, y entonces lo ha absolutizado. Y no teniendo, por ahora una filosofía potente, que ilumine las ciencias, se queda en actitudes bastante confusas.

4. Filosofía, fe y teología

La filosofía se diferencia de la fe, pero no se opone a ella. La fe es un tipo de conocimiento y la filosofía es otro distinto, pero los dos son conocimiento. A veces se piensa que la fe no es un conocimiento, sino que sería algo irracional. No es así, la fe, aún la fe natural, es un acto del entendimiento que es movido por la voluntad para asentir con certeza, sin miedo a que sea verdad la opinión contraria, basándose en la autoridad y testimonio del otro.

En la fe existe firmeza, certeza, en el conocimiento. Quien cree tiene motivos suficientes que le inducen a creer; no cree sin fundamento. Sin embargo, no es el objeto mismo lo que causa la fe sino la credibilidad de aquel que nos garantiza su verdad. Por tanto, más que creer algo, uno cree a alguien.

En el caso de la fe sobrenatural sucede algo parecido, con la diferencia de que Aquel a quien se cree es Dios mismo, Autor de la verdad que nos revela, y Quien no puede ni engañarse ni engañarnos. Por eso la razón no se contrapone a la fe, sino que son saberes complementarios, van de acuerdo, ya que tanto la razón como la fe tienen el mismo origen. "La fe no destruye la razón sino que la supera y le confiere plenitud"⁵

La fe se define como la virtud sobrenatural por la que, con inspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdadero lo que por El ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas, percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede ni engañarse ni engañarnos.

Aunque podemos alcanzar por la luz de la razón buena parte de las verdades reveladas, Dios ha querido revelarlas positivamente porque a veces la razón humana puede errar y en vez de acercarse a la verdad divina, puede equivocarse en el camino. Por ejemplo, es el caso del evolucionismo materialista.

Respecto a las diferencias entre filosofía y teología tenemos que la teología es la ciencia de la fe, es decir, la ciencia que bajo la luz de la revelación divina, trata de Dios, de su ser y de sus obras y de las criaturas en cuanto se refieren a Dios. Se fundamenta y procede a partir del dato revelado. En cambio la filosofía procede según la luz natural de la razón.

⁵ TOMAS DE AQUINO, *De Veritate*, q. XIV, a. 10, ad 9.



Con todo, se dice también que la filosofía es sierva de la teología, porque cuando se ejercita bien la razón, es posible encontrarse a Dios, ya que no puede haber oposición entre fe y razón debido a que como hemos dicho tanto la razón como la fe tienen el mismo origen: Dios.

Así tenemos que la razón y la fe en vez de oponerse se pueden complementar, o por lo menos tener relaciones pacíficas. La razón aporta a la teología, y también la fe es una cierta ayuda para la filosofía. Mediante el recto ejercicio de la razón la teología puede demostrar los preámbulos de la fe: existencia de Dios, del alma humana, etc., y puede ayudar en el estudio sistemático de la Sagrada Escritura, de la Tradición, de las verdades de la fe, de las aplicaciones de las verdades reveladas a la vida humana, etc.

A su vez, el cristianismo aporta, aunque indirectamente, a la filosofía. Es claro de que el cristianismo no es una filosofía, sino una religión. Sin embargo su influencia es radical a lo largo de la historia y también en la investigación filosófica. Existen quienes niegan la posibilidad de una Filosofía cristiana porque sostienen que el filósofo cristiano ya tiene contestadas por la fe las preguntas más fundamentales sobre sí mismo, el universo y Dios.

Y sin embargo, es posible, con todo derecho, una Filosofía Cristiana. De hecho ésta también ha existido en la historia de la Filosofía, como luego veremos: una Filosofía Cristiana en la Edad Media, especialmente con San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Sus filosofías son una clara manifestación de que es posible una relación adecuada entre Cristianismo y Filosofía.

Sin embargo, existen algunas concepciones erróneas en torno a esa relación entre filosofía y fe. Una de ellas es la posición de la ininfluencia o absoluta independencia de religión y filosofía. En la edad media se le llamó a esta postura: "Teoría de las dos verdades": la verdad filosófica transcurre por un camino y una verdad religiosa discurre por otro, y hasta podían ser una y otra contradictorias. Esta concepción ha tenido una vigencia actual cuando se ha dicho que la religión pertenece al sentimiento, en cambio la filosofía a la razón, pero aún con ser contradictorias pueden tener cabida en la misma persona.

Otra postura es la del gnosticismo, que considera que el Cristianismo es una "versión popularizada" del saber filosófico. Esta teoría pretende subsumir la verdad revelada, divina, en el nivel humano, racional, por eso fue declarada herética por la Iglesia que siempre defendió la sustantividad, originalidad y divinidad de la verdad revelada.

Una tercera teoría es la que sostiene que hay incompatibilidad entre cristianismo y filosofía, debido a que como decíamos al principio, el cristiano ya posee de antemano una concepción sobre la realidad. En este caso, el cristiano sólo podría hacer apologética, no filosofía. Sin embargo, como veremos la influencia del cristianismo en la Filosofía es parcial, ya que aunque alguna verdad le ha ofrecido al filósofo para su consideración, sin embargo, no le ha eximido del trabajo intelectual, usando la metodología propia de la filosofía, para llegar a la verdad. Esta influencia parcial del cristianismo en la Filosofía se puede sintetizar en lo siguiente:

Históricamente, lo que el cristianismo ha aportado a la filosofía es, en un sentido positivo: que proporciona algunos datos importantes, aunque no los desarrolla, como por ejemplo sucede con el nombre de Dios: "Yo Soy el que Soy". Esta revelación ha suscitado mucha y ardua reflexión filosófica. En un sentido negativo el cristianismo ha sido un aporte a la filosofía porque señala como erróneas las conclusiones que no han seguido un recto proceso de conocimiento, pero señalar que una conclusión es equivocada no sustituye el esfuerzo por buscar filosóficamente lo que es verdadero.



LECTURA N. 4**"CIENCIA Y FE: UNA COLABORACION POSITIVA"**

"Aunque el cientificismo sigue vivo, no es difícil advertir los límites de la ciencia, y la falsedad de los pretendidos conflictos entre la ciencia y la fe cristiana. Estos temas, que han sido tratados en los apartados anteriores, se complementan con otro más positivo y enorme interés actual: la colaboración positiva entre la ciencia y la fe.

Vivimos en una civilización científica. En la actualidad, tanto la cultura como la vida práctica están marcadas profundamente por el desarrollo de las ciencias. Y esta civilización está en crisis bajo muchos aspectos.

Esa crisis se debe, en buena parte, a que no se valora correctamente lo que las ciencias significan en el plano teórico, y a que no se utilizan adecuadamente sus resultados en el plano práctico.

La fe cristiana arroja una luz poderosa para examinar en profundidad la mencionada crisis. Permite señalar sus causas y, de este modo, proponer los remedios oportunos. A ello se encaminan las reflexiones siguientes, en las que se utiliza ampliamente lo que la Iglesia ha dicho sobre esos temas en la actualidad, especialmente en diversos discursos del Papa Juan Pablo II dirigidos al mundo de la ciencia y de la cultura⁶.

Los pioneros de la ciencia moderna tenían, por lo general, un fuerte espíritu religioso. Pero cuando esa ciencia se fue consolidando, no pocos vieron en ella un instrumento para defender posturas anti-metafísicas y anti-teológicas. Se difundió la convicción de que la Ciencia natural era totalmente autónoma frente a la Filosofía y la Teología, e incluso se sostenía que era el patrón para juzgar el valor de todo conocimiento.

⁶ Las citas de Juan Pablo II recogidas en el texto están tomadas de cinco discursos. Se señala a continuación la ocasión que fueron pronunciados, y la sigla para citarlos.

-EPS: Discurso a la *European Physical Society*, 30-III-79

-APC: discurso a la Academia Pontificia de las ciencias, 10-XI-79

-UN: Discurso en la sede de la UNESCO, 2-VI-80

-COL: Discurso a Universitarios en Colonia, 15-XI-80

-PN: Discurso a un grupo de Premios Nobel, 22-XII-80

El cientificismo ha influido notablemente en el pensamiento moderno, llevando una y otra vez a callejones sin salida. La situación actual, exige, como tarea urgente, un replanteamiento del sentido teórico y práctico de las ciencias, que clarifique esas confusiones.

En sus discursos dirigidos a científicos, Juan Pablo II ha señalado con rasgos firmes la importancia de esa tarea, y ha proporcionado importantes indicaciones para realizarla. Esos discursos se sitúan en una doble coordenada: por una parte, se subraya la autonomía de las ciencias; por otra se afirma que tiene un compromiso teórico de servicio a la verdad y un compromiso práctico en cuanto sus aplicaciones deben utilizarse al servicio del hombre. Estas coordenadas se fundamentan en argumentos racionales, que reciben una confirmación y una perspectiva más profunda al ser iluminados por la luz de la fe.

La autonomía científica es repetidamente afirmada en los discursos del Papa como un punto central: "Conviene alentar la justa libertad de vuestra investigación en su objeto y método propio, según 'la legítima autonomía de la cultura y, especialmente, de la ciencia", como recordara el Concilio Vaticano II (*Constitución Gaudium et Spes*, n. 59). (...)

Juan Pablo II explica cuál es la razón de la autonomía de las ciencias, al decir que 'la investigación de la verdad es la tarea de la ciencia fundamental' (Academia Pontifica de las Ciencias-APC, n.2). Con ello, alude al problema central de la epistemología actual, que es la relación entre ciencia y verdad. Precisamente porque busca la verdad, 'al igual que todas las demás verdades, la verdad científica no tiene que rendir cuentas más que a sí misma y a la Verdad Suprema que es Dios, creador del hombre y de todas las cosas' (APC, n.2)

Por tanto, la ciencia tiene su autonomía propia en cuanto busca la verdad y la alcanza (aunque sea parcialmente). Estamos muy lejos de las posturas que reducen la ciencia a un simple instrumento práctico para dominar la naturaleza, y también de la afirmación de una autonomía sin base ni referencia.

La autonomía de la ciencia tiene, pues, una razón de ser y un sentido: la búsqueda de la verdad. Y esto implica un compromiso: la ciencia debe servir a la verdad. Por eso mismo, la ciencia se relaciona con otros modos de alcanzar la verdad y, concretamente, con la verdad acerca del sentido de la vida humana. En cuanto a sus aplicaciones, lógicamente deben encontrar su sentido en el servicio del hombre. (...)



Sin ese doble compromiso, la ciencia se convertiría en simples teorías valoradas sólo por su funcionalidad, y sus aplicaciones se utilizarían en beneficio de ideologías antihumanas. No son simples posibilidades hipotéticas: una buena parte de la crisis de nuestra civilización se debe a esos defectos.

ARTIGAS, M. *Ciencia, Razón y Fe*, Palabra, Madrid, 1985, p.145-148.

CUESTIONARIO sobre la LECTURA

De acuerdo con la lectura previa, proponemos las siguientes cuestiones para la reflexión personal y el debate en clase:

1. ¿Cómo surgieron las posturas anti-metafísicas y anti-teológicas?
2. ¿Por qué el compromiso de la ciencia debe ser con la verdad, especialmente con la verdad del hombre?
3. ¿Por qué es importante que los científicos tengan conciencia de que deben integrar a Dios en su investigación?

IV. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO Y LA VERDAD

**La verdad se corrompe
tanto con la mentira
como con el silencio.**

Cicerón



1. Sobre el conocimiento humano

El conocimiento es una manera de poseer. En el nivel natural, el ser humano puede tener diferentes maneras de posesión: la material, que es extrínseca y la posesión cognoscitiva que junto con la posesión habitual son intrínsecas. Evidentemente, la posesión material es la manera más inferior de poseer porque es extrínseca y entonces lo poseído se puede perder, en cambio los otros niveles de posesión son modos más intensos de poseer.

Por el conocimiento humano el ser humano puede poseer todas las cosas. En general, mediante el conocimiento, nos “hacemos” lo conocido. Es una manera de tener más intensa, ya que todo lo que nosotros no somos lo podemos ser por medio del conocimiento. Nosotros no somos el mar, y sin embargo nos podemos hacer el mar al conocerlo, no somos una flor, pero gracias al conocimiento podemos poseerla, etc.

Se vive más si se conoce. Aristóteles consideraba que la vida más alta era la teoría. La apertura al mundo, a los principios y esencias más últimas de la realidad, es una prerrogativa de todo ser humano que nos diferencia del mundo tan limitado en el que están otros seres vivos como los animales y las plantas. En cambio el ser humano tiene una riqueza vital mucho mayor, sólo así se entiende que sea posible la ciencia universal, la amistad (la cual origina tanta unión como la posesión cognoscitiva del otro u otros lo permita), etc.

Para que la posesión de la realidad sea posible se precisa de lo siguiente:

1) La apertura de la realidad: que las cosas sean cognoscibles. Si las cosas fueran incognoscibles, si por más que pugnáramos por penetrar en ellas, guardaran su secreto, si fueran cerradas, como un puño, entonces no sería posible la verdad.

Algunos pensadores han negado varias veces la cognoscibilidad de la realidad. Desde la antigüedad hasta tiempos recientes. Por ejemplo, M. Kant considera que, en definitiva, la realidad es ignota, es el tema del famoso *noumeno* que es incognoscible. Pero ya desde el comienzo es preciso advertir que no es posible verdad sin esa cognoscibilidad de lo real. Si ésta se niega se deja el camino abierto en definitiva al escepticismo. Pero si no es posible acceder a la verdad habría que quedarse mudo o inmóvil, ya que no se estaría en condiciones de hacer ninguna afirmación de la realidad, ni siquiera aquella de que no es cognoscible.

2) La capacidad de conocer: que nuestra mente pueda medirse con la realidad. De nada serviría que la realidad fuera cognoscible si nuestra mente no pudiera hacerse con ella. Es un requisito muy importante sabernos capaces de verdad.

También esto se ha negado repetidas veces. Por ejemplo, en la actualidad vivimos una época sofisticada precisamente porque se sospecha de nuestra inteligencia.⁷ Esta sospecha de nuestra capacidad nos lleva en definitiva a desistir de tratar de alcanzar a Dios con nuestra mente, pero entonces sin ese conocimiento sin esa luz que integre e ilumine toda la realidad quedamos a oscuras.

Por esto, no es de extrañar que el hombre de hoy ya no sabe dónde va, cansado, sin empresas intelectuales de categoría, proponiéndose sólo metas constatables, ha bajado el listón, ha sospechado de sí mismo y entonces se ha negado la posibilidad de todas las posibilidades, la de acometer la búsqueda de la verdad, y la de encontrar el Absoluto aquí incoadadamente.

No puede el hombre actual, instalarse en esa situación, porque si sospecha de sí mismo y de los demás, si se ve él como un miserable y sospecha que quien está enfrente también lo es; entonces no hay lugar para empresas arduas que son precisamente tan necesarias en nuestros tiempos.

Para entender mejor cómo se da esa posesión veritativa es necesario que nos fijemos en que ella no es un simple parecido o una relación cualquiera. Se trata de una cierta identificación, que sólo es posible si hay **acto de conocer**.

La verdad supone el acto de conocimiento. En éste la inteligencia se hace lo conocido y lo conocido es poseído intencionalmente en el mismo acto de conocer. Se trata de un acto en el que el objeto se entrega de manera inmediata. Aquí el sujeto no "construye" nada. O hay acto de conocer y entonces hay verdad, o no se ejerce el acto de

⁷ El hombre moderno inauguró así su época: sería maravilloso si pudiéramos alcanzar lo máximo que puede conocer el hombre: el Absoluto. Sería bueno, pero no somos capaces. Alcanzarle es una tarea utópica. Pero entonces enseguida viene la instalación en un discurrir mediocre: si el hombre no es capaz de conocer el Absoluto tiene que dedicarse a asistir las menesterosidad de su vida, tiene que dedicarse a la vida práctica y reconocerse en sus resultados. Este asunto se encuentra en POLO, L. "El hombre en nuestra situación", Revista Nuestro Tiempo N°295, 1979, p.21. y está disponible en el sitio web: www.leonardopolo.net



conocer y entonces la realidad no se entrega y no hay verdad. La explicación de este principio es lo que trataremos de hacer en las siguientes páginas.

2. Características del acto de conocer.

a. Todo acto de conocer es activo.

Según sostiene el Filósofo Leonardo Polo en su *Teoría del Conocimiento*⁸, todo conocimiento humano es activo. Se rechaza entonces la noción de pasividad cognoscitiva. La facultad sí tiene una dimensión de pasividad (potencia), pero la facultad no es el acto de conocer.

En la operación cognoscitiva el conocer y el objeto conocido son uno en acto. De ahí que el objeto conocido sólo se da en el acto: Como sostiene Polo: "no hay objeto sin operación". El objeto no se da de su suyo (si se diera de suyo no haría falta la operación). El conocimiento no es una intuición, en la que el sujeto no hace nada y sólo contempla como un espectador. Lo conocido no se impone, ya que la cosa fuera de la mente *–extra-mentem–* es real, pero no es, de suyo, actualmente conocida. Lo inteligible sólo es tal una vez que se ha ejercido el acto de conocer. En suma, la realidad es cognoscible pero no lo es de suyo, se precisa el acto de conocer.

Por otra parte hay que ver qué tipo de actividad es la del acto cognoscitivo. Se trata de una actividad que no es la de la acción transitiva que "construye" su objeto. El acto de conocer es activo pero su actividad es peculiar, es inmanente.

b. La inmanencia del acto de conocer

Inmanencia se refiere a una cierta permanencia: *In*=en, dentro y *manere*=permanecer. Algo es inmanente cuando en su propia actividad posee su objeto, su fin; se podría decir que lo posee dentro. Cuando se ejerce el acto de conocimiento se posee el objeto conocido inmediatamente, es decir, junto con el acto se da su objeto, no se necesita de ningún proceso medial, sino que instantáneamente el objeto conocido se da

⁸ Cfr. POLO, Leonardo, "*Curso de Teoría del Conocimiento*", Volúmenes I, II, III y IV 1º-2º parte, EUNSA, Pamplona, 1987-1996. Evidentemente, no podemos tratar con detenimiento la *Teoría del Conocimiento* de Leonardo Polo, pero sí queríamos recordar uno de sus axiomas fundamentales que tanta luz da para un correcto conocimiento de la actividad cognoscitiva. Los 5 volúmenes de la Teoría del conocimiento de L. Polo se encuentran disponibles en el sitio web: www.leonardopolo.net

con el propio acto de conocer. Es famosa la frase de Aristóteles en la que afirma: “se ve y se ha visto, se entiende y se ha entendido. Se da una simultaneidad entre el acto de conocer y su objeto.

Esta simultaneidad no se da en el movimiento transitivo, del cual se diferencia el acto cognoscitivo. El ejemplo típico de movimiento transitivo es el que se produce en la edificación de una casa. Cuando se edifica no se tiene lo edificado y cuando se tiene lo edificado ya no se edifica.

El acto de conocer es inmediato, no construye nada, no hay que esperar a que después de algún tiempo se posea lo conocido, sino que éste se da en el mismo instante que se ejerce el acto de conocer. Se conoce formando y se forma conociendo, decían los clásicos. En el mismo acto de formar se entiende, y al revés: sólo se forma mientras se está entendiendo.

c. El acto de conocer es una posesión inmaterial.

Como hemos visto, mediante el acto de conocimiento poseemos el objeto conocido, pero es una posesión inmanente, inmediata. No es una posesión que se da "al final" del conocimiento.

Pero además, el acto de conocer es inmaterial. En los últimos años con el avance de la neurología y de la neurociencia algunos científicos han sostenido que el acto de conocer se reduce a conexiones neuronales. Sin embargo, aún en el conocimiento sensible que tiene base orgánica, el conocer no es producto de un ciego mecanicismo o biologicismo, es una posesión inmaterial. El conocer es lo más opuesto a un acto ciego. Leonardo Polo explica el conocimiento sensible a partir de lo que él llama “sobrante formal” que ahora sería muy largo exponer ya que pertenece a otro curso, el de Teoría del conocimiento.

Debido a que el conocimiento es activo tampoco es *eros*, anhelo de conocer. El anhelo no es una posesión, es un deseo de un bien cuya posesión se puede dar en el futuro. En cambio, el acto de conocer es posesión inmediata, en presente. El objeto conocido no se produce después de larga espera, no hay un tiempo que se requiera "mientras" se está "construyendo" el objeto anhelado. Si esto fuera así el conocer sería semejante a una carrera sin aliento, íntimamente desgraciada, que corre en pos de un



objeto aún no poseído, y que sólo se entregará al final, no mientras se ejerce la carrera, en la cual no se posee nada.

A veces se considera que el objeto conocido "es construido" por el sujeto cognoscente. Lo que sucede es que el ser humano puede gracias a su voluntad libre dirigir su inteligencia de una manera u otra, puede aplicarse de un modo u otro, pero los actos en sí mismos no son contruidos, los que se ejercen captan unos objetos u otros, pero en la misma operación de conocer el sujeto no tiene injerencia.

Evidentemente, uno se puede equivocar en los procesos racionales, pero los actos cognoscitivos aisladamente dan lo que dan, independientemente de que su conexión sea adecuada o no a la realidad. Que haya confundido los diferentes actos de conocimiento o se haya contentado sólo con unos reduciendo todo el saber a aquellos, no afecta en nada a cada una de las operaciones o actos cognoscitivos que al ejercerse captan y dan lo conocido de acuerdo a su propio alcance.

En suma no hay "construcción" del objeto. La voluntad humana puede "construir" como quiera una casa, suponiendo que tiene todos los demás elementos, pero no puede intervenir en el mismo acto de conocer. Quizá la confusión venga de que sí es verdad que la voluntad puede influir en la facultad para dirigirla de un modo u otro, pero la facultad no es la operación o el acto de conocer en cuanto tal.

Sí es lamentable que la inteligencia pueda ser violentada arbitrariamente por la voluntad, ya que por soberbia, capricho o dejadez, se le puede constreñir a negar la realidad, como en la conocida fábula "La zorra y las uvas". En ella la zorra, que representa al ser humano, violenta a su inteligencia para que niegue la realidad y diga que las uvas no están maduras sino verdes. Pero eso tiene un precio y es que la inteligencia al ser violentada pierde vigor, y se oscurece aún más. Con todo lo que sucede en el caso de la zorra es precisamente de que no habría acto de conocimiento, ella no llega a conocer, a poseer la realidad. Esto nos llevaría a temas apasionantes como la unidad de la vida humana y en especial a la ética; sólo recordaremos la célebre frase de Tomás de Aquino: "Soberbio es, nada sabe".

d. El objeto conocido es intencional.

La partícula "in" puede tener dos significados: *in* de estar y también: *in* direccional. En este sentido se puede decir que la *in-tentio* significa que se ha llegado ya a la cosa

conocida o que la cosa está en lo conocido. Por ello la intencionalidad es considerada "desde" el objeto conocido.

De esta manera, la intencionalidad es según Polo, una proyección, un camino interiormente transitado: se forma entendiendo y se entiende formando. La intencionalidad es un remitir de lo formado a la forma real⁹. Cuando conocemos sensorialmente, formamos una especie impresa que, digámoslo así, es una forma cuya "cartulina" es el órgano de la facultad. Como señalamos antes, en el conocimiento sensible, éste tiene una base orgánica

El objeto conocido es dicha especie impresa que luego al ser conocida (como al "despegar" la forma de la cartulina) es una *intentio*, una remisión a la realidad. Para explicarla de algún modo se puede señalar que un símbolo de la intencionalidad es la de la fotografía separada de la cartulina. Pero para entender la intencionalidad es preciso no cosificarla. El objeto no es una cosa, no hay un detrás y un delante cósmico sino un "desde". No se ve sino según el objeto.

e. El grado de conocimiento de la realidad es proporcional al acto cognoscitivo que se ejerce.

Se podría decir que la realidad "se entrega" según el tipo de acto cognoscitivo realizado: "Tanta operación de conocer, tanto de conocido". Si uno ejerce un acto de conocimiento de poco nivel el conocimiento de la realidad se limita a ese nivel. Si uno ejerce un acto cognoscitivo de mucha intensidad, de más alto nivel, lo obtenido es superior, es un conocimiento más profundo de la realidad.

Metafóricamente hablando, el acto de conocimiento es como si fuera una llave con la que se abre la puerta que nos hace accesible la posesión de la realidad. Cognoscitivamente, no hacemos nada en la realidad, no la violentamos, no la construimos a nuestro capricho o según nuestro deseo, sino que la realidad está ahí fuera de nosotros, con toda su riqueza; en todo caso lo que hacemos es descubrirla. El respeto a la realidad es una actitud de apertura a ella, sin prejuicios, la realidad es como es, nos guste o no, por más dura o dolorosa que pueda ser es la realidad.

Es importante identificar los principales actos y operaciones cognoscitivas que tienen cada uno un alcance propio. No podemos confundirlos. Polo distingue diferentes

⁹ Cfr. POLO, "Curso de Teoría del Conocimiento" vol. 1, op. cit.



actos cognoscitivos, unos serían las operaciones y otros los hábitos cognoscitivos, las primeras conocen objetos, contenidos podríamos decir. En cambio los hábitos no conocen objetos sino actos.

Por su parte, las operaciones cognoscitivas no son todas iguales. Con unas se conoce más que con otras. Unas operaciones son actos más intensos que otras. Por ejemplo, la vista conoce más que el oído, cada una posee un objeto propio. Según Leonardo Polo, a quien estamos siguiendo en este asunto, en el caso del conocimiento humano, las ventajas de la jerarquía son también netas. Es más ventajoso que en un hombre su inteligencia sea más alta que su imaginación y que ésta sea más alta que su percepción. Si la percepción fuese igual que la inteligencia, ésta sobraría.

f. La pluralidad de actos y operaciones cognoscitivas:

El ser humano no conoce con una sola operación cognoscitiva, sino que cada vez se puede profundizar más, objetivar mejor, mediante otras operaciones cognoscitivas. Nos hemos referido en el apartado anterior a que el objeto conocido se da según el tipo de operación ejercida. Pero, en definitiva, la objetividad es aspectual, por lo cual el conocimiento intencional no agota la realidad.

Esto no significa que lo intencionalmente conocido sea la superficie de la realidad. El criterio de diferenciación de las operaciones es la jerarquía; no la extensión, sino la intensidad. No es que la inteligencia se extienda a más cosas que la sensibilidad, sino que va más al fondo: conoce más, pero no cuantitativamente.

3. ¿Cuál es el fin de la inteligencia?

En sentido amplio, el fin de la inteligencia es la verdad, el conocimiento o posesión intencional de la realidad. La inteligencia tiene como acto propio el conocer intelectual, por el cual la inteligencia ilumina lo conocido de una manera muy profunda, captando sus notas esenciales y/o su ser.

Como hemos visto, el descubrimiento de la verdad supone una actitud previa: la admiración, el deshabituamiento, la actitud humilde, algo ingenua e insatisfecha, de quien se pone en camino hacia el encuentro de la verdad, sabiendo interrogarse sobre la realidad. Esto supone la capacidad de preguntarse hasta de lo más evidente, pugnando por entrar a las entrañas mismas de la realidad.

Como veremos en la segunda parte del presente libro, históricamente el itinerario en pos de la verdad, tiene unos claros comienzos con los filósofos pre socráticos, Heráclito y Parménides, hacia el s. VI. a. C. y ya un poco antes con los llamados filósofos cosmólogos.

Cuando Heráclito y Parménides se plantean el conocimiento de la realidad, buscan el primer principio o causa originaria de la realidad, y así empiezan sus averiguaciones, tratando de responderse a la pregunta: ¿Todo cambia o hay algo permanente?

Si todo cambia, si la realidad es un flujo en constante movimiento, ¿qué esperanzas hay de conocer realmente? Si vamos a la realidad para tratar de hacernos con ella y se nos escapa, como el agua entre los dedos, si es imposible asirla, poseerla, entonces sólo queda la desesperanza. De alguna manera esto le sucede a Heráclito a quien se le suele presentar llorando ante la imposibilidad de medirse con lo estable de la realidad.

Parménides, se abre camino descubriendo que en la realidad hay algo que permanece, que no cambia; con lo cual cabe la posibilidad de que la inteligencia humana se mida con aquello. El famoso *Poema* de Parménides es un testimonio de su búsqueda, que en un texto introductorio como el presente no podemos desarrollar, pero sí es posible advertir que si bien las averiguaciones parmenídicas son insuficientes, son una gran luz en ese largo camino de la adquisición de la verdad.

Cuando la verdad nos pone en contacto con lo permanente, ofrece un fundamento importante para el que conoce. El ser humano tiene grandes deseos de permanencia, se resiste a disolverse, a aniquilarse en el cambio continuo. Por ello, si el hombre se encuentra con lo permanente, encuentra respuesta a una exigencia propiamente humana.

Por esta razón, si el hombre nunca se encontrara con la verdad no tendría puntos de referencia seguros, permanentes; sólo le quedaría entregarse al caos, a la solicitud de los instantes sin contar con la luz orientadora de la verdad. Ello equivaldría a renunciar precisamente a lo que le es propio, a lo que le corresponde; pero esta situación es una desgracia inmensa para el hombre, sería hacer dejación de su propio ser.

Una vida sin verdad no es propiamente vida, no tendría discursividad ni continuidad, ¿cómo se orientaría la acción práctica? Sería la situación de un apagón total. La vida práctica sólo se dirige desde la vida teórica y ésta precisamente corre a cargo de la inteligencia.



Así pues, en sentido general, la inteligencia humana está abierta a todo lo real. Aristóteles sostiene que el alma es en cierto sentido todas las cosas¹⁰ y por su parte, la realidad está abierta respecto de la inteligencia, es decir, es cognoscible por ella.

Si lo comparamos con un animal, el ser humano puede "hacerse más" con la realidad, ya que por una parte el animal sólo conoce aspectos sensibles de la realidad, en cambio, el ser humano puede alcanzarla de modo intelectual, en cuanto sus operaciones intelectuales tienen más alcance que las meramente sensibles.

Por otra parte, el ser humano puede ejercer actos intelectuales que sean superiores a las simples operaciones, puede tener, por ejemplo, un conocimiento habitual. En este nivel los hábitos conocen no objetos fijos, sino actos. Es una iluminación superior.

El animal conoce la realidad sensiblemente y sólo en vistas a la acción, en cuanto objeto terminal de sus sentidos y de sus apetitos; en cambio, la persona humana posee un conocimiento objetivo de la realidad y además es capaz de iluminar la propia operación.

Según la filosofía clásica, la inteligencia conoce la realidad en cuanto ser y en su contenido esencial. Precisamente las operaciones básicas de la inteligencia son:

- a) simple aprehensión: capta **lo que** es el objeto
- b) juicio: se enuncia que **es** lo que es
- c) razonamiento: se demuestra **por qué** es, por qué es tal.

De modo específico, la inteligencia humana tiene como objeto más propio y directo a la forma y esencia de las cosas materiales, representadas por la imaginación, y aprehendida como abstracta y universal. Se suele decir que a donde se aplica la inteligencia es a la *quidditas*, entendiendo por ésta a la **naturaleza** del ser (la naturaleza de un animal, un árbol, etc.) que es cognoscible por el ser humano.

Frecuentemente la inteligencia humana conoce la esencia a partir de las sustancias o cosas materiales, capta al menos confusamente sus notas esenciales. A diferencia de los sentidos los conoce bajo forma abstracta.

¹⁰ Cfr. ARISTOTELES, *Sobre el alma*, III, 8; 431b 21

Además de la *quidditas*, la persona humana puede llegar a alcanzar los **principios y las causas más radicales** de la realidad del universo, del ser humano y de Dios. Para este conocimiento radical, la persona humana es capaz de ejercer **hábitos**.

El conocimiento habitual es superior al conocimiento operativo (abstracción, juicio y razonamiento), pero esta cuestión sería tratada por una teoría del conocimiento que por ahora sólo dejamos indicada.

4. Diversos estados de la mente respecto a la verdad.

Los principales son:

a. Certeza: es el estado de la mente que se adhiere firmemente y sin ningún temor a una verdad. Se suele relacionar la certeza con la evidencia, que es la presencia de una realidad dada como inequívoca y clara. Aquí la certeza se basa en la patencia de la realidad.

Sin embargo, la certeza no es lo mismo que la verdad, porque puede uno estar seguro, cierto de algo, que en realidad es de modo diferente en la realidad. Se trata de una certeza subjetiva, que nos puede llevar a afirmar que algo es sin serlo. Por ejemplo, uno puede estar seguro de que ha dejado sus llaves en la oficina, cuando la verdad puede ser diferente.

Para esclarecer más el asunto podemos diferenciar entre la evidencia en sí misma que tiene algo o alguien, y la evidencia que tiene para nosotros. Por ejemplo, la existencia de Dios es de suyo evidente, y sin embargo puede que no sea evidente para nosotros.

b. La duda: es el estado de la mente en el que el intelecto fluctúa entre la afirmación y la negación de una determinada proposición, sin inclinarse más a un extremo de la alternativa que al otro.

c. La opinión: es el estado de la mente en que se afirma una parte de la contradicción con temor de que sea verdad la opuesta. Por tanto, es esencial a la opinión la falta de certeza.

d. El error: es la privación del conocimiento, o de la verdad. Es diferente de la nesciencia y de la ignorancia. La nesciencia es la simple ausencia de saber, la ignorancia es la ausencia del saber que se debe tener. Muchas veces la causa del error está en la voluntad, o en la precipitación del juicio.

5. Principales corrientes epistemológicas que niegan la verdad.



a. Escepticismo.

Es la corriente epistemológica que niega la posibilidad de alcanzar la verdad. Debido a que considera que nada se puede afirmar con certeza, sostiene que más vale refugiarse en una "epojé" o abstención del juicio.

Los argumentos de los escépticos se pueden centrar básicamente en algo que es evidente y que son las contradicciones de los filósofos y la diversidad de las opiniones humanas. Sin embargo, esto no puede ser motivo de escándalo, ya que se puede ver que a pesar de la diferencia, las personas pueden llegar a un acuerdo en algunos principios fundamentales de la realidad.

Otra sombra que impediría el conocimiento sería la experiencia de los errores y las ilusiones. Pero el error sólo es posible si existe la verdad. En definitiva los escépticos alegan la relatividad del conocimiento. Es el argumento más profundo. Sin embargo, se puede recordar que si bien cada persona puede aproximarse más o menos a la realidad, ésta no cambia por ello, ni tampoco su posibilidad de ser conocida cada vez mejor.

El que existan operaciones con las que se conozca más que otras, no puede producir desconcierto, sino al contrario, un gran optimismo. Con unas operaciones se conoce más que con otras, lo obtenido son objetos diferentes en cada acto de conocer; sin embargo, el conocimiento siempre está referido a la realidad.

b. Relativismo gnoseológico.

Las corrientes materialistas y empiristas tienen una concepción pasiva del conocimiento y además no tienen en cuenta la distinción y jerarquía entre los actos de conocimiento. No distinguen el conocimiento intelectual y el sensible, reduciendo lo verdadero a sólo lo captado por los sentidos. Entonces, todo conocimiento sería sensación y toda sensación radicalmente contingente, relativa y por consiguiente incierta.

Frente a esta corriente se puede argumentar de diferentes maneras, especialmente si se les explica sus confusiones; pero en definitiva se puede recordarles que si es verdadero lo que a cada uno le aparece verdadero, esto niega el mismo postulado, puesto que su contrario sería también verdadero.

El relativismo gnoseológico tiene varias modalidades. Estas corrientes gnoseológicas todavía tienen vigencia y se expresan en los conocidos versos:

Nada es verdad,

nada es mentira,

Todo es del color

del cristal con que se mira.

Pero si cada uno tiene "su verdad", distinta hasta ser contradictoria, hemos destrozado la posibilidad de alcanzarla. En definitiva lo que no hay es conocimiento verdadero. La comunicación, entonces, se hace imposible, ya que cada uno se aísla en su "propia verdad". Este aislamiento acompaña al hombre que se aventura en estos caminos ya desde su inicio. Así por ejemplo, con el nominalismo tardomedieval y ya antes con la sofística empieza el ser humano a experimentar esta soledad.

Si como sostiene el nominalismo las palabras son "vacías", si no tienen una referencia segura a la realidad, hay que quedarse sólo con lo singular, con lo individual, con los simples hechos que son lo más mostrenco de la realidad; a lo más se puede obtener datos aspectuales de la realidad, pero si ésta es sólo aspectual, nos hemos introducido en un conocimiento bastante limitado. No es nada extraño, que en esta situación el ser humano caiga en la tentación de "construir" su conocimiento y la misma verdad.



SEGUNDA PARTE
BREVE HISTORIA
DE LA FILOSOFIA
CLÁSICA
(Búsqueda y encuentro del ser)

FILOSOFIA CLÁSICA GRIEGA



Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Atribución- NoComercial-SinDerivadas 2.5 Perú
No olvide citar esta obra.

I. FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS

Heráclito y Parménides son considerados como los filósofos metafísicos, porque se atreven a pensar sobre el fundamento que existe más allá de lo físico. Antes de ellos, los filósofos cosmólogos se habían dedicado justamente a lo físico, y se habían preguntado por *el arjé*, el principio que está ínsito en todo el cosmos y habían concluido que era el agua (Tales de Mileto), un elemento indeterminado (Anaximandro) y el aire (Anaxímenes). Ahora en cambio, se va buscando un principio que vaya más allá de lo físico, por eso se llaman filósofos metafísicos.

Heráclito nacido en Efeso, hacia el s. VI a. de C. (544-484), al igual que los filósofos que le precedieron se preguntó por el *arjé*, por el principio más profundo de la realidad. Él sostuvo la perenne variabilidad de la realidad. Ve en el cambio el *arjé* o primer principio de la realidad, el cual representa muy bien ese continuo movimiento del fuego. Así, Heráclito explicaba el continuo cambio existente en todas las cosas como un alternarse incesante entre los movimientos contrarios. En palabras de Heráclito, “este mundo el mismo de todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre fue, y es, y será, fuego siempre vivo, que se enciende según medida y se apaga según medida”

La variabilidad de la realidad también es expresada en su conocida frase “panta rei” (“todo cambia”). Así, sostiene que “nadie puede bañarse dos veces en las mismas aguas del río”, porque éstas fluyen, y en la segunda vez las aguas son distintas que las anteriores.

Con esto lo que quería decir es que la realidad es cambiante, sujeta al tiempo, que desde que cogimos este libro hasta este momento han pasado muchos segundos, y sin embargo, ninguno igual que otro. Un segundo de tiempo es diferente del siguiente, y que los momentos que se viven pasan y no vuelven. De manera que vendrán otros momentos semejantes a aquellos que hemos vividos pero no serán los mismos.

¿Cómo asir aquella realidad que es tan fugaz? Heráclito sostiene que aquella sólo se puede percibir sensorialmente, y que en definitiva aunque existe el conocimiento intelectual la realidad cambiante y fugaz no se puede conocer intelectualmente, porque al momento de querer hacerlo, supondría algo así como detenerse, pero la realidad no se puede detener, y si se pretende hacerlo se la pierde cognoscitivamente. Así pues, no sería posible “estabilizar” la realidad, ni por un concepto, ni por una generalidad. La realidad, según Heráclito es cambiante, se escurre, como el agua entre los dedos.

Por su parte, Parménides (540-470) nació en Elea –actual ciudad italiana de Velia– posiblemente en la segunda mitad del s. VI a. C. Su Poema *Sobre la naturaleza* es tan conocido como discutido. Permanece en su ciudad ocupado también en cuestiones políticas hasta su muerte, hacia mediados del s. V. a. C.

Siguiendo la ruta de los grandes filósofos, acostumbrados a no quedarse en las apariencias, Parménides se pregunta por el principio básico de la realidad y advierte que lo que está en el fondo del movimiento es justamente algo permanente, que es el ser; lo cual se corresponde con el conocimiento racional, ya que si el ser humano es capaz de captar lo permanente es porque él debe tener algo permanente en sí mismo, de otro modo no podría reconocerlo. Así pues, el hombre no estaría condenado a “disolverse” en la movilidad y en el transcurrir de los instantes.

Parménides se encuentra con el ser y ese encuentro le deja marcado y entonces **se propone el conocimiento del ser**. Distingue entonces dos vías para conocer la realidad: la vía de la verdad y la vía de la opinión. La vía que le permite el conocimiento del ser es la vía de la verdad: "Sólo un discurso como vía queda: que el ser es".

¿Qué es el ser, para Parménides? Es el ser que todas las cosas presentan, tiene un significado unívoco: Todas las cosas son, tienen el ser. Lo resaltante del pensamiento de Parménides es que lo primordial es él **ser y éste se corresponde con el pensar**. ¿Por qué? La razón es que el ser sólo se desvela ante el pensamiento y ese desvelamiento constituye la verdad. Es el primer encuentro de Parménides con la verdad.

Le ha sucedido que se ha "topado" intelectualmente con algo permanente, inmutable: el ser. ¿Qué ha hecho posible ese encuentro? desde luego que alguna capacidad tiene que tener que sea capaz de ir más allá de lo sensible, anecdótico, temporal o pasajero, y que se pueda medir con lo permanente de la realidad, con el ser. Esa capacidad es su inteligencia. Su problema será explicar la variabilidad de las cosas, la multiplicidad de la realidad.

Como es sabido, se presenta a Parménides en la presencia de la diosa Dike que le señala como posibles vías de investigación las siguientes:

- a) El ser es y no es posible que no sea: vía de la creencia
- b) El ser no es y es necesario que no sea, ésta es una vía impracticable: pues no se puede conocer lo que no es.



- c) Es el camino de la verdad, y sólo lo recorren aquellos que son capaces de prescindir de los sentidos y mirar sólo con los ojos de la razón.
- d) Es la vía del error o la falsedad absoluta, puede ser transitado por cualquiera y en él reina la confusión. La razón muestra al ser y los sentidos la multiplicidad y variedad de lo sensible.

En suma, el camino de la verdad lleva a descubrir que el ser es y el no ser no es, que sólo existe el ser y que lo que vemos gracias a los sentidos es pura apariencia. El significado del ser es unívoco (de igual naturaleza) y no hace referencia a ninguna realidad sensible concreta, sino solamente al ser como tal (lo que es), ese ser sólo es aprendido por el pensamiento. El ser existe, el no ser no existe. El ser es eterno, inmóvil, inmutable, en una palabra: permanente.

II. LOS SOFISTAS Y SÓCRATES

1. LOS SOFISTAS

a. El surgimiento de la sofística

Los pensadores griegos presocráticos se habían preguntado acerca del principio o *arjé* de la realidad y habían realizado interesantes averiguaciones. Sin embargo, hacia el siglo V a. C. Atenas, experimentaba una situación muy peculiar que lleva a centrar el pensamiento en torno a una realidad peculiar: el hombre. Esta situación se debía en gran parte a los acontecimientos histórico-sociales de aquel entonces.

Durante el transcurso de las Guerras Médicas, Atenas había podido gloriarse de la habilidad y la inteligencia de sus hombres. Gran parte del éxito obtenido en aquellas contiendas se había debido a la perspicacia con la que las habían planeado y conducido. Esto les llevó a una especie de sobrevaloración de sus capacidades intelectuales.

Sin embargo, cuando tuvieron que hacer frente a las Guerras del Peloponeso, no tuvieron el éxito esperado, ya que se impuso la férrea disciplina espartana. Dicho fracaso provocó una fuerte crisis hasta poner en duda sus propias capacidades y entonces empezaron a sospechar de la capacidad de su inteligencia que hasta ahora había sido indiscutible.

Junto con esa sospecha, se debilitó la firmeza y la serenidad para afrontar las derrotas y la crisis. Esto les llevó a continuos cambios en el gobierno de la Ciudad, en la desesperación se impuso la tiranía, que pretendía ser la solución a la crisis; pero los ciudadanos no resistían por mucho tiempo un gobierno de esa índole e instauraban de nuevo el régimen democrático, el cual tampoco tenía la firmeza suficiente para sacarles de esa situación, y entonces se vieron sometidos al caos social.

En este ambiente crítico, de confusión, caos e inseguridad, surgen los sofistas dispuestos a ocuparse de los llamados "asuntos humanos"; eran maestros de retórica que enseñaban el arte de la persuasión para hacer valer sus propuestas. Uno de ellos, Protágoras, llega a sostener que "el hombre es la medida de todas las cosas", en el sentido de que la organización de los asuntos de la sociedad tenía que basarse en el



ser humano, que era la medida en la que aquellos tenían que fundarse, como un sastre cuando hace un traje adecuado al sujeto que lo va a vestir.

Los sofistas empiezan pues, por preocuparse de defender y enseñar a defender los asuntos humanos, pertenecientes a la Ciudad, a la *polis*, ocupándose de esos asuntos según la medida de la condición humana. Poco a poco van interviniendo más en la vida política, dentro de la espontánea democracia de la sociedad ateniense. La política y la justicia se realizaba públicamente, y cada ciudadano defendía su propia causa.

Evidentemente, en esta situación se hacía muy necesaria la capacidad de saber exponer brillantemente y convencer a los jueces de la propia propuesta. Así pues, los sofistas se constituyeron, entonces, en hábiles maestros dedicados a la enseñanza de la retórica y dialéctica, es decir, del arte de exponer, defender y persuadir públicamente; y lo que al principio era una labor desinteresada, después se convirtió en una actividad mercantil.

Lamentablemente, algunos sofistas fueron corrompiéndose, y en su afán de hacer valederas sus opiniones o propuestas en la Asamblea Popular, introdujeron los criterios de eficacia en contra de los criterios de verdad que deberían fundamentar sus intervenciones públicas. Ya no interesaba la verdad de sus afirmaciones o argumentos, sino lograr convencer con ellos y obtener el fin perseguido.

b. Características de los sofistas.

Se pueden señalar las siguientes:

- 1) La sofística no designa una doctrina concreta, sino una manera de enseñar.
- 2) El principal valor para el sofista es la erudición, que pone al hombre en posesión de todos los conocimientos útiles a su objeto, y el virtuosismo, que le permite escoger sus temas con oportunidad y presentarlos de modo atrayente.
- 3) La característica esencial de los sofistas es, por una parte, ser técnicos que conocen y enseñan todos los saberes útiles al hombre; y por otra parte, los maestros de la retórica, que enseñan a captarse la simpatía del auditorio.
- 4) Son indiferentes a las investigaciones físicas o del cosmos, por considerarlas inútiles.

- 5) Pero el lenguaje es una técnica que requiere mucha ética porque es fácil caer en la tentación de obtener resultados sin tener en cuenta la verdad. Poco a poco los sofistas llegan a basarse en factores subjetivos: la verdad depende de su apariencia respecto del sujeto que la capta.
- 6) Las consecuencias éticas a las que llegan es que los principios de actuación no se deben fundamentar en leyes naturales sino en convenciones sociales variables, que dependen de cada ciudad y del dominio de aquel que posea más fuerza de convicción.
- 7) Por esto la sofística ha sido criticada duramente. Sin embargo, cuenta entre sus méritos el despertar a los asuntos humanos, que habían sido dejados a un lado por la anterior filosofía cosmológica.

c. Principales sofistas:

1) Protágoras de Abdera (481-411 a. C.)

En Atenas establece relaciones de amistad en los círculos políticos y toma parte en la vida pública. Escribe "Sobre los Dioses" y "Sobre la Verdad". Los principales aportes de su filosofía son:

Considerar el estatuto de los asuntos humanos prácticos, respecto de lo cual afirma que: "El hombre es medida de todas las cosas, de las cosas que son y de las que no son". Es decir, que los asuntos humanos deben tener como medida y fuente a la cual acudir, al hombre mismo.

Como ya hemos señalado paulatinamente, la sofística fue decayendo, de manera que el pensamiento rigurosamente verdadero pasa a un segundo lugar y por tanto se pone como secundaria la tarea de alcanzar la verdad única infalible. En esas condiciones, el bien, al igual que la verdad, pierde toda consistencia ontológica: bueno es lo que a cada uno aparece como tal, lo útil, lo agradable, etc.

Si el mundo humano práctico no tiene como fundamento a la verdad entonces se va gestando una cierta desconfianza respecto a nuestra capacidad para alcanzar la verdad. Serán sus seguidores quienes sacarán las consecuencias de ese distanciamiento respecto de la verdad.



2) Gorgias de Leontinos (483-375)

Gorgias llega a sostener que si existiera algo no podría ser conocido y si pudiera ser conocido no podría ser enunciado, por lo cual no hay una coincidencia entre el ser, el pensar y la palabra.

Sin embargo, Gorgias abandona pronto la filosofía, renuncia al conocimiento objetivo de la realidad y se dedicó enteramente a la oratoria, en la que destaca por poner de relieve la seducción, la ilusión provocada, etc., como técnicas pertinentes a la Oratoria, en la cual igual que en el teatro, se requiere de la capacidad de seducción del actor para tener éxito.

La sofística cayó, al final, a comienzos del siglo IV, en el cinismo político y en el puro virtuosismo. Gorgias afirma que el ser uno, eterno, inmutable no existe. Lo único que existe es el no-ser, es decir, el devenir fenoménico, efímero, mudable.

2. SOCRATES

a. Datos biográficos

Nació en Atenas hacia el año 470. Fue condenado a muerte, tras el "proceso de impiedad", el año 399. No dejó escrito nada, sus discípulos han escrito el legado socrático que consistió especialmente en una filosofía viva que tenía como centro el vivir bien, de acuerdo con la verdad.

Sócrates inicia el período llamado **humanístico**. El hombre ocupa el puesto central en la Filosofía de Sócrates. ¿Para qué conocer el mundo –se pregunta Sócrates– si no me conozco a mí mismo?: "Nada me enseñan la tierra y los árboles, sino los hombres en la ciudad" (Fedro, 230d).

En el seno del movimiento sofístico surge Sócrates como una personalidad que conmovió profundamente aquel ambiente y que habrá de ser inspiradora y maestra de los más grandes filósofos griegos del Siglo de Oro.

Sócrates no escribió nada y no cobraba por enseñar, se dedicaba al diálogo espontáneo con quienes sinceramente buscaban la verdad y también con aquellos que no tenían tan rectas intenciones. Quizá su gran aporte es devolver su confianza en la razón humana que había sido objeto de sospecha en ese período crítico y por tanto ofrecer junto con la rehabilitación de la inteligencia la de la verdad. Sócrates afirma la razón como medio adecuado para penetrar la realidad. En la historia del pensamiento, desde entonces hasta la actualidad, éste será el primer paso, indispensable para superar las crisis en Filosofía.

Sócrates viene a decir que la sospecha de que ha sido objeto la razón está mal dirigida. Cuando se cae en errores y se pagan sus consecuencias, eso no debe llevar a rechazar la razón y la verdad. No está ahí la culpa, no se puede declarar inválida la razón y abocarse a la habilidad técnica que lleva al oportunismo y a acogerse sólo a la utilidad práctica como último recurso.

El camino adecuado no es ése, de renuncia a la razón y a la verdad, no vale hacer las cosas de cualquier manera sino que hay que identificar cuál es la verdadera causa de los errores y equivocaciones, la culpable no es la razón, sino el mal uso que se ha hecho de ella; por tanto lo que debe hacerse es desandar el camino equivocado y volver a ejercer rectamente la razón, con mayor pasión, con más ahínco y fortaleza que antes.

Este, es en rigor, el asunto fundamental del humanismo de Sócrates, el re-descubrimiento de la verdad, porque sin verdad el hombre no es tal, renuncia a lo que tiene de más específicamente humano: su racionalidad. Sin verdad no es posible la vida humana. Claudicar en este asunto invalida cualquier proyecto que un hombre pueda emprender, sin la luz de la verdad, la propia vida y la vida social queda a oscuras, y si ese anhelo por la verdad llega a corromperse y desaparecer adviene el apagón total y no se puede caminar. Si la vida práctica queda desasistida de la vida teórica, el hombre se degrada a sí mismo y la sociedad sucumbiría.

Este es el gran aporte socrático: la salida a la crisis no es partiendo de criterios utilitaristas, por más que éstos se constituyan en atractivos señuelos de eficacia y de resultados prácticos inmediatos, que sumen en el engaño y en aciertos ficticios, que a mediano y largo plazo son insostenibles, ya que corrompen profundamente al hombre si



no están fundamentados en la verdad. La gran tarea es entonces la de alcanzar la verdad, según la cual se puede iluminar la vida humana práctica.

Sócrates fu consciente de esta misión que le había caído en suerte, entiende que aquella tarea le ha sido encomendada por la divinidad y no está dispuesto a traicionarla, aunque ello le tenga que costar la vida. En la "Apología de Sócrates", obra de su discípulo Platón, Sócrates reconoce que le ha sido encomendada una gran misión: "Dios me puso sobre la Ciudad como el tábano sobre el caballo, para aguijonearle, para que no se duerma ni amodore". Por ello puso su vida al servicio de la verdad. Ese poner la verdad y su correlativo: el bien, en el lugar más alto de los valores e ideales que deben regir la vida humana, le exigió preferir la muerte antes de transigir.

Del oráculo de Delfos tomó a la letra el mandato de "¡Conócete a ti mismo!". El culmen de su enseñanza, su ratificación, la realizó en su propia vida. De ahora en adelante, sus discípulos tendrán puntos de referencia inamovibles y la fuerza de su ejemplo será acicate para que amen y defiendan la verdad tanto como él lo hizo.

El valor de la verdad es tan alto que ninguna vida humana vale sin ella, entonces es preferible la muerte a una vida sin la luz de la verdad. En definitiva, su mensaje consiste en afirmar que es preferible la muerte a la mentira, a vivir sin verdad, porque precisamente lo que alimenta la vida es la verdad, de manera que ¿para qué se quiere la vida sin ella? Una vida sin verdad no es vida.

En el juicio injusto que por "impiedad" le siguieron a Sócrates, se le hace la propuesta, por parte de alguno de sus discípulos, de pagar una fuerte cantidad de dinero con el fin de que escape a la condena de muerte, y que huya al destierro. Sócrates no acepta esta propuesta, no sólo porque para un ciudadano de aquel momento el destierro era tan duro como la muerte, sino porque él no estaba dispuesto a retrotraerse de su defensa de la verdad: en cualquier lugar donde estuviera tenía que defender la verdad y tendría que estar dispuesto a dar la vida por ella. Después de toda una vida en esta tarea no iba a dar un paso atrás, justamente en el momento álgido o final. El legado socrático era pues firme y claro: un gran testimonio de vida. Toda su vida, hasta el momento de su muerte era toda una enseñanza.

En otra obra platónica que continúa a la "Apología de Sócrates" se puede leer lo siguiente: "Al acabar de decir esto, le preguntó Critón:

–Está bien, Sócrates. Pero ¿qué es lo que nos encargas hacer a éstos o a mí, bien con respecto a tus hijos o con respecto a cualquier otra cosa que pudiera ser más de tu agrado si lo hiciéramos?

–Lo que siempre estoy diciendo, Critón -respondió-: nada nuevo. Si os cuidáis de vosotros mismos, cualquier cosa que hagáis no sólo será de mi agrado, sino del agrado de los mismos y del propio vuestro, aunque no lo conozcáis. En cambio, si os descuidáis de vosotros mismos y no queréis vivir siguiendo, por decirlo así, las huellas de lo que ahora y en el pasado se ha dicho, por más que ahora hagáis muchas y vehementes promesas no conseguiréis nada"

Dentro del conjunto de las enseñanzas socráticas se pueden poner de relieve los siguientes aportes:

b. El método socrático: la mayéutica

El método de Sócrates consiste en la interrogación. Es el método de la investigación y se fundamenta en el arte de la pregunta. La mayéutica es el método de preguntar con el fin de inquirir la verdad en sucesivos y continuas profundizaciones del tema objeto de la pregunta. En la actualidad todavía hay propuestas pedagógicas que lo siguen y lo recomiendan como método adecuado en la enseñanza.

Consta de dos fases o momentos

- 1) En el primer momento se muestra la ignorancia del interlocutor, y se llama "ironía". Por ejemplo, si alguien dialogaba con Sócrates y en algún instante se refería a la vida propia o a la de otros sujetos, él le asaltaba con una pregunta a quemarropa: y ¿qué es la vida? El interpelado se mostraba perplejo, estaba usando un término que parecía que conocía, pero que en rigor no acierta a decir qué es en esencia.

Esta situación de perplejidad no siempre era del agrado del interpelado, porque a veces no se encontraba en buenas disposiciones y su disgusto por encontrarse como ignorante era arrojado contra Sócrates. Pero ésta era la condición que el maestro requería: saber si la intención es recta, la de saber realmente lo que las cosas son. Con esta sinceridad se muestra



que el valor de la verdad está en primer lugar por encima del yo, de la soberbia o de la veleidad.

Por otra parte este reconocimiento de la propia ignorancia, aunque a uno no le guste, es, en su caso, el primer acto que evita que la inteligencia humana se corrompa. Si uno se niega a aceptar la verdad, porque no es de nuestro agrado, y entonces la niega, ejerce una violencia en su facultad cognoscitiva, la cual queda afectada y su torpeza para acceder a la realidad en los actos posteriores se hace mayor. No debiéramos ahogar nuestra inteligencia, la verdad es la verdad, venga de donde viniere, y aunque no nos guste debemos aceptarla, de lo contrario la voluntad se apartaría de su gran acompañante: la inteligencia y quedaría desasistida.

La ironía socrática trae en consecuencia la llamada "docta ignorancia", es docta porque es sabia, reconoce que no sabe y entonces está en situación de ponerse en marcha en pos de la verdad, de saber aquello que ignora. Parece que en el caso de Sócrates, este ejercicio daba resultado especialmente entre sus jóvenes discípulos, sin embargo éstos probaban a ponerlo en práctica con aquellos personajes de cierto prestigio en la política, o en el arte de la Polis griega; éstos al verse sorprendidos en más de una ocasión se volvieron contra Sócrates, acusándole de "corruptor de jóvenes".

- 2) El segundo momento recibe propiamente el nombre de "mayéutica": mediante preguntas graduadas, que obligan a discurrir por sí mismo, se va alumbrando la verdad. Si esto se llega a alcanzar se obtiene el "descubrimiento" (*aletheia*): el hallazgo de la verdad que no es creación de la mente ni habilidad dialéctica, sino descubrimiento de la realidad.

Con Sócrates, empiezan, pues, los griegos a afirmar la razón como medio adecuado para penetrar la realidad. Por lo tanto, necesariamente tuvo que enfrentarse en primer lugar contra los sofistas, ya que sostiene que la razón bien dirigida sirve para penetrar en la realidad, no es un instrumento mágico que forja visiones a capricho sin relación con lo que es. En segundo lugar se opondría a los llamados filisteos de la cultura, es decir a aquellos que en Atenas pasaban como especialistas en una

materia sin que una verdadera comprensión de la misma fundamentase aquel conjunto de conocimientos.

Los filisteos de la cultura sabían cosas que se las habían enseñado, pero a poco que se les escarbase en su saber se descubría en seguida que estaba montado sobre el aire. Sócrates paseaba por las calles de Atenas y tropezaba con alguien que ostentaba una profesión, entonces le hacía una pregunta sobre cualquier cosa de ella. El interpelado daba una respuesta más o menos acertada; entonces Sócrates le pide una aclaración sobre los fundamentos en que ello se basa, preguntándole simplemente ¿por qué? La mayoría de las veces los interrogados no resisten dos de estas preguntas y comienzan a divagar o a dar respuestas huecas.

Esa situación ponía de manifiesto que no hay en ellos verdadera ciencia porque no la han adquirido mediante el ejercicio profundo de la razón sino por la autoridad o la memoria. Esto no sería ningún obstáculo para el saber si aquellos aceptaran su ignorancia, pero lo que ocurría frecuentemente es que no la aceptaban y entonces no podían salir de ella.

c. **Teoría del conocimiento:**

Sócrates llama la atención sobre el conocimiento, se ha preocupado del problema lógico y metódico de cómo llegar a un saber auténtico y seguro y aunque no llega a aportar un conocimiento sistemático de la realidad, acierta al poner de relieve la importancia de los actos cognoscitivos, en cuanto a que constituyen la "llave" que permite el acceso a la realidad. De acuerdo a este legado, posteriormente se llegará a considerar que la realidad "se entrega" según sea el acto u operación cognoscitiva que se realice. Con algunos actos de conocimiento uno adquiere "poca" realidad, con otros se posee más.

Así pues, estamos en condiciones de traspasar lo sensible para conocer lo permanente de la realidad. Se trata de pasar de lo sensible a lo intelectual, de lo singular a lo universal, lo cual sería una forma o proceso de inducción, Según Aristóteles, "dos cosas se pueden atribuir a Sócrates: los razonamientos inductivos y la definición universal; y ambas se refieren al principio de la ciencia" (Metafísica, 13, 4, 1078b 28)



De acuerdo con Sócrates es importante tratar de alcanzar lo universal, lo permanente. Lo universal es algo que traspasa las circunstancias o hechos concretos para aplicarse independientemente del espacio y el tiempo. Los conceptos universales no son una representación que aquí aparece así y allí se muestra de otro modo, sino que encierran un contenido de saber siempre igual. El universal no es lo inventado o imaginado, sino que es encontrado en la misma realidad. Por esta vía supera Sócrates el relativismo y el escepticismo sofista.

d. **La ética socrática**

Como decíamos la verdad tiene como correlativo al bien. No existe un bien auténticamente tal para la voluntad si no se fundamenta en la verdad que propone la inteligencia. Sócrates tiene que luchar contra dos concepciones del bien: el bien como útil o utilitarismo, y el bien como lo agradable o hedonismo.

Sócrates demuestra, a través de su método, que debe distinguirse entre placer bueno o malo. Admitida tal distinción, ya no es el simple placer y el apetito el principio del bien moral.

Sin embargo, la postura de Sócrates ha sido calificada como intelectualista, ya que en su afán por rescatar el valor de la verdad, otorga la prioridad exclusivamente a la inteligencia. Según Sócrates basta con saber cuál es el bien para realizarlo. La razón que da sería que nadie es tan tonto como para hacer el mal sabiendo que con ello se dañaría.

Con ello Sócrates pone de relieve la autenticidad de la virtud basada en un descubrimiento de sí mismo, de su interioridad. El actuar bien no es un asunto de opeles, sino de cuidar de su alma, que es lo más importante que tiene el hombre, ya que el alma humana es capaz de verdad, de captar lo más permanente y expresarla a través de conceptos. Así pues, si lo que hay que hacer es cuidar de la propia alma, según la verdad, ésta es necesaria para meterla en la vida práctica, de manera que nadie, según Sócrates, haría el mal a sabiendas, su problema sería de ignorancia.

De acuerdo con este planteamiento nadie haría el mal a sabiendas y el único problema para que los hombres se conduzcan bien es la educación. Sin embargo esto no es así. Es muy importante saber lo que son las cosas y cómo conducirse bien, la ignorancia es un gran impedimento; pero no es suficiente. Para darse cuenta de esto no son necesarias grandes disquisiciones basta con la experiencia propia y ajena.

Las quebras humanas en este aspecto son a veces admirables. Por ejemplo, uno a veces se queda sorprendido al ver que hay quien sabe que debe alejar las tentaciones, tal compañía, etc. y sin embargo, no lo hace, queda esclavizado, dándose a sí mismo "razones" para permanecer en esa situación.

Entonces podemos observar que no basta con saber, hace falta querer, es decir, la inteligencia y la voluntad son facultades diferentes y aquella no sustituye a ésta. En el obrar práctico es necesario que la voluntad acompañe a la inteligencia. Y a la voluntad sólo la mueve el propio sujeto. Si al final, un sujeto no quiere salir del error, si "le gusta" estar equivocado, por más que sepa que no debe estar así, permanecerá en el mal. Por ello el intelectualismo ético ha sido bastante cuestionado.



LECTURA N. 1
APOLOGÍA DE SÓCRATES, DE PLATÓN
PRIMERA PARTE

“Defensa de Sócrates

¡Ciudadanos atenienses! Ignoro qué impresión habrán despertado en vosotros las palabras de mis acusadores. Han hablado de forma tan seductora que, al escucharlas, casi han conseguido deslumbrarme a mí mismo. Sin embargo, quiero demostraros que no han dicho ninguna cosa que se ajuste a la realidad. Aunque de todas las falsedades que han urdido, hay una que me deja lleno de asombro: la que dice que tenéis que precaveros de mí y no dejaros embaucar, porque soy una persona muy hábil en el arte de hablar.

Y ni siquiera la vergüenza les ha hecho enrojecer ante la sospecha de que les voy a desenmascarar con hechos y no con unas simples palabras. A no ser que ellos consideren orador habilidoso al que sólo dice y se apoya en la verdad. Si es eso lo que quieren decir, gustosamente he de reconocer que soy orador, pero jamás en el sentido y en la manera usual entre ellos. Aunque vuelvo a insistir en que poco, por no decir nada, han dicho que sea verdad.

Y, ¡por Zeus!, que no les seguiré el juego compitiendo con frases redondeadas ni con bellos discursos bien estructurados, como es propio de los de su calaña, sino que voy a limitarme a decir llanamente lo primero que se me ocurra, sin rebuscar mis palabras, como si de una improvisación se tratara, porque estoy tan seguro de la verdad de lo que digo, que tengo bastante con decir lo justo, de la manera que sea. Por eso, que nadie de los aquí presentes espere de mí, hoy, otra cosa. Porque, además, a la edad que tengo sería ridículo que pretendiera presentarme ante vosotros con rebuscados parlamentos, propios más bien de los jovencuelos con ilusas aspiraciones de medrar.

Tras este preámbulo, debo haceros, y muy en serio, una petición. Y es la de que no me exijáis que use en mi defensa un tono y estilo diferente del que uso en el ágora, curioseando las mesas de los cambistas o en cualquier sitio donde muchos de vosotros me habéis oído. Si estáis advertidos, después no alborotéis por ello.

Pues ésta es mi situación: hoy es la primera vez que en mi larga vida comparezco ante un tribunal de tanta categoría como éste. Así que —y lo digo sin rodeos— soy un extraño a los usos de hablar que aquí se estilan. Y si en realidad fuera uno de los tantos extranjeros que residen en Atenas, me consentiríais, e incluso excusaríais el que hablara con la expresión y acento propios de donde me hubiera criado.

Por eso, debo rogaros, aunque creo tener el derecho a exigirlo, que no os fijéis ni os importen mis maneras de hablar y de expresarme (que no dudo de que las habrá mejores y peores) y que, por el contrario, pongáis atención exclusivamente en si digo cosas justas o no. Pues, en esto, en el juzgar, consiste la misión del juez, y en el decir la verdad, la del orador.

Así, pues, lo correcto será que pase a defenderme. En primer lugar, de las primeras acusaciones propaladas contra mí por mis antiguos acusadores; después pasaré a contestar las más recientes. Primeras acusaciones contra Sócrates. Todos sabéis que, tiempo ha, surgieron detractores míos que nunca dijeron nada cierto, y es a éstos a los que más temo, incluso más que al propio Anitos y a los de su comparsa, aunque también éstos sean de cuidado. Pero lo son más, atenienses, los que tomándoos a muchos de vosotros desde niños os persuadían y me acusaban mentirosamente diciendo que hay un tal Sócrates, sabio, que se ocupa de las cosas celestes, que investiga todo lo que hay bajo la tierra y que hace más fuerte el argumento más débil.

Éstos, son, de entre mis acusadores, a los que más temo, por la mala fama que me han creado y porque los que les han oído están convencidos de que quienes investigan tales asuntos tampoco creían que existan dioses. Y habría de añadir que estos acusadores son muy numerosos y que me están acusando desde hace muchos años, con la agravante de que se dirigieron a vosotros cuando erais niños o adolescentes y, por ello, más fácilmente manipulables, iniciando un auténtico proceso contra mí, aprovechándose de que ni yo, ni nadie de los que hubieran podido defenderme, estaban presentes.



Y lo más desconcertante es que ni siquiera dieron la cara, por lo que es imposible conocer todos sus nombres, a excepción de cierto autor de comedias. Ésos, pues, movidos por envidias y jugando sucio, trataron de convencerlos para, que una vez convencidos, fuerais persuadiendo a otros. Son, indiscutiblemente, difíciles de desenmascarar, pues ni siquiera es posible hacerles subir a este estrado para que den la cara y puedan ser interrogados, por lo que me veo obligado, como vulgarmente se dice, a batirme contra las sombras y a refutar sus argumentos sin que nadie me replique.

Convenid, pues, conmigo, que dos son los tipos de acusadores con los que debo enfrentarme: unos, los más antiguos, y otros, los que me han acusado recientemente. Por ello, permitidme que empiece por desembarazarme primero de los más antiguos, pues fueron sus acusaciones las que llegaron antes a vuestro conocimiento y durante mucho más tiempo que las recientes.

Aclarado esto, es preciso que pase a iniciar mi defensa para intentar extirpar de vuestras mentes esa difamación que durante tanto tiempo os han alimentado, y debo hacerlo en tan poco tiempo como se me ha concedido. Esto es lo que pretendo con mi defensa, confiado en que redunde en beneficio mío y en el vuestro, pero no se me escapa la dificultad de la tarea. Sin embargo, que la causa tome los derroteros que sean gratos a los dioses. Lo mío es obedecer a la ley y abogar por mi causa.

Remontémonos, pues, desde el principio para ver qué acusación dio origen a esta mala fama de que gozo y que ha dado pie a Meletos para iniciar este proceso contra mí. Imaginémosnos que se tratara de una acusación formal y pública y oímos recitarla delante del tribunal: "Sócrates es culpable porque se mete donde no le importa, investigando en los cielos y bajo la tierra. Practica hacer fuerte el argumento más débil e induce a muchos otros para que actúen como él". Algo parecido encontraréis en la comedia de Aristófanes, donde un tal Sócrates se pasea por la escena, vanagloriándose de que flotaba por los aires, soltando mil tonterías sobre asuntos de los que yo no entiendo ni poco ni nada.

Y no digo eso con ánimo de menosprecio, no sea que entre los presentes haya algún aficionado hacia tales materias y lo aproveche Meletos para entablar nuevo proceso contra mí, por tan grave crimen. La verdad es, oh, atenienses,

que no tengo nada que ver con tales cuestiones. Y reto a la inmensa mayoría para que recordéis si en mis conversaciones me habéis oído discutir o examinar sobre tales asuntos; incluso, que os informéis los unos de los otros, entre todos los que me hayan oído alguna vez, publicuéis vuestras averiguaciones. Y así podréis comprobar que el resto de las acusaciones que sobre mí se han propalado son de la misma calaña. (...).

Acaso ante eso alguno de vosotros me interpele: "Pero entonces, Sócrates, ¿cuál es tu auténtica profesión? ¿De dónde han surgido estas habladurías sobre ti? Porque si no te dedicaras a nada que se salga de lo corriente, sin meterte en lo que no te concierne, no se habría originado esta pésima reputación y tan contradictorias versiones sobre tu conducta. Explícate de una vez, para que no tengamos que darnos nuestra propia versión". Esto sí me parece razonable y sensato, y por ser cuerdo, voy a contestarlo, para dejar bien claro de dónde han surgido esas imposturas que me han hecho acreedor de una notoriedad tan molesta.

Escuchadlo. Quizá alguno se crea que me lo tomo a guasa; sin embargo, estad seguros de que sólo os voy a decir la verdad. Yo he alcanzado este popular renombre por una cierta clase de sabiduría que poseo. ¿De qué sabiduría se trata? Ciertamente, de una sabiduría propia de los humanos. Y en ella es posible que yo sea sabio, mientras que, por el contrario, aquellos a los que acabo de aludir quizá también sean sabios, pero en relación a una sabiduría que quizá sea extrahumana, o no sé con qué nombre calificarla. Hablo así porque yo, desde luego, ésa no la poseo ni sé nada de ella, y el que propale lo contrario o miente o lo dice para denigrarme.

Atenienses, no arméis barullo porque parezca que me estoy dando autobombo. No voy a contaros valoraciones sobre mí mismo, sino que os voy a remitir a las palabras de alguien que merece vuestra total confianza y que versan precisamente sobre mi sabiduría, si es que poseo alguna, y cuál sea su índole. Os voy a presentar el testimonio del propio dios de Delfos. Conocéis sin duda a Querefonte, amigo mío desde la juventud, compañero de muchos de los presentes, hombre democrático. Con vosotros compartió el destierro y con



vosotros regresó. Bien conocéis con qué entusiasmo y tozudez emprendía sus empresas.

Pues bien, en una ocasión, mirad a lo que se atrevió: fue a Delfos a hacer una especial consulta al oráculo, y os vuelvo a pedir calma, ¡oh, atenienses! y que no me alborotéis. Le preguntó al oráculo si había en el mundo alguien más sabio que yo. Y la pitonisa respondió que no había otro superior. Toda esta historia la puede avalar el hermano de Querefonte, aquí presente, pues sabéis que él ya murió.

Veamos con qué propósito os traigo a relación estos hechos: mostraros de dónde arrancan las calumnias que han caído sobre mí. Cuando fui conocedor de esta opinión del oráculo sobre mí, empecé a reflexionar: ¿Qué quiere decir realmente el dios? ¿Qué significa este enigma? Porque yo sé muy bien que sabio no soy. ¿A qué viene, pues, el proclamar que lo soy? Y que él no miente, no sólo es cierto, sino que incluso ni las leyes del cielo se lo permitirían.

Durante mucho tiempo me preocupe por saber cuáles eran sus intenciones y qué quería decir en verdad. Más tarde y con mucho desagrado me dediqué a descifrarlo de la siguiente manera. Anduve mucho tiempo pensativo y al fin entré en casa de uno de nuestros conciudadanos que todos tenemos por sabio, convencido de que éste era el mejor lugar para dejar esclarecido el vaticinio, pues pensé: "Éste es más sabio que yo y tú decías que yo lo era más que todos".

No me exijáis que diga su nombre; baste con decir que se trataba de un renombrado político. Y al examinarlo, ved ahí lo que experimenté: tuve la primera impresión de que parecía mucho más sabio que otros y que, sobre todo, él se lo tenía creído, pero que en realidad no lo era. Intenté hacerle ver que no poseía la sabiduría que él presumía tener. Con ello, no sólo me gané su inquina, sino también la de sus amigos.

Y partí, diciéndome para mis cabales: ninguno de los dos sabemos nada, pero yo soy el más sabio, porque yo, por lo menos, lo reconozco. Así que pienso que en este pequeño punto, justamente, sí que soy mucho más sabio que él: que lo que no sé, tampoco presumo de saberlo.

Y de allí pase a saludar a otro de los que gozaban aún de mayor fama que el anterior y llegué a la misma conclusión. Y también me malquisté con él y con sus conocidos.

Pero no desistí. Fui entrevistando uno tras otro, consciente de que sólo me acarrearía nuevas enemistades, pero me sentía obligado a llegar hasta el fondo para no dejar sin esclarecer el mensaje del dios. Debía llamar a todas las puertas de los que se llamaban sabios con tal de descifrar las incógnitas del oráculo.

Y ¡voto al perro! —y juro porque estoy empezando a sacar a la luz la verdad— que ésta fue la única conclusión: los que eran reputados o se consideraban a sí mismos como los más sabios, fue a los encontré más carentes de sabiduría, mientras que otros que pasaban por inferiores, los superaban. (...)

Estaba hecho un lío, porque intentando interpretar el oráculo, me preguntaba a mí mismo si debía juzgarme tal como me veía —ni sabio de su sabiduría, ni ignorante de su ignorancia— o tener las dos cosas que ellos poseían.

Y me respondí a mí mismo y al oráculo, que me salía mucho más a cuenta permanecer tal cual soy.

En fin, oh atenienses, como resultado de esta encuesta, por un lado, me he granjeado muchos enemigos y odios profundos y enconados como los haya, que han sido causa de esta aureola de sabio con que me han adornado y que han encendido tantas calumnias.

En efecto, quienes asisten accidentalmente a alguna de mis tertulias se imaginan quizá que yo presumo de ser sabio en aquellas cuestiones en que someto a examen a los otros, pero, en realidad, sólo el dios es sabio, y lo que quiere decir el oráculo es sólo que la sabiduría humana poco o nada vale ante su sabiduría. Y si me ha puesto a mí como modelo es porque se ha servido de mi nombre como para poner un ejemplo, como si dijera: Entre vosotros es el más sabio, ¡oh hombres!, aquél que como Sócrates ha caído en la cuenta de que en verdad su sabiduría no es nada”.



CUESTIONARIO sobre la LECTURA

De acuerdo con la lectura previa, proponemos las siguientes cuestiones para la reflexión personal y el debate en clase:

1. ¿Cuál es el origen de los odios contra Sócrates?
2. ¿Por qué es difícil aceptar que no se sabe?
3. ¿En qué consiste la sabiduría de Sócrates?

III. PLATÓN (427-347)

Fue discípulo de Sócrates, quien le impactó profundamente, no sólo por su agudeza intelectual sino especialmente por la autenticidad de su vida. Sería muy joven cuando asistiría a la muerte de Sócrates. Al escándalo de ver que una sociedad condenaba a morir precisamente al hombre que más amaba la verdad, se añadiría el ejemplo de su maestro: la convicción –hecha vida– de que sólo merece la pena vivir si es conforme a la verdad, cuya búsqueda justifica una vida y es la actividad más propiamente humana que se pueda realizar.

Pero Justamente por ese regalo recibido del ejemplo de una vida realmente auténtica, que amaba apasionadamente la verdad, Platón se propone continuar la empresa socrática de penetrar con las armas de la razón en lo más profundo de la realidad que nos rodea y ascender por ella a la serena contemplación de la verdad. Este empeño ganó para la filosofía a uno de los grandes espíritus de la humanidad: *Aristoclés*, llamado familiarmente por sus compañeros Platón.

Platón nace el año 427 a. C. y muere en el 347. Pertenece a la nobleza más antigua de Atenas. Funda la Academia en el 387 la "Academia". Su obra es todavía muy estudiada en la actualidad. Es autor de veinticuatro diálogos (contando sólo los de reconocida autenticidad). Para un primer acercamiento a Platón es útil la lectura, al menos, de los siguientes: *Apología de Sócrates*, *Crátilo*, *El Banquete*, *Fedón*, *Menón*, *La República*, y *las Leyes*.

Platón supo expresar su pensamiento con la belleza del mito y de la fantasía; lo cual le permite difundir la idea de que la realidad es de tal riqueza que sólo queda expresarla a través del arte, por lo que consciente también de su condición de filósofo –amante de la sabiduría–, huyó siempre del dogmatismo y del sistema cerrado, para atenerse a la actitud humilde del poeta que se expresa por analogías y comparaciones.

Éste es un gran mérito de Platón ya que después de descubrir la verdad, el problema, mejor dicho, la tarea es ¿cómo expreso esto que he visto? Se suele decir que la claridad es la cortesía del filósofo, pero lo que se puede llegar a inteligir es a veces, sumamente rico y complejo, y a veces nos parece que nos faltan palabras para expresarlo, lo cual requiere una *praxis* especial para exponerlo, tratando de no desfigurar aquello que se quiere comunicar. Saberle cantar a la verdad es todo un arte y a veces es muy difícil. Por ejemplo, a veces uno lo comprueba cuando se trata de



explicar cómo es aquella persona maravillosa que se conoce y al final las palabras se nos caen de las manos, nos resultan insuficientes. Probablemente la felicidad imperecedera será cantar, ante la presencia de la Realidad más plena.

Otro mérito de Platón es haber sido coherente intentado poner en práctica su filosofía moral en la vida política de aquel entonces. Esto le lleva a intervenir en los asuntos de la Polis, para poner a prueba sus ideas. Toma parte en la guerra de Corinto. Entre el 399 y el 388 se dedica a viajar. Intenta hacer realidad sus ideales ético-políticos en Siracusa, a través del tirano Dionisio I. Sin embargo, fracasa y está a punto de ser vendido como esclavo. Después de volver a Atenas y fundar la *Academia*, intenta de nuevo plasmar sus ideales ético-políticos en Siracusa, esta vez a través de Dionisio II, pero vuelve a fracasar. Sin embargo, todo ello le sirvió para aprender y madurar su filosofía política.

Las líneas fundamentales de su pensamiento son:

1. Interpretación platónica de la realidad.

En cuanto a la interpretación de la realidad Platón recibió la herencia de los Filósofos metafísicos: Parménides y Heráclito. A partir de ellos se podría preguntar: ¿Cómo es la realidad, única (permanente), como dice Parménides o cambiante, como dice Heráclito?

Platón se pregunta, pues, ¿qué es la realidad? Es la pregunta por el ser por el principio radical de lo real, en definitiva se pregunta por el ser. Y en esa línea va a proseguir. Lo que de entrada no considera es que el principio fundamental sea como sostiene Heráclito, la movilidad universal o el continuo cambio.

Según Platón, y como veremos después, podemos tener experiencia tanto de lo cambiante como de lo permanente, lo primero se encuentra en el ámbito del conocimiento sensorial y lo segundo en el ámbito del conocimiento intelectual, lo único es que considerará que son dos mundos aparte.

Platón trata de sugerirnos su pensamiento acerca de la realidad a través de la belleza de mitos muy sugestivos, con imágenes muy sugerentes. Los principales son el *Mito del Carro Alado*, con el que nos expone su teoría de

las **Ideas**, que según él constituyen el *arjé*, y el problema de qué sea la realidad. El otro es el *Mito de la Caverna* con el que se expresa cómo están constituidas las cosas concretas, materiales de este mundo y dónde se encuentra el conocimiento verdadero. Junto con su planteamiento sobre lo que es la realidad, está su concepción de lo que es el hombre que es quien en definitiva va a acceder a esa realidad.

a. La teoría de las Ideas

En el *Mito del Carro alado*, Platón afirma lo siguiente: "el alma es semejante a un carro alado del que tiran dos briosos corceles –uno blanco y otro negro– regidos por un auriga moderador" El caballo blanco simboliza el ánimo o tendencia noble del alma; el negro el apetito o pasión baja, bestial. El auriga es la razón que debe gobernar el conjunto.

Así, el alma vive en un cielo empíreo, donde existe pura antes de encarnarse en un cuerpo y descender a este mundo. Aquel mundo celeste es el lugar propio de las Ideas y junto a ellas el alma se encuentra como en su "elemento" propio. Allí el alma se dedica a la contemplación de las Ideas.

Es importante entender lo que para Platón significa Idea. Para nosotros la idea es algo mental, obtenida a partir de la realidad, y expresada en el concepto que puede atribuirse a varios sujetos que poseen dichas características comunes. En cambio, para Platón la Idea es algo real.

Eidos significa etimológicamente "lo que se ve", es la esencia universal, desprovista de toda individualidad material, pero existente en sí, fuera de la mente. El mundo de las Ideas es donde el alma existió antes de venir a este mundo. El hombre en sí, la belleza en sí, son ideas subsistentes que existen en aquel cielo empíreo.

Es de esa realidad de las Ideas que participan todas las demás cosas de este mundo: "las cosas tienen ellas mismas su esencia estable, no relativa a nosotros, ni dependiente de nosotros, sino que existen por sí mismas



conforme a la esencia que les es natural" (*Crátilo*). La única manera de acceder a esa realidad es por medio de la contemplación intelectual.

Pero la situación bienaventurada del auriga sufre un accidente causado por el impulso desordenado del caballo negro y el cochero cae a este mundo, tomando cuerpo; por lo que éste es visto como un castigo para el alma, que pierde la contemplación directa de las Ideas que tenía en el cielo empíreo.

Sin embargo, en su nuevo estado no ha olvidado definitivamente aquellas Ideas que había contemplado antes y cada vez que ve algo "recuerda" un rasgo similar de lo que contempló en su vida anterior. Encadenado a los sentidos sólo le queda moverse en un mundo de sombras, ya que sólo se queda en el nivel de los sentidos. Así, cuando ve una fruta buena, una persona buena, una acción buena, reconocerá algo de la idea de bondad.

En el *Mito de la Caverna*, Platón narra la situación de unos prisioneros que desde niños han estado encadenados en una oscura caverna, obligados a mirar la pared, en la que se reflejan las sombras de lo que pasa por encima de ella a través de una luz. Los prisioneros creen que aquellas sombras son la realidad, hasta que uno de ellos logra, con gran esfuerzo, soltarse de las cadenas e inicia una escalada hacia el exterior, al hacerlo se da cuenta que la verdadera realidad está fuera de la Caverna y que lo que ellos han estado mirando han sido solamente las sombras que aquella proyectaba.

Con este mito Platón representa la condición humana: La Caverna es este mundo nuestro en que vivimos, la luz que entra por la Caverna es la proyección de la inteligibilidad de aquella realidad. La realidad que está fuera de la caverna es el mundo de las Ideas, aquel cielo empíreo en el que existen las Ideas o arquetipos universales de las cosas que participan su ser a las cosas concretas, sensibles, que captan nuestros sentidos, y que viene a ser las sombras que captamos. Así, la idea de árbol existe fuera de este mundo en sí misma y de ella participa el algarrobo, el pino, etc., en el que está la esencia de árbol pero no en sí misma sino mezclada con las particularidades materiales.

Por tanto, la materia es para Platón algo negativo, oscuro, que da limitación, individuación a las cosas. Por tanto, no son la realidad, sino sombras, representaciones sensibles de la auténtica realidad que está fuera de este mundo.

Por tanto, aún cuando Platón acepta el mundo de lo sensible y de lo intelectual no llega a unirlos realmente, sino que los separa radicalmente: uno es el mundo sensible y otro el inteligible, son dos mundos totalmente diferentes.

b. La existencia de dos mundos:

Según Platón existe una diferencia radical entre el mundo sensible, que es un mundo de sombras proyectadas sobre el fondo de una caverna oscura y aquel otro mundo inteligible, aquel cielo empíreo donde existen las Ideas en sí mismas. Las cosas de este mundo sensible no son más que sombras efímeras, transitorias, imperfectas que reflejan aquellas Ideas puras, perfectas, inmutables, etc. Las Ideas son los modelos “ejemplares”, formas inmateriales, a las que las cosas de este mundo reflejan pálida e imperfectamente.

En definitiva, las cosas participan de las esencias ideales, cada cosa del mundo sensible tiene su respectiva Idea en el mundo inteligible. Entre las ideas existe una jerarquía y la más alta de todas es la Idea de Bien de la cual todas las otras dependen. Así, el mundo sensible es opuesto al mundo de las Ideas, sólo asequible a la mente; el mundo del devenir es opuesto al mundo permanente. ¿Cómo conciliarlos?

2. El conocimiento humano:

Según Platón, el conocimiento sensible no es el verdadero conocimiento. El alma humana intuye de alguna manera que las cosas de este mundo son un reflejo muy limitado de la verdadera Idea o realidad, por lo que se ve impelida a buscar las Ideas de la que participan las cosas de este mundo.



Esa especie de nostalgia que le impulsa a algo verdadero, real, es una especie de *eros* (amor), que le lleva a la contemplación. De él nace un impulso para recordar, de manera que el conocimiento intelectual para Platón, es una especie de recordación (*anámnesis*). Es la teoría platónica de la reminiscencia.

Por tanto el papel de los sentidos es la de ser un estímulo para que el alma racional pueda recordar lo contemplado en su vida bienaventurada en un estado anterior al de su venida a este mundo.

3. El ser humano.

Es fácil entender entonces que de acuerdo al planteamiento platónico, el hombre es su alma y el cuerpo es una cárcel del alma, una especie de castigo, ya que la mantiene subyugada.

Como ya vimos en el *Mito del Carro Alado*, Platón sostiene que el alma es semejante a un carro alado del que tiran dos briosos corceles. Uno de ellos, el blanco, simboliza el ánimo o tendencia noble del alma, el negro, la pasión baja. El auriga es la razón que debe gobernar el conjunto. El alma pre-existe en aquel mundo celeste, antes de venir a este mundo, pero una vez que el caballo negro propicia la caída del alma en este mundo y se une a un cuerpo, cae en desgracia y su gran tarea es la de ascender a la contemplación de las Ideas.

Para Platón, el hombre es, pues, un alma que hace uso de un cuerpo. En el alma humana se pueden distinguir tres especies de alma: La intelectual, que se muestra en el pensar puro y contemplar suprasensible; la irascible, a la que pertenecen los afectos nobles y la concupiscible que tiende a lo sensible, a lo inferior o bajo de este mundo.

Con respecto a la inmortalidad del alma, Platón sostiene que existen argumentos para probar su inmortalidad:

En primer lugar, si el alma humana posee conocimientos innatos, sobre el bien, la verdad, la belleza, etc., estos conocimientos no han sido adquiridos por la experiencia sensible que es concreta, singular, muy cercana a los

aspectos materiales; por lo tanto el alma ha tenido que adquirirlos anteriormente, ha pre-existido antes, su naturaleza es tal que no pertenece a este mundo sensible, material, finito, mortal.

En segundo lugar, está la afinidad del alma con las Ideas: Las Ideas son siempre idénticas en sí mismas. Son simples. Lo opuesto a lo simple es lo compuesto. El alma no es compuesta, como lo material, por tanto no puede descomponerse. La descomposición acaece al cuerpo, porque tiene partes, pero el alma no puede corromperse, ya que al ser simple no tiene partes.

En tercer lugar, de acuerdo con el planteamiento platónico, el alma está configurada según las ideas. Si no fuera simple no podría medirse ni contemplar a las ideas que son simples, por ello, el alma tiene una naturaleza como la de las ideas simples, inmutables, permanentes.

La ética y la Política de Platón son consecuencia de su metafísica y su antropología. El cometido o gran finalidad del alma que ha caído y se ha encarnado en un cuerpo es purificarse de la materia y elevarse a la pura y serena contemplación de las ideas. Para lograr esa purificación es preciso de la virtud, que es restaurar el gobierno que tenía el auriga, la razón, que tiene a su cargo lograr la armonía del alma.

Platón distingue las siguientes virtudes éticas: La fortaleza, que corresponde al apetito noble; la templanza que controla al apetito respecto de los placeres sensibles y la prudencia que es la que corresponde a la razón, al auriga.

Paralelamente, la política debe constituirse a imagen del hombre. A cada una de las partes del alma corresponderá una clase de la sociedad: a la pasión o apetito inferior: el pueblo, encargado de los trabajos materiales y utilitarios y a los que les correspondería ejercitar la virtud de la templanza; el ánimo noble correspondería a los guerreros o defensores de la ciudad, que deberían practicar la fortaleza; y la razón tocaría a los filósofos, que debieran ser los gobernantes.



LECTURA N. 2**MITO DE LA CAVERNA**

“Después de eso –proseguí– compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como ésta. Representate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos.

—Me lo imagino.

—Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases; y entre los que pasan unos hablan y otros callan.

—Extraña comparación haces, y extraños son esos prisioneros.

—Pero son como nosotros. Pues en primer lugar, ¿crees que han visto de sí mismos, o unos de los otros, otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí?

—Claro que no, si toda su vida están forzados a no mover las cabezas.

—¿Y no sucede lo mismo con los objetos que llevan los que pasan del otro lado del tabique?

—Indudablemente.

—Pues entonces, si dialogaran entre sí, ¿no te parece que entenderían estar nombrando a los objetos que pasan y que ellos ven?

—Necesariamente.

—Y si la prisión contara con un eco desde la pared que tienen frente a sí, y alguno de los que pasan del otro lado del tabique hablara, ¿no piensas que creerían que lo que oyen proviene de la sombra que pasa delante de ellos?

—¡Por Zeus que sí!

—¿Y que los prisioneros no tendrían por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados?

—Es de toda necesidad.

—Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, qué pasaría si naturalmente les ocurriese esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes.

¿Qué piensas que respondería si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente? Y si se le mostrara cada uno de los objetos que pasan del otro lado de tabique y se le obligara a contestar preguntas sobre lo que son, ¿no piensas que se sentirá en dificultades y que considerará que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora?

—Mucho más verdaderas.

—Y si se le forzara a mirar hacia la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirla, volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que éstas son realmente más claras que las que se le muestran?

—Así es.

—Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos?

—Por cierto, al menos inmediatamente.

—Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol.

—Sin duda.

—Finalmente, pienso, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo como es en sí y por sí, en su propio ámbito.

—Necesariamente.

—Después de lo cual concluiría, con respecto al sol, que es lo que produce las estaciones y los años y que gobierna todo en el ámbito visible y que de algún modo es causa de las cosas que ellos habían visto.

—Es evidente que, después de todo esto, arribaría a tales conclusiones.

—Y si se acordara de su primera morada, del tipo de sabiduría existente allí y de sus entonces compañeros de cautiverio, ¿no piensas que se sentiría feliz del cambio y que los compadecería?

—Por cierto.

—Respecto de los honores y elogios que se tributaban unos a otros, y de las recompensas para aquel que con mayor agudeza divisara las sombras de los objetos que pasaban detrás del tabique, y para el que mejor se acordase de cuáles habían desfilado habitualmente antes y cuáles después, y para aquel de ellos que fuese capaz de adivinar lo que iba a pasar, ¿te parece que estaría deseoso de todo eso y que envidiaría a los más honrados y poderosos entre aquéllos? ¿O más bien no le pasaría como al Aquiles de Homero, y «preferiría ser un labrador que fuera siervo de un hombre pobre» o soportar cualquier otra cosa, antes que volver a su anterior modo de opinar y a aquella vida?

—Así creo también yo, que padecería cualquier cosa antes que soportar aquella vida.

—Piensa ahora esto: si descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol?

—Sin duda.

—Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera confusamente hasta que sus ojos se reacomodaran a ese estado, y se acostumbraran en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia

arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?

—Seguramente.

—Pues bien, querido Glaucón, debemos aplicar íntegra esta alegoría a lo que anteriormente ha sido dicho, comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada-prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol; compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible, y no te equivocarás en cuanto a lo que estoy esperando, y que es lo que deseas oír. Dios sabe si esto es realmente cierto; en todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse (que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público”.

PLATÓN; *República*, libro VII, 514a—517c

Traducción de Conrado Eggers Lan, Madrid, Ed. Gredos, 1986. pp. 338-342

CUESTIONARIO sobre la LECTURA

De acuerdo con la lectura previa, proponemos las siguientes cuestiones para la reflexión personal y el debate en clase:

1. ¿A qué y a quienes representan, la caverna, los prisioneros, las cadenas, las sombras, la realidad exterior, y el prisionero que se suelta de las cadenas?
2. ¿Qué significa el conocimiento sensible?
3. ¿En qué consiste el conocimiento intelectual?



IV. ARISTÓTELES (384-322 a. C.)

Aristóteles es el filósofo socrático más importante porque condensa lo que sus antecesores aportaron al pensamiento filosófico. Nació en Estagira. Su padre fue médico del Rey de Macedonia y preceptor de Alejandro Magno. Hacia los 18 años es discípulo de Platón, pero luego funda su propia escuela de Filosofía llamada *Liceo*. Entre sus obras principales destacan "Ética a Nicómaco", "Metafísica", "Sobre el alma", "Retórica", "Política".

1. Sobre la Realidad.

De manera semejante a sus predecesores, Aristóteles se plantea el o los principios radicales de la realidad. En lo que sigue veremos cómo se va encontrando con el ser.

a. Teoría de la sustancia

En su búsqueda Aristóteles se encuentra con la **sustancia** concreta, que es el compuesto de los principios radicales: **la materia y la forma**. Ésta alude a la idea, al contenido, al conjunto de características que determinan a la sustancia, que hacen que ésta sea algo determinado. En rigor, la forma es activa ya que determina a la materia que vendría a ser un principio de indeterminación. De ahí que la forma es perfecta, porque si ella no se uniera a la materia ésta no adquiriría determinación.

Aristóteles realiza su primer encuentro con el ser en la sustancia: "En verdad, el eterno objeto de todas las investigaciones presentes y pretéritas, la cuestión siempre planteada: ¿qué es el "ser"?, se reduce a esta otra: ¿qué es la sustancia? Sobre la sustancia, unos filósofos afirmaron que era única, y otros que era múltiple (y esta multiplicidad era, para unos, limitada en número, y, para otros, infinita). Para nosotros también el objeto fundamental, primero y, por así decir, único de nuestro estudio será el "ser" tomado en este sentido: la sustancia"¹¹.

¹¹ *Metafísica*, 1028 b 3. Existen varias versiones de la Metafísica en diferentes sitios web. Una de ellas se puede ver en portal web:

<http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/651.pdf>

Además de la sustancia concreta que es el compuesto de materia y forma –que veremos en el siguiente apartado– es conocida su noción de sustancia segunda, la que es considerada como la esencia inteligible. Sin embargo, la noción de sustancia por antonomasia es la de la sustancia individual, es donde se puede encontrar lo sustante del ser, el ser en su existencia concreta, real, como luego veremos.

Es proverbial preguntarse: ¿cuál es la diferencia entre Platón y Aristóteles? De manera sencilla podríamos decir que para Platón la forma era la Idea que estaba “fuera” de este mundo (la caverna). Por tanto Aristóteles en cierto modo “baja” la forma o idea platónica y la pone en la sustancia concreta. Son dos visiones distintas de la realidad: para Platón la realidad (las Ideas) está fuera de la *Caverna* y para Aristóteles la realidad está en este mundo (dentro de la *Caverna*).

b. Teoría hilemórfica

Como ya hemos señalado Aristóteles, en su búsqueda del *arjé* o primer principio de la realidad, se encuentra que los principios constituyentes de la realidad son básicamente dos: la causa material y la causa formal: todas las sustancias estarían formadas por esos dos principios o causas.

La causa material es el principio de indeterminación: aquello DE lo cual se hace algo y la causa formal es el principio de determinación: aquello que DETERMINA la materia, es decir la idea o contenido que le otorga las características determinantes y como es una causa determinante la forma tiene una característica muy importante: es activa. Aristóteles se encuentra con el acto formal o la forma actual que es un principio determinante de la sustancia y que le causa gran admiración.

c. Teoría de las cuatro causas

Aristóteles considera que en general, en las sustancias individuales la materia y la forma son las dos causas constituyentes de la sustancia, por lo que son consideradas causas intrínsecas. Pero la sustancia individual si bien es concreta y separada de otras no está aislada de otras causas, sino que está en relación con otras dos causas llamadas extrínsecas: la causa eficiente y la causa final.



La causa eficiente es la que de acuerdo con su nombre “hace” o imprime movimiento en la sustancia. La causa final, por su parte, es la que la ordena, la que le proporciona orden de acuerdo a un fin, que es aquello para qué se hace algo.

d. Teoría de la potencia y el acto

Aristóteles trata de explicar el movimiento a través de la potencia: posibilidad de realizarse o ser y el acto que es la potencia ya realizada y por tanto es una perfección. Así, la causa material sería potencial y la causa formal sería acto. Esta teoría explica gran parte de los cambios o movimientos. Según Aristóteles el movimiento es el paso de la potencia al acto, es el acto imperfecto de lo imperfecto. Lo perfecto no cambia porque no tiene nada potencial, no tiene ninguna falta o carencia (el “dios” aristotélico es el motor inmóvil: motor porque mueve a todo, inmóvil porque a él no le mueve nada ni nadie)

e. Teoría de las categorías

Según Aristóteles las categorías que son nociones que atienden a los principales modos de ser de la realidad, son la sustancia y los accidentes:

- 1) Primera categoría: la sustancia: es la que existe en sí y no en otro. Es el sujeto en el que se insertan todas las cualidades y atributos que serían los accidentes, los cuales no existen en sí mismos sino en la sustancia. Por ejemplo, el color blanco sólo existe en una sustancia, en una pared, en un folio, en un vestido, etc.
- 2) Accidente cualidad
- 3) Accidente cantidad
- 4) Accidente relación
- 5) Accidente lugar
- 6) Accidente tiempo
- 7) Accidente situación
- 8) Accidente acción
- 9) Accidente pasión
- 10) Accidente hábito

f. Teoría del cambio.

Según Aristóteles existen varios tipos de cambio, unos que atañen a la sustancia y otros que pertenecen a los accidentes. Entre los primeros están la generación y la corrupción; y entre los segundos están los cambios que corresponden a la cantidad, a la cualidad, al lugar, etc.

El cambio sustancial: Es aquel en que cambia la sustancia y permanecen los accidentes. El cambio accidental es aquel en que permanece la sustancia y cambian los accidentes. Por ejemplo, cuando un bebé a través del tiempo cambia respecto a la cantidad (peso), a sus cualidades, situación, etc., pero sigue siendo el mismo. No así un cigarrillo que cuando alguien lo fuma se convierte en cenizas (cambio sustancial)

2. La antropología aristotélica.

a. ¿Qué es el hombre?

Lógicamente, el hombre es una sustancia individual compuesta de cuerpo y alma racional. Se trata de una sustancia concreta, compuesta de materia y forma. La materia correspondería al cuerpo y la forma substancial al alma racional.

En este punto también se separa de lo que sostiene su maestro Platón ya que a diferencia de él no considera que el cuerpo es una cárcel del alma sino todo lo contrario: el cuerpo es una realidad que toma importancia ya que es parte del compuesto en intrínseca unidad con la forma o alma racional.

Se podría decir con Aristóteles: ¿por qué el cuerpo va a ser malo? Malo será si no se somete al dominio de la razón o si se separa de la forma substancial o alma racional, entonces el cuerpo se desintegraría, pero en lo que está en nuestra mano aquel control corre a cargo de cada uno.

Y la muerte para Aristóteles no es tan diferente de lo que decía su maestro Platón y más aún Sócrates, y que parte de la convicción de que si bien el



hombre muere porque posee cuerpo, en él no todo muere, ya que tiene alma racional que es capaz de alcanzar lo infinito, lo eterno.

b. El hombre como poseedor.

De acuerdo con lo anterior, Aristóteles considera que el ser humano es un poseedor y posee en tres niveles: corpóreo o material, cognoscitivo y ético o moral. Los tres están subordinados jerárquicamente, el ápice es la virtud moral que mueve al conocimiento y finalmente a lo corpóreo o material.

A su vez esto significa que Aristóteles distingue al sujeto (sustancia) de sus posesiones, lo cual es una anticipación de la noción de persona que se va a formular siglos después.

c. Teoría del conocimiento.

Coherentemente, Aristóteles reconoce el papel que juegan los sentidos. Según Aristóteles se pueden dar dos tipos de conocimiento: el sensible y el intelectual. A diferencia de Platón que tenía cierto reparo respecto del conocimiento sensible, Aristóteles se dedica a la observación, a la experimentación e indagación con verdadera fruición. No es casualidad que se le considere padre de la Biología

Los sentidos son básicamente 9: cinco externos: vista, oído, olfato, gusto y tacto; y 4 sentidos internos: sentido común o conciencia sensible, imaginación y memoria, a los que luego se añadiría la intuición sensible.

Los sentidos tienen jerarquía. Así, respecto de los sentidos externos, el más alto es el sentido de la vista porque es el que vence mejor el tiempo y el espacio. En los sentidos internos el que es considerado superior es el de la intuición sensible, ya que integra a los otros tres sentidos internos.

Esta revaloración de los sentidos y esta integración del conocimiento sensible dentro de los tipos de conocimiento lo diferencia de Platón para quien el conocimiento sensible no tenía carta de ciudadanía en el ámbito del conocimiento humano, ya que era considerado como algo engañoso y negativo.

De acuerdo con el planteamiento aristotélico, la primera fase del conocimiento corresponde al nivel sensible y la segunda fase al conocimiento intelectual.

Aristóteles considera que no solamente los sentidos eran importantes sino que el conocimiento humano tenía un proceso según el cual la primera fase correspondía al conocimiento sensible, el cual iba muy unido al conocimiento intelectual.

Dicho de otra manera, según Aristóteles “nada hay en el intelecto que antes no haya pasado por los sentidos”. Esto es importante porque a partir de él cobra importancia la experiencia, en la cual se va a basar posteriormente el método científico experimental. La ciencia moderna se apoya en la observación, la experimentación, etc.

d. Teoría sobre el *nous* / intelecto agente

Según Aristóteles, lo específico del ser humano es que posee *nous*, que es la capacidad para hacerse con lo permanente de la realidad. Él considera que el ser humano no siempre pone en actividad dicho intelecto, sino que por ejemplo, cuando duerme, no desaparece esa capacidad intelectual sino que está en potencia que como vimos en un aporte anterior es la posibilidad de pasar a acto.

De ahí que él considera que la inteligencia humana es una potencia. ¿Quién la hace pasar a acto? No puede ser otra potencia sino que tiene que ser un acto, que precisamente por serlo es activo y puede poner a la inteligencia en acto. Sin embargo, Aristóteles no aclara muy bien de dónde viene ese intelecto. Pero, independientemente de dejar clara su procedencia, él sí afirma que existe, de lo contrario la inteligencia no podría ser activada.

Así pues, lo importante del intelecto agente es que es el que activa a la inteligencia humana para que, como decíamos, el ser humano pueda conocer y poseer lo permanente de la realidad. Su papel será muy



importante cuando se trata de explicar la operación básica intelectual que es la abstracción, que veremos luego.

e. Teoría sobre la abstracción

Aplicando los aportes de la teoría del conocimiento, tenemos que según Aristóteles la abstracción es una operación mediante la cual se saca o abstrae la forma o esencia de la realidad. Así, en la primera fase del conocimiento: el sensible, el resultado de sus operaciones es una imagen que es concreta, singular y con características muy pegadas a lo material (tamaño, color, etc.).

Sobre esa imagen sensible actúa el intelecto agente y la ilumina, sacando la esencia o forma de aquella realidad. Por ello la abstracción se realiza en la segunda fase del conocimiento, en la fase del conocer intelectual. El nivel más alto de dicho conocer es el de la contemplación de los principios más radicales de la realidad, la que constituye la finalidad más alta del ser humano, todo lo que se haga debería tender al logro de la vida contemplativa.

Como parte de su concepción del ser humano se encuentra su ética y su teoría política. Aristóteles considera que la virtud está en el centro, ya que es el hábito operativo que perfecciona la naturaleza humana y la pone en condiciones de alcanzar la felicidad. Según el Estagirita, la virtud ética más importante es la prudencia, que es el gobierno de la razón respecto de las tendencias sensibles, tanto de la que se dirige al placer como de la que se refiere al impulso irascible; de ahí que sea necesario conseguir la moderación y la fortaleza para poder tener la lucidez que requiere la prudencia.

En la vida social se requiere de la justicia, que regula los intercambios de los seres humanos que viven en la sociedad. La naturaleza social del ser humano le lleva a vivir en la polis que es la comunidad natural que necesita ser bien dirigida. En este arte de la política consiste el gobierno de la polis. Aristóteles no pierde de vista que el fin de la sociedad es lograr la vida buena, por lo que existen politeías que la favorecen y otros que la dificultan. El Estagirita emprende el estudio de numerosas Constituciones y de

diferentes regímenes políticos. Entre éstos se encuentran: la monarquía (gobierno de uno que es idóneo), la aristocracia (gobierno de un grupo –el de los mejores–) y la democracia que es el gobierno del pueblo. Cada una de esas formas de gobierno tiene su respectiva desviación o corrupción: la tiranía, la oligarquía y la demagogia respectivamente.

3. El dios aristotélico

Evidentemente, el dios de Aristóteles no es el Dios cristiano. El Estagirita concibe a dios como un *Nous*, un intelecto, que siempre está activo y en eso consiste su grandeza. Es la vida más perfecta, ya que se trata de un “Conocer que se conoce a sí mismo”¹², es como un Conocer intelectual supremo. Se podría preguntar: ¿por qué se conoce a sí mismo? Por la sencilla razón de que al ser un conocer siempre activo conoce toda la realidad y como la posee en sí, entonces se conoce a sí mismo.

La otra gran noción aristotélica de dios es la de ser el “Motor inmóvil”. Es motor porque mueve a toda la realidad y es inmóvil porque a él no lo mueve nadie. Pero este movimiento no es mecánico, como sucede en el mundo sublunar, sino que mueve como “deseable”, como “objeto de amor”¹³ ya que es la perfección, la actividad más alta.

Con esta noción parece culminar la gran búsqueda de Aristóteles del acto, al cual encuentra inicialmente en la causa formal que es activa y determinante de la materia que es un principio de indeterminación. Sin embargo, se da cuenta que aquella causa formal, forma actual o acto formal se queda “fijo” al constituirse la sustancia.

El siguiente intento de recuperar ese principio activo es sacando a la sustancia individual a los actos segundos, al movimiento; pero existen diferentes tipos de movimiento y el que más le logra admirar es el movimiento vital, por eso continúa su búsqueda en el alma de los vivientes,

¹² Cfr. *Metafísica*, Libro XII, Capítulos 7 y 9.

¹³ *Metafísica*, 1072a 26, b 3



pero como en éstos hay vegetales, animales y humanos, la forma o alma de los dos primeros desaparece con la descomposición del cuerpo, en cambio en el ser humano su alma intelectual es capaz de hacerse con lo permanente: es la teoría o contemplación intelectual, la vida más alta, la finalidad humana. Con todo, advierte que en el hombre esa actividad se ejerce intermitentemente. Por ello intuye que si hubiera un conocer que no se ejerciera con intermitencia sino siempre, que ése sería dios: un conocer que se conoce a sí.

Sin embargo, el dios aristotélico se queda corto con el Dios que se nos ha revelado a partir del cristianismo. El dios aristotélico es impersonal, es todo lo activo, todo motor y conocer que se quiera pero no es una persona. En cambio, el Dios del cristianismo es personal, que dona el ser a las criaturas gratuitamente, por amor.

LECTURA N. 3

NATURALEZA DE LA VIRTUD ETICA

1. *La virtud ética, un modo de ser de la recta acción*

Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de «costumbre». De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre.

Así la piedra que se mueve por naturaleza hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba, aunque se intentara acostumbrarla lanzándola hacia arriba innumerables veces; ni el fuego, hacia abajo; ni ninguna otra cosa, de cierta naturaleza, podría acostumbrarse a ser de otra manera. De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre.

Además, de todas las disposiciones naturales, adquirimos primero la capacidad y luego ejercemos las actividades. Esto es evidente en el caso de los sentidos; pues no por ver muchas veces u oír muchas veces adquirimos los sentidos, sino al revés: los usamos porque los tenemos, no los tenemos por haberlos usado. En cambio, adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores. Y éste es el caso de las demás artes, pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo.

Así nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles. Esto viene confirmado por lo que ocurre en las ciudades: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir ciertos hábitos, y ésta es la voluntad de todo legislador; pero los legisladores que no lo hacen bien yerran, y con esto se distingue el buen régimen del malo.

Además, las mismas causas y los mismos medios producen y destruyen toda virtud, lo mismo que las artes; pues tocando la cítara se hacen tanto los buenos como los malos



citaristas, y de manera análoga los constructores de casas y todo lo demás: pues construyendo bien serán buenos constructores, y construyendo mal, malos. Si no fuera así, no habría necesidad de maestros, sino que todos serían de nacimiento buenos y malos. Y este es el caso también de las virtudes: pues por nuestra actuación en las transacciones con los demás hombres nos hacemos justos o injustos, y nuestra actuación en los peligros acostumbrándonos a tener miedo o coraje nos hace valientes o cobardes; y lo mismo ocurre con los apetitos y la ira: unos se vuelven moderados y mansos, otros licenciosos é iracundos, los unos por haberse comportado así en estas materias, y los otros de otro modo.

En una palabra, los modos de ser surgen de las operaciones semejantes. De ahí la necesidad de efectuar cierta clase de actividades, pues los modos de ser siguen las correspondientes diferencias en estas actividades. Así, el adquirir un modo de ser de tal o cual manera desde la juventud tiene no poca importancia, sino muchísima, o mejor, total.

2. La recta acción y la moderación

Así pues, puesto que el presente estudio no es teórico como los otros (pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella), debemos examinar lo relativo a las acciones, cómo hay que realizarlas, pues ellas son las principales causas de la formación de los diversos modos de ser, como hemos dicho.

Ahora bien, que hemos de actuar de acuerdo con la recta razón es comúnmente aceptado y lo damos por supuesto (luego se hablará de ello, y de qué es la recta razón y cómo se relaciona con las otras virtudes). Pero convengamos, primero, en que todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con precisión, pues ya dijimos al principio que nuestra investigación ha de estar de acuerdo con la materia, y en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco en lo que atañe a la salud.

Y si tal es la naturaleza de una exposición general, con mayor razón la concerniente a lo particular será menos precisa; pues ésta no cae bajo el dominio de ningún arte ni precepto, sino que los que actúan deben considerar siempre lo que es oportuno, como ocurre en el arte de la medicina y de la navegación. Pero aun siendo nuestro presente estudio de tal naturaleza, debemos intentar ser de alguna ayuda.

Primeramente, entonces, hemos de observar que **está en la naturaleza** de tales cosas el destruirse por defecto o por exceso, como lo observamos en el caso de la robustez y la salud (debemos, en efecto, servirnos de ejemplos manifiestos para aclarar los oscuros); así el exceso y la falta de ejercicio destruyen la robustez; igualmente, cuando comemos o bebemos en exceso, o insuficientemente, dañamos la salud, mientras que si la cantidad es proporcionada la produce, aumenta y conserva. Así sucede también con la moderación, virilidad y demás virtudes: pues el que huye de todo y tiene miedo y no resiste nada se vuelve cobarde; el que no teme absolutamente a nada y se lanza a todos los peligros, temerario; asimismo, el que disfruta de todos los placeres y no se abstiene de ninguno, se hace licencioso, y el que los evita todos como los rústicos, una persona insensible. Así pues, la moderación y la virilidad se destruyen por el exceso y por el defecto, pero se conservan por el término medio.

Pero no sólo su génesis, crecimiento y destrucción proceden de las mismas cosas y por las mismas, sino que las actividades dependerán también de lo mismo; pues tal es el caso de las otras cosas más manifiestas, como el vigor: se origina por tomar mucho alimento y soportar muchas fatigas, y el que mejor puede hacer esto es el vigoroso. Así, también, ocurre con las virtudes: pues apartándonos de los placeres nos hacemos moderados, y una vez que lo somos, podemos mejor apartarnos de ellos; y lo mismo respecto de la valentía: acostumbrados a despreciar los peligros y a resistirlos, nos hacemos valientes, y una vez que lo somos, seremos más capaces de hacer frente al peligro.

3. La virtud referida a los placeres y dolores

Hay que considerar como una señal de los modos de ser el placer o dolor que acompaña a las acciones: pues el hombre que se abstiene de los placeres corporales y se complace en eso mismo es moderado; el que se contraría, intemperante; el que hace frente a los peligros y se complace o, al menos, no se contrista, es valiente; el que se contrista, cobarde. La virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor. Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón, para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación.

Además, si las virtudes están relacionadas con las acciones y pasiones, y el placer y el dolor acompañan a toda pasión, entonces por esta razón también la virtud estará relacionada con los placeres y dolores. Y lo indican también los castigos que se imponen



por medio de ellos: pues son una medicina, y las medicinas por su naturaleza actúan por medio de contrarios. Además, como ya dijimos antes, todo modo de ser del alma tiene una naturaleza que está implicada y emparentada con aquellas cosas por las cuales se hace naturalmente peor o mejor; y los hombres se hacen malos a causa de los placeres y dolores, por perseguirlos o evitarlos, o los que no se debe, o cuando no se debe, o como no se debe, o de cualquier otra manera que pueda ser determinada por la razón en esta materia.

Es por esto por lo que algunos definen también las virtudes como un estado de impasibilidad y serenidad, pero no la definen bien, porque se habla de un modo absoluto, sin añadir «como es debido», «como no es debido», «cuando» y todas las demás circunstancias. Queda, pues, establecido que tal virtud tiende a hacer lo que es mejor con respecto al placer y al dolor, y el vicio hace lo contrario.

Estas cuestiones se nos pueden aclarar por lo que sigue.

En efecto, siendo tres los objetos de preferencia y tres los de aversión -lo bello, lo conveniente y lo agradable, y sus contrarios, lo vergonzoso, lo perjudicial y lo penoso-, el hombre bueno acierta en todas estas cosas, mientras el malo yerra, especialmente respecto del placer; pues éste es común también a los animales y acompaña a todos los objetos de elección, pues también lo bello y lo conveniente parecen agradables.

Además, desde la infancia todos nos hemos nutrido de él, y por eso es difícil eliminar esta afección arraigada en nuestra vida. También regulamos nuestras acciones, unas más y otras menos, por el placer y el dolor. Por eso, es necesario que estas cosas sean el objeto de todo nuestro estudio; pues el complacerse y contristarse bien o mal no es de pequeña importancia para las acciones. Pero, además, como dice Haráclito, es más difícil luchar con el placer que con la ira, y de lo que es más difícil uno puede siempre adquirir un arte y una virtud, pues incluso lo bueno es mejor en este caso.

De tal manera que todo el estudio de la virtud y de la política está en relación con el placer y el dolor, puesto que el que se sirve bien de ellos, será bueno, y el que se sirve mal, malo. Quede, pues, establecido que la virtud se refiere a placeres y dolores; que crece por las mismas acciones que la produce y es destrozada si no actúa de la misma manera, y que se ejercita en las mismas cosas que le dieron origen.

4. Naturaleza de las acciones de acuerdo con la virtud

Uno podría preguntarse cómo decimos que los hombres han de hacerse justos practicando la justicia, y moderados practicando la moderación, puesto que si practican la justicia y la moderación son ya justos y moderados, del mismo modo que si practican la gramática y la música son gramáticos y músicos. Pero ni siquiera éste es el caso de las artes. Pues posible hacer algo gramatical, o por casualidad o por sugerencia de otro.

Así pues, uno será gramático si hace algo gramatical o gramaticalmente, es decir, de acuerdo con los conocimientos gramaticales que posee. Además, no son semejantes el caso de las artes y el de las virtudes, pues las cosas producidas por las artes tienen su bien en sí mismas; basta, en efecto, que, una vez realizadas, tengan ciertas condiciones; en cambio, las acciones, de acuerdo con las virtudes, no están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente.

Estas condiciones no cuentan para la posesión de las demás artes, excepto el conocimiento mismo; en cambio, para la de las virtudes el conocimiento tiene poco o ningún peso, mientras que las demás condiciones no lo tienen pequeño sino total, ya que surgen, precisamente, de realizar muchas veces actos justos y moderados.

Así las acciones se llaman justas y moderadas cuando son tales que un hombre justo y moderado podría realizarlas; y es justo y moderado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y moderados. Se dice bien, pues, que realizando acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado respectivamente; y sin hacerlas, nadie podría llegar a ser bueno.

Pero la mayoría no ejerce estas cosas, sino que, refugiándose en la teoría, creen filosofar y poder, así, ser hombres virtuosos; se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen nada de lo que les prescriben. Y, así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquellos sanarán el alma con tal filosofía”.



CUESTIONARIO sobre la LECTURA

De acuerdo con la lectura previa, proponemos las siguientes cuestiones para la reflexión personal y el debate en clase:

1. ¿Cuál es la naturaleza de la virtud?
2. ¿En qué consiste la moderación?
3. ¿Por qué la virtud está relacionada con el placer y el dolor?

FILOSOFÍA CRISTIANA



V. AGUSTÍN DE TAGASTE

1. Vida y obra

Agustín nace el 13 de noviembre del 354 en Tagaste, situada al norte de África y fallece el 28 de agosto del 430 en Hipona. Es un hombre de profunda lealtad interior. En su juventud llevó una vida disipada, pero con su extraordinaria sinceridad afrontó valientemente una constante interpelación interior, un cuestionamiento de su propia vida y en consecuencia acometió un sendero de conversión radical, lo cual narra en su famoso libro *Confesiones*.

Fue versado en la gramática y en la Retórica, obteniendo fama, reconocimiento y aplausos. Hacia los 30 años viaja a lo que actualmente es Italia y escucha a un célebre retórico: San Ambrosio, buscando conocer su arte retórico pero sin poderse escapar del influjo de los temas que aquel santo obispo trataba, encontrándose con que al final su búsqueda había sido cumplida encontrándose con la máxima y más personal Verdad que era la de Jesucristo.

San Agustín es doctor de la Iglesia y es considerado un intelectual excepcional y un gran santo. Es muy conocido por dos de sus obras *Confesiones* y la *Ciudad de Dios*, en la cual expone una lúcida filosofía de la historia. Sus principales aportes a la historia de la filosofía son los siguientes:

2. Vía de la interioridad y verdad

La filosofía de San Agustín va de la mano de su experiencia interior. Por ello, resalta la importancia de la vivencia subjetiva: “Puede disputarse si las cosas en general y el alma en particular están hechas de fuego, de aire o de otro elemento, pero de lo que no duda ningún hombre es de que vive, obra, piensa, ama o desea”. Con esto descubre la verdad de la conciencia, hasta el punto de decir “si yerro, sé que existo”: “*Si fallor, sum*” (*De Civitate Dei*, XI, 26). Con lo cual varios autores han considerado que se ha adelantado al “*Cogito, ergo sum*” de Descartes.

Esta conciencia de su propia subjetividad en lugar de detener su búsqueda en sí mismo, le lleva hasta las raíces de esa interioridad y le abre paso a su encuentro con Dios. Al mismo tiempo es en ese recogimiento donde se produce un cabal descubrimiento de la propia interioridad, de lo que podríamos llamar con terminología poliana “núcleo personal”.

De ahí que cuando se encuentra con la Verdad divina advertirá que la buscaba fuera, sin percatarse que estaba “dentro” de él en su intimidad, de ahí su célebre frase de que Dios es más íntimo a nosotros que nosotros mismos: “porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío”¹⁴. Y en el *De Vera Religione*, afirma: “No busques fuera. Vuelve hacia ti mismo. En el interior del hombre habita la verdad. Y si hallas que también tu propia naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo”¹⁵.

Sin embargo, precisamente porque parte de la experiencia o vivencia interior da importancia a la experiencia sensible en cuanto camino para llegar a la verdad. Con todo, él no considera que haya abstracción a partir de ella, sino que la verdad es sobre todo, eterna, inmutable, y no siendo él el origen de esas verdades eternas e inmutables, ya que el ser humano es mudable, San Agustín llega a ellas a través de una iluminación divina que se irradia de manera natural sobre el espíritu humano como una luz intelectual.

Esta teoría de la iluminación ha sido muy comentada y de modos diversos. Así, Tomás de Aquino considera que la luz intelectual sería el intelecto agente que, siguiendo la tradición aristotélica, ilumina a la imagen sensible. Sin embargo, la teoría tomista sobre el intelecto agente necesita ser explicitada o elevada como hace Leonardo Polo, al nivel del acto de ser personal, el cual es creado y se distingue realmente de la esencia en la criatura. De esta manera no se confundiría el intelecto agente con Dios, ya que al ser un acto de ser creado se distingue de su Creador.

¹⁴ *Confesiones*, Libro Tercero, Cap VI, 11

¹⁵ Cap. 39, n.72



Es muy probable que en la teoría sobre la iluminación San Agustín haya tenido en cuenta aquella verdad revelada que declara: “Yo soy la luz del mundo”. En el fondo estaría el que según San Agustín Dios crea conociendo y esa “luz” o presencia divina, que se puede encontrar aún en quienes le rechazan, nunca se pierde porque es la presencia del Autor o Creador en la criatura.

3. Dios y la creación

San Agustín considera que el universo y el mismo ser humano son una “hechura”, una criatura de Dios. Por tanto, en ellos se puede encontrar unas “huellas”, unas “rationes seminales”, razones seminales, que ponen de manifiesto a su Autor.

Dios es entendido como plenitud del ser que existe desde fuera del tiempo y que dona gratuitamente el ser a sus criaturas. Gracias a esa donación los seres poseen existencia en el tiempo, si bien son puestos en el ser desde la nada (*ex nihilo*).

Respecto a la esencia de Dios son significativas las siguientes frases que se encuentran en su libro Confesiones y que ponen de manifiesto a Dios como Creador, como la Bondad y misericordia plena, así como su omnipresencia:

“¿Te abarcan, acaso, el cielo y la tierra por el hecho de que los llenas? ¿O es, más bien, que los llenas y aún sobra por no poderte abrazar? ¿Y dónde habrás de echar eso que sobra de ti, una vez lleno el cielo y la tierra? ¿Pero es que tienes tú, acaso, necesidad de ser contenido en algún lugar, tú que contienes todas las cosas, puesto que las que llenas las llenas conteniéndolas? Porque no son los vasos llenos de ti los que te hacen estable, ya que, aunque se quiebren, tú no te has de derramar; y si se dice que te derramas sobre nosotros, no es cayendo tú, sino levantándonos a nosotros; ni es esparciéndote tú, sino reuniéndonos a nosotros. Pero las cosas todas que llenas, ¿las llenas todas con todo tu ser o, tal vez, por no poderte contener totalmente todas, contienen una parte de ti? ¿Y esta parte tuya la contienen todas y al

mismo tiempo o, más bien, cada una la suya, mayor las mayores y menor las menores? Pero ¿es que hay en ti alguna parte mayor y alguna menor? ¿Acaso no estás todo en todas partes, sin que haya cosa alguna que te contenga totalmente?”¹⁶.

4. La criatura superior: el ser humano

El hombre es la criatura que más y mejor refleja a su Autor, Quien la ha hecho por amor y para el amor; de manera que el hombre “sale” de Dios y “vuelve” a Él (es su finalidad última). Sin embargo, Dios ha creado al hombre con un gran tesoro: su libertad

San Agustín estuvo bastante tiempo engañado, según él mismo reconoce, en la secta del maniqueísmo que sostenía que existían dos principios, uno del bien y otro del mal; de manera que cuando alguien obra mal no es él realmente el que actúa sino aquel principio del mal. Posteriormente, ya libre de aquel engaño, defiende la existencia del libre albedrío, que es la capacidad básica de elegir entre hacer el bien y el mal.

En cambio, la libertad propiamente dicha es aquella capacidad que se dirige al bien. Lo contrario, elegir el mal, no es libertad, sino esclavitud. Pero tiene unas consecuencias serias en quien lo realiza y sus víctimas. De manera que a la pregunta de por qué existe el mal en el mundo, la respuesta sería que la causa está en el libre albedrío, cuando alguien se encuentra atrapado o esclavizado por el mal.

¿Y no podría haber hecho Dios un mundo sin mal? Esto supondría quitar la libertad humana, pero esto no es posible hacerlo porque el ser humano está hecho para el amor, y no existe amor sin libertad; ni amor humano ni amor divino. Por ello Dios se corre el riesgo del libre albedrío por el que las personas tienen dignidad al

¹⁶ *Confesiones*, Libro Primero, Capítulo III, 3



tener señorío de sí mismo, pero también con el cual pueden llegar a rechazar al mismo Dios.

Sin embargo, la felicidad del ser humano parte del reconocimiento de que está hecho para Dios. Su espíritu que es inmortal, clama por lo infinito, por la posesión del Bien Absoluto. Es célebre su famosa frase de que “nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que repose en ti”¹⁷

En correspondencia con lo anterior, podemos encontrar en su libro *Ciudad de Dios*, su filosofía social, política y de la Historia. Es interesante su idea de pueblo: “El pueblo es la masa de seres racionales que se reúnen a impulsos de una unidad concorde en la voluntaria prosecución de sus fines”¹⁸. Aún ahora se recurre a esta definición para distinguir el pueblo de lo que actualmente se entiende como nación y Estado. Por ejemplo, hoy podemos hablar de pueblo de Israel, y en cambio muy difícilmente podemos decir pueblo español.

También es bastante conocida su definición de la paz: la tranquilidad en el orden. De ahí que la sociedad para San Agustín requiere orden, atenerse a normas. La sociedad de Dios conlleva orden, en cambio, la ciudad mundana es un caos. Naturalmente las dos ciudades entran en conflicto porque tienen valores opuestos. Sin embargo, Dios es el Señor de la historia a la que rige gracias a su divina Providencia.

¹⁷ *Confesiones*, Libro Primero, Capítulo I, 1

¹⁸ *De Civitate Dei*, XIX, 24

LECTURA N. 4**CONFESIONES****San Agustín****LIBRO PRIMERO**

“I,1. Grandes eres, Señor, y muy digno de alabanza; grande tu poder, y tu sabiduría no tiene medida. Y pretende alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación; precisamente el hombre, que, revestido de su mortalidad, lleva consigo el testimonio de su pecado y el testimonio de que resistes a los soberbios. Con todo, quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación. Tú mismo le estimulas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que repose en ti (*quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*).

Dame, Señor, a conocer y entender qué es primero, si invocarte o alabarte, o si es antes conocerte que invocarte. Mas ¿quién habrá que te invoque si antes no te conoce? Porque, no conociéndote, fácilmente podrá invocar una cosa por otra. ¿Acaso, más bien, no habrás de ser invocado para ser conocido? Pero ¿y cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Y cómo creerán si no se les predica? Ciertamente, alabarán al Señor los que le buscan, porque los que le buscan le hallan y los que le hallan le alabarán. Que yo, Señor, te busque invocándote y te invoque creyendo en ti, pues me has sido ya predicado. Te invoca, Señor, mi fe, la fe que tú me diste, que tú me inspiraste por la humanidad de tu Hijo y el ministerio de tu predicador.

II,2. Pero, ¿cómo invocaré yo a mi Dios, a mi Dios y mi Señor?, puesto que, en efecto, cuando lo invoco, lo llamo [que venga] dentro de mí mismo ¿Y qué lugar hay en mí adonde venga mi Dios a mí?, ¿a dónde podría venir Dios en mí, el Dios que ha



hecho el cielo y la tierra? ¿Es verdad, Señor, que hay algo en mí que pueda abarcarte? ¿Acaso te abarca el cielo y la tierra, que tú has creado, y dentro de los cuales me creaste también a mí? ¿O es tal vez que, porque nada de cuanto es puede ser sin ti, te abarca todo lo que es?

Pues si yo existo efectivamente, ¿por qué pido que vengas a mí, cuando yo no existiría si tú no estuvieses en mí? No he estado aún en el infierno, mas también allí estás tú. Pues si descendiere a los infiernos, allí estás tú. Nada sería yo, Dios mío, nada sería yo en absoluto si tú no estuvieses en mí; pero, ¿no sería mejor decir que yo no existiría en modo alguno si no estuviese en ti, de quien, por quien y en quien son todas las cosas? Así es, Señor, así es. Pues, ¿adónde te invoco estando yo en ti, o de dónde has de venir a mí, o a que parte del cielo y de la tierra me habré de alejar para que desde allí venga mi Dios a mí, él, que ha dicho: Yo lleno el cielo y la tierra?

III,3. ¿Te abarcan, acaso, el cielo y la tierra por el hecho de que los llenas? ¿O es, más bien, que los llenas y aún sobra por no poderte abrazar? ¿Y dónde habrás de echar eso que sobra de ti, una vez lleno el cielo y la tierra? ¿Pero es que tienes tú, acaso, necesidad de ser contenido en algún lugar, tú que contienes todas las cosas, puesto que las que llenas las llenas conteniéndolas?

Porque no son los vasos llenos de ti los que te hacen estable, ya que, aunque se quiebren, tú no te has de derramar; y si se dice que te derramas sobre nosotros, no es cayendo tú, sino levantándonos a nosotros; ni es esparciéndote tú, sino recogiéndonos a nosotros. Pero las cosas todas que llenas, ¿las llenas todas con todo tu ser o, tal vez, por no poderte contener totalmente todas, contienen una parte de ti? ¿Y esta parte tuya la contienen todas y al mismo tiempo o, más bien, cada una la suya, mayor las mayores y menor las menores? Pero ¿es que hay en ti alguna parte mayor y alguna menor? ¿Acaso no estás todo en todas partes, sin que haya cosa alguna que te contenga totalmente?

IV,4. Pues ¿qué es entonces mi Dios? ¿Qué, repito, sino el Señor Dios? ¿Y qué Señor hay fuera del Señor o qué Dios fuera de nuestro Dios? Sumo, óptimo, poderosísimo, omnipotensísimo, misericordiosísimo y justísimo; secretísimo y presentísimo, hermosísimo y fortísimo, estable e incomprensible, inmutable, mudando todas las cosas; nunca nuevo y nunca viejo; renuevas todas las cosas y conduces a la vejez a los soberbios, y no lo saben; siempre obrando y siempre en reposo; siempre recogiendo y nunca necesitado; siempre sosteniendo, llenando y protegiendo; siempre creando, nutriendo y perfeccionando; siempre buscando y nunca falto de nada. Amas y no sientes pasión; tienes celos y estás seguro; te arrepientes y no sientes dolor; te aíras y estás tranquilo; cambias de acciones, pero no de plan; recibes lo que encuentras y nunca has perdido nada; nunca estás pobre y te gozas con las ganancias; no eres avaro y exiges intereses.

Te ofrecemos de más para hacerte nuestro deudor; pero ¿quién es el que tiene algo que no sea tuyo? Pagas deudas sin deber nada a nadie y perdonando deudas, sin perder nada con ello? ¿Y qué es cuanto hemos dicho, Dios mío, vida mía, dulzura mía santa, o qué es lo que puede decir alguien cuando habla de ti? Al contrario, ¡ay de los que se callan acerca de ti!, porque no son más que mudos charlatanes.

V,5. ¿Quién me concederá descansar en ti? ¿Quién me concederá que, vengas a mi corazón y le embriagues, para que olvide mis maldades y me abrace contigo, único bien mío? ¿Qué es lo que eres para mí? Apiádate de mí para que te lo pueda decir. ¿Y qué soy yo para ti, para que me mandes que te ame y si no lo hago te aíres contra mí y me amenaces con ingentes miserias? ¿Acaso es ya pequeña la misma miseria de no amarte? ¡Ay de mí! Dime, por tus misericordias, Señor y Dios mío, qué eres para mí. Di a mi alma: «Yo soy tu salvación». Que yo corra tras esta voz y te dé alcance. No quieras esconderme tu rostro. Muera yo para que no muera y para que lo vea.

6. Angosta es la casa de mi alma para que vengas a ella: sea ensanchada por ti. Ruinosa está: repárala. Hay en ella cosas que ofenden tus ojos: lo confieso y lo sé;



pero ¿quién la limpiará o a quién otro clamaré fuera de ti: De los pecados ocultos líbrame, Señor, y de los ajenos perdona a tu siervo? Creo, por eso hablo. Tú lo sabes, Señor. ¿Acaso no he confesado ante ti mis delitos contra mí, ¡oh Dios mío!, y tú has remitido la impiedad de mi corazón? No quiero contender en juicio contigo, que eres la Verdad, y no quiero engañarme a mí mismo, para que no se engañe a sí misma mi iniquidad. No quiero contender en juicio contigo, porque si miras a las iniquidades, Señor, ¿quién, Señor, subsistirá?

VI,7. Con todo, permíteme que hable en presencia de tu misericordia, a mí, tierra y ceniza; permíteme que hable, porque es a tu misericordia, no al hombre, que se ríe de mí, a quien hablo. Tal vez también tú te reirás de mí; mas vuelto hacia mí, tendrás compasión de mí”.

CUESTIONARIO sobre la LECTURA

De acuerdo con la lectura previa, proponemos las siguientes cuestiones para la reflexión personal y el debate en clase:

1. Según la lectura, ¿cuál es la concepción de Dios que tiene San Agustín?
2. ¿En qué consiste la condición de criatura humana, según San Agustín?
3. ¿Qué notas características son atribuidas a Dios?

VI. TOMÁS DE AQUINO (1225-1974)

1. Vida y obra

Nace en el Castillo de Rocaseca en 1225, de familia numerosa y noble ya que pertenecía a los Condes de Aquino. Siendo niño fue llevado a estudiar a la Abadía de Monte Casino, del cual su tío era Abad. Posteriormente, acudió a estudiar en la Universidad de Nápoles, en donde destacó por su brillante inteligencia y su profunda piedad. Conoce la Orden de Predicadores, que era una orden religiosa dedicada al estudio y a la predicación, su lema era “Contemplar y entregar lo contemplado”, pero era una orden mendicante muy distinta a lo que sus padres habían pensado para él; de manera que cuando él entra a dicha Orden encuentra una férrea oposición en su familia, la cual llega a secuestrarlo y lo encierran en el Castillo de Rocaseca, tratando de disuadirlo.

Sin embargo después de librar muchas pruebas logra escapar y finalmente se dirige a París, en cuya universidad conoce a un gran maestro: el futuro San Alberto Magno. Es conocida la anécdota de que sus apuntes le fueron entregados a Alberto Magno de parte de los compañeros de Tomás a quien ellos le habían puesto como sobre nombre “el buey mudo de Sicilia” porque era muy fornido y silencioso. Al ver la profundidad de lo que el joven Tomás estaba escribiendo, les dijo la siguiente profecía: “Uds. le llaman el buey mudo de Sicilia, pero yo les digo que este buey dará unos mugidos tan potentes que se escucharán en el mundo entero”.

A los 27 años el joven Tomás ya era profesor de la Universidad de París y su fama de gran maestro fue difundiendo paulatinamente. Consciente de la importancia de integrar a Aristóteles depurándolo de posibles errores y rescatando sus grandes aportes, seguro de que la inteligencia no podía oponerse a la fe, ya que tienen el mismo origen que es Dios. Escribió obras claves como “El ente y la esencia”, “Cuestiones disputadas”, y diversos *Comentarios* a cada una de las principales obras de Aristóteles, en los cuales trata de completar sus aportaciones desde la fe.



Con todo, sus grandes obras fueron la *Suma Contra Gentiles* y la *Suma Teológica*, que por su rigor intelectual y su profundidad teológica han constituido fuentes seguras a las que han acudido generaciones de filósofos y teólogos, hasta la actualidad. La profundidad y fecundidad de su obra fue tan intensa que Tomás de Aquino murió agotado; pero él sabía que no le quedaba otra alternativa que la de afrontar aquel reto integrativo. Actualmente, subsiste el mismo reto, porque desde el s. XIII hasta la actualidad mucha agua ha corrido, es decir, las ciencias han usado intensamente a la razón, pero por falta de esa integración con la fe se han desligado de ella y corren caminos distintos y hasta opuestos. El reto para los intelectuales actuales es semejante al de Tomás de Aquino con la diferencia de que hoy ya no es posible acometerlo uno solo, sino a través de equipos de trabajo.

En este sentido, la vida y obra del Aquinate es de gran riqueza e inspiración. Como declara Juan Pablo II en su encíclica dedicada a la filosofía, la *Fides et ratio*, la filosofía de Tomás de Aquino alcanzó “cotas que la inteligencia humana jamás podría haber pensado”¹⁹, y que es “la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás”²⁰.

Entre los aportes de Tomás de Aquino se pueden señalar los siguientes:

2. La tarea de integrar razón y fe:

En general, la filosofía Medieval responde a una crisis: ¿Cómo relacionar la razón y la fe? En esos tiempos, la filosofía aristotélica se introduce en Europa con mucho éxito, pero es pagana. **Tomás de Aquino es uno de los grandes teorizadores del problema fe-razón con una clave: integrar.**

Otros filósofos responden al reto de manera distinta: con miedo, a Aristóteles y a sus planteamientos. Pero el miedo es mal consejero y a menudo nubla la mente de manera que o quita energías o da paso a la violencia. En esa línea hubo quienes para hacer frente a Aristóteles se valieron de su punto débil para tratar de superarlo. Ese punto que era deficiente en la filosofía de Aristóteles era su carencia de una adecuada

¹⁹ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 44

²⁰ *Ibid*, n. 78

teoría sobre la voluntad. Por tanto, enarbolan la bandera de la voluntad pero con un error grave: al hacerlo machacan la inteligencia.

Es decir, declaran que, al revés de lo que decía Aristóteles, lo activo es la voluntad y lo pasivo la inteligencia! Aristóteles había sostenido hasta la saciedad que el conocer es activo, pero si se niega esa propiedad, la inteligencia pierde vitalidad, al ser pasiva se encuentra mal aviada para conocer los principios de la realidad, con lo cual la oscuridad se hace mayor. Pero con esa inteligencia que sólo refleja porque es pasiva y no es capaz de ser tan activa que alcance a los principios más profundos de la realidad, se va a pretender conocer la realidad. El resultado es que en esas condiciones no se puede conocer ni la realidad del universo, ni la de las personas, ni – y especialmente– la de Dios. Traída la inteligencia a menos lo que queda es el voluntarismo que trataremos luego en el nominalismo.

Tomás de Aquino obra de manera diferente: para hacerle sitio a la voluntad no destruye a la inteligencia. Él que no teme a Aristóteles ni a la inteligencia acomete el reto de hacer la integración, considerando que es posible integrar los descubrimientos legítimos de la razón con las verdades de la fe. Al mismo tiempo, para poder integrar ambos saberes, los de la razón y los de la fe, Tomás de Aquino respeta los diferentes estatutos –que tienen una legítima autonomía– de la razón y de la fe, sin confundirlos ni sustituir el uno por el otro, sino buscando una sólida y profunda armonía entre ambos.

Al respecto, las palabras del Papa Juan Pablo II, resumen bastante bien este aporte:

“En una época en la que los pensadores cristianos descubrieron los tesoros de la filosofía antigua, y más concretamente aristotélica, tuvo el gran mérito de destacar la armonía que existe entre la razón y la fe. Argumentaba que la luz de la razón y la luz de la fe proceden ambas de Dios; por tanto, no pueden contradecirse entre sí. (...) En este contexto, deseo recordar lo que escribió mi predecesor, el siervo de Dios Pablo VI, con ocasión del séptimo centenario de la muerte del Doctor Angélico: « No cabe duda que santo Tomás poseyó en grado eximio audacia para la búsqueda de la verdad, libertad de espíritu para afrontar problemas nuevos y la honradez intelectual propia de quien, no tolerando que el cristianismo se contamine con la filosofía pagana, sin embargo no rechaza a priori esta filosofía. Por eso ha pasado a la historia del



pensamiento cristiano como precursor del nuevo rumbo de la filosofía y de la cultura universal. El punto capital y como el meollo de la solución casi profética a la nueva confrontación entre la razón y la fe, consiste en conciliar la secularidad del mundo con las exigencias radicales del Evangelio, sustrayéndose así a la tendencia innatural de despreciar el mundo y sus valores, pero sin eludir las exigencias supremas e inflexibles del orden sobrenatural»²¹.

3. La distinción real *esencia-acto de ser*

Tomás de Aquino estudia la teoría de la sustancia de Aristóteles, completándola. Como es sabido, Aristóteles que va en busca de los principios más profundos de la realidad, encuentra que los dos más básicos son los de la materia y la forma (teoría hilemórfica); la materia es un principio de indeterminación, presenta un conjunto de posibilidades, pero la que determina es la forma, que es un acto con contenido (idea) que determina a la materia y por tanto es un principio de actividad muy importante. Sin embargo, ese principio activo al final queda atrapado en la sustancia, por tanto su “actividad” queda “fija” en la sustancia.

En la búsqueda de esa actividad que ha sido hallada y perdida, Aristóteles trata de poner en movimiento a la sustancia inerte, sacarla de ese acto primero (que se le ha quedado como parado) a los actos segundos; pero éstos también se detienen. Continuando con la búsqueda del acto Aristóteles se encuentra con el ser vivo, el cual tiene una forma que es activa (alma) y que le fascina porque se trata de una especie de “motor” interno.

Sin embargo, se da cuenta que en los vivientes inferiores aquella alma parece al separarse del cuerpo; sólo en el ser humano que posee inteligencia y que puede medirse con lo infinito, con lo permanente, es que Aristóteles encuentra la actividad buscada y siempre hallada pero siempre perdida. Así es como el estagirita se encuentra con el acto de conocer intelectual, de manera que para él la teoría, el pensar, es la vida más alta, porque no depende de nada orgánico o material.

Con todo, Aristóteles advierte que el ser humano ejerce la teoría intermitentemente (a veces sí, a veces no) y entonces llega a plantearse que si hubiera algo o alguien que no ejerciera la teoría intermitentemente ése sería un ser divino. La búsqueda del acto, de grados de actividad cada vez mayores, es proverbial en Aristóteles, pero no

²¹ *Fides et ratio*, n. 43

logra encontrarlo del todo, si bien lo intuye. Lo que sucede es que él vivió cuatro siglos antes del advenimiento del Cristianismo y no tenía noticia del acto de ser divino ni de los actos de ser creados.

De ahí que Tomás de Aquino complete los avances de Aristóteles con la noción del acto de ser: ACTUS ESSENDI. Este puede ser tanto el *esse creado* (al que hemos llamado *Ser I*) y el *Esse* divino (al que en esta exposición hemos llamado *Ser II*). El *esse* –con minúsculas– es un acto creado por Dios gracias al cual la criatura es puesta en la existencia. Se divide en el acto de ser o *esse* del universo y el acto de ser personal.

En realidad la primera criatura es el universo, por lo cual el primer *esse* es aquel con el que Dios ha puesto en la existencia al universo. El segundo acto de ser es el que nos atañe a los seres humanos, y en el que nos vamos a detener, para acercarnos a la formulación de la distinción real tomista, la cual –dicho sea de paso– hay quienes sostienen que le pertenece a su maestro Alberto Magno, pero en rigor si Tomás la entendió y formuló no hay mucha diferencia.

Tomás de Aquino considera que la esencia incluye a la materia y a la forma (a las que se añaden la causa eficiente y final), que son aportes aristotélicos. Pero esa esencia la integra con el ACTUS ESSENDI. Al integrarla rescata el aporte de Aristóteles y a su vez lo continúa supeditando la esencia al acto de ser.

¿Y en qué consiste la distinción real? En que evidentemente, esa esencia se diferencia del acto de ser porque en las criaturas ese acto de ser es recibido. En cambio en Dios no hay diferencia, sino identidad: la esencia es idéntica al acto de ser, no hay separación, porque el acto de ser no viene de fuera de Dios, ya que es increado. Así, gracias al acto de ser personal la persona humana es puesta en la existencia, de modo que se podría decir que su esencia vive gracias a dicho acto:

“Por consiguiente, un ser que sea su propio ser, no puede ser sino único. Igualmente se concluye que en todo otro ser, su quiddidad, naturaleza o forma, es distinta de su ser” (*Sobre el ser y la esencia*, cap. V)

De acuerdo con lo anterior conviene definir la esencia como:



“Y, dado que lo que sitúa a una cosa dentro de un género o especie es lo que se expresa en la definición de *qué es la cosa*, los filósofos usan el término "quididad" por "esencia" Esto es lo que frecuentemente señala El Filósofo con la expresión: "lo que cada cosa es" [ARISTÓTELES, *Metaphysica*, Libro VII], es decir, *aquello que da a la cosa el ser lo que es*. También se la llama "forma", entendiendo por ello la *perfección* o *certeza* de cada cosa, como dice Avicena en el segundo libro de su *Metafísica*. Recibe además el nombre "naturaleza", entendida esta palabra en la primera de las cuatro acepciones señaladas por Boecio en su libro *Las dos naturalezas*: «'Naturaleza' es todo lo que de alguna manera puede ser captado por el entendimiento.» Y dado que ninguna cosa es inteligible sino por su definición y esencia, en el mismo sentido dice El Filósofo en el quinto libro de la *Metafísica* [ARISTÓTELES, *Metaphysica*, Libro V, Capítulo 4] que *toda sustancia es naturaleza*. La palabra "naturaleza" así entendida indica más bien la esencia en cuanto inclinación a la acción propia de la cosa, pues ninguna cosa carece de su propia acción. El término "quididad", en cambio, deriva de aquello que se expresa en la definición, y se denomina "esencia" en cuanto por ella y en ella la cosa tiene ser” (*Sobre el Ser y la Esencia*, cap. I).

4. El acto de ser personal

Por tanto, al referiremos en primer lugar al acto de ser personal humano, siguiendo la distinción real tendremos que decir que el acto de ser personal no se confunde con su esencia, sino que se diferencia radicalmente de ella. En esta línea podemos ver que el acto de ser personal no sustituye ni al alma (forma que es principio remoto de operaciones) ni a cada una de sus facultades (principios próximos de operaciones). Por ejemplo, podríamos preguntarnos: ¿Tú te reduces a tu inteligencia? Es claro que la respuesta es no. Podríamos proseguir: ¿Tú eres tu voluntad? Por supuesto que no. Y así podríamos seguir preguntando respecto de cada una de sus facultades y la respuesta seguiría siendo negativa.

Y es que el acto de ser personal humano no se confunde con la esencia, con el alma y sus facultades, por más desarrolladas que se tengan. Esto mismo nos lleva a ver que la dignidad de la persona es mayor que la que Aristóteles había visto: su condición racional; es mucho más, porque para los filósofos cristianos cada ser humano es criatura de Dios, hecha por amor. Ese núcleo personal es lo que se llama intimidad, del que de alguna manera todos tenemos alguna intuición: todos sabemos que somos “algo más” que nuestra inteligencia, que nuestra voluntad, que nuestra memoria, que nuestros ojos, etc.

De manera que cuando Dios crea a las personas humanas no hace cualquier cosa, sino que crea un acto, uno para cada quien. Es lógico que sea así porque el amor no es indiferenciado, sino personal. De ahí también que cada persona es única, irrepetible, insustituible. En el lenguaje popular se dice “olvídate, pero no me confundas”, ya que como hemos señalado de alguna manera intuimos ese núcleo o ser personal único que somos.

Ese acto de ser personal sería la intimidad, pero ésta no es algo cerrado, sino pura apertura. No hay persona sola porque ese acto está radicalmente abierto respecto de las personas humanas y de las personas divinas. De estas últimas de manera especial ya que el Ser divino está sosteniendo el ser de cada quien, de manera que hay una correspondencia muy íntima, que sin embargo puede hacerse más o menos intensa.

En este sentido, San Agustín decía que Dios es más íntimo a nosotros que nosotros mismos. En el planteamiento creacionista ese acto de ser sí que no se acaba, entonces el anhelo de Aristóteles está cumplido. El acto de ser creado de cada quien no puede desaparecer porque está sostenido por Dios, quien lo ha creado por amor y como es bien sabido el amor cuando es verdadero no termina, sino que continúa (lo que no continúa nunca empezó de verdad), de manera que la creación continúa....

Pero como el acto creado personal tiene su origen en el amor, también su destino es el amar, el conocer personal que es libertad (un amar no libre es absurdo) y es como sostiene un filósofo actual: Leonardo Polo, es Co-existencia, y ésta en diversos planos: con las personas divinas, con las personas humanas y con el ser del universo. En suma sólo así se puede decir que la persona no es un qué, sino un quién, único, irrepetible, insustituible.

¿Qué ocurre entonces con la esencia humana? Lo primero es que depende enteramente del acto de ser, es decir sólo es activada o vivificada desde el acto de ser. En este sentido se dice que la esencia es potencia y el acto de ser es –valga la redundancia– un acto.

Pero como habíamos señalado antes, Tomás de Aquino formula su noción de esencia a partir del aporte aristotélico, que va en la línea de la materia y la forma, que



en el caso del ser humano corresponderían a la unidad cuerpo y alma espiritual. Como en el alma están engarzadas las facultades humanas, lo primero que conoce cada quien es que esas facultades están en función del crecimiento, del desarrollo de la naturaleza humana, de su perfeccionamiento.

De ahí que se considere al hábito de la *sindéresis* como un hábito innato, según Tomás de Aquino, es la ratio superior, una especie de luz que ilumina toda la dotación que tenemos y su exigencia de perfeccionamiento. Por ello se ha formulado la *sindéresis* con la exigencia: “¡Haz el bien!”; que está en el centro de la ley natural humana.

Dicho perfeccionamiento en lo que se refiere al plano de la voluntad radica en las virtudes éticas. Como se sabe, Tomás de Aquino rescata el aporte aristotélico de la Teoría de la virtud ética. Como vimos en su momento, según Aristóteles el hombre es poseedor en tres niveles, en el corpóreo o material, en el cognoscitivo y en el ético. Igualmente, para Tomás de Aquino el crecimiento irrestricto de la esencia humana se da a través de los hábitos perfectivos o virtudes.

5. La finalidad del ser humano

Así, el concepto de virtud marca el punto de enlace de la antropología griega con la cristiana. Es cumbre de la primera y cauce de la segunda. Ya que al ser humano como poseedor de bienes corpóreos, cognoscitivos y virtudes éticas se añade el ser humano como sujeto donante, de esta manera se completa el **tener** con el **dar**. **¿Qué puede haber más allá de la tendencia a poseer y de la posesión misma? La donación.**

Entonces la persona acude a su esencia para buscar los dones con los que poder amar, y para eso se precisan de las virtudes, entre las que destaca la prudencia que a su vez requiere el control racional de las pasiones humanas, que son propias del ser humano como aparece en su Tratado de las pasiones humanas.

Por tanto, la posesión de virtudes hace posible la donación y la libertad humana, por lo que va en la línea del **ser más**. Según Leonardo Polo, quien en su *Antropología trascendental* arranca de la distinción real tomista *esse-essentia*, y la lleva adelante,

sostiene que la persona añade y se añade: otorga operosamente²². Con ello completa la hiper formalización de las facultades (hábitos) con la hiper finalización: cada vez se pueden proponer fines más potentes.

En suma, como persona el hombre es una segunda criatura que añade y se añade al mundo. La capacidad posesiva del hombre es, en definitiva, sancionada, ratificada, y además fundada por una instancia estrictamente radical que es el ser personal.

A partir de ahí se puede preguntar: **¿Cuál es la tarea de mi vida?, ¿qué es mi vida como tarea? Entonces se puede responder: La tarea es una dilatación de la libertad desde la intimidad personal que va + allá de la relación medios-fines: es un DESTINAR y DESTINARSE.**

Bien entendido que el alma le viene a cada persona por medio del acto de ser del hombre, que está por encima del alma: “El alma tiene que ser subsistente, en cuanto su ser no depende del cuerpo, puesto que está por encima de la materia corporal y, sin embargo, admite al cuerpo en la compartición de su ser, para que así haya un ser del alma y del cuerpo, que es el ser del hombre” (*Quaestiones Disputatae. De spiritualibus creaturis*, q. un., a.2, ad 3). Si el alma es creada por Dios, al darle el ser a cada quien, entonces se puede deducir que si los padres sólo ponen su aporte biológico, el hijo es más hijo de Dios que de sus padres y la paternidad humana lo es por la participación de la divina.

En lo que se refiere al conocimiento humano Tomás de Aquino también seguirá el aporte aristotélico, y considera que si el ser humano posee cuerpo e inteligencia, puede conocer de manera sensible (igual que Aristóteles considera que existen sentidos externos e internos) e intelectual. El problema vendrá cuando haya que explicar cómo se pasa del uno al otro.

De ahí surge su teoría de la abstracción, mediante la cual el ser humano posee inmaterialmente la forma de los seres que conoce. El intelecto agente de Aristóteles que era un acto que era “separado” en cuanto que venía de “fuera” del alma y que era

²² POLO, Leonardo, *Tener y dar*, en www.leonardopolo.net



“uno” para todos; en Tomás de Aquino es propio del ser humano que se encarga de “desmaterializar” la imagen sensible de sus caracteres concretos, tan pegados a lo material. Entonces, no es que haya en el hombre dos entendimientos: uno pasivo y el otro activo, sino que el entendimiento humano actúa de dos modos diferentes. Uno es el modo activo y el otro el pasivo. Así es como el intelecto agente es activo “abstrae”, saca la esencia que la inteligencia conoce o recibe (pasivamente). La forma abstraída en cuanto que se hace presente a la inteligencia es llamada *especie impressa* y en cuanto es conocida por ella es llamada *especie expresa* o *verbum mentis*, que es la referencia (*intentio*) de lo conocido.

6. Las vías de la demostración de la existencia de Dios

Tomás de Aquino sostiene que las pruebas válidas tendrían que ser no *a priori* sino *a posteriori*, es decir que debe partir de la realidad externa, de la experiencia que tenemos de ella, es decir, de las cosas mismas, para ir ascendiendo de los efectos a las causas.

Las cuatro primeras vías tienen un denominador común:

- 1) Partir de la experiencia: movimiento, contingencia de las cosas
- 2) Aplicación del principio de causalidad: ¿cuál es la causa de ese movimiento, de la contingencia de las cosas?
- 3) Reducción al absurdo: No se puede proceder a una infinitud de causas, ya que una cadena infinita de causas es insostenible porque eso significaría que nunca se daría la causalidad.
- 4) Se requiere por tanto una causa primera, necesaria ... que es lo que llama Dios.

La quinta vía procede de manera diferente, parte del orden y gobierno de las cosas, dicho orden es racional, es mucha casualidad que se den las cosas de la manera como se dan en el universo. Se precisa entonces de una Inteligencia Suprema que es Autora de ese orden que es Personal. Así, el Dios al que se refiere Tomás de Aquino no es el dios impersonal de Aristóteles sino el Dios personalísimo del Cristianismo, Creador, Amoroso y Providente que da el ser a todo lo existente.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Tomás de Aquino prosigue la búsqueda de Aristóteles quien descubre el acto en un principio o *arjé* que era la forma, la cual iba unida a la materia. La forma era un principio de actividad ya que logra determinar a la materia (que era principio de indeterminación); pero ese encuentro con el acto se termina cuando Aristóteles se da cuenta que esa forma o principio de actividad, se le ha quedado “fija”, estática, al constituir a la sustancia.

Aristóteles trata de sacar la sustancia concreta al movimiento, y viendo que en las sustancias inertes ese movimiento o acto segundo depende de algo o alguien externo que la mueva, se da cuenta que en las sustancias vivientes, aquella forma despliega toda su actividad ya que aquella forma activa constituye el alma. Como los vivientes son vegetales, animales y humanos, se da cuenta de que en los seres vegetales y animales esa forma se termina al descomponerse el cuerpo, ya que depende de lo corpóreo; y así llega al alma humana con sus operaciones, especialmente la de pensar y ahí se queda fascinado porque descubre un acto especial que es el acto de pensar, especialmente la teoría, que nos pone en contacto con lo permanente.

Sin embargo, se da cuenta que no siempre contemplamos o pensamos en profundidad, cuando dormimos, o cuando simplemente sentimos, imaginamos, recordamos, no estamos pensando; por ello termina con una intuición: si hubiera un ser que no ejerciera el pensar intermitentemente sino siempre, ése sería dios. Santo Tomás le toma la palabra porque Aristóteles no era cristiano ya que vivió cuatro siglos antes de Cristo y su acto era “poco acto” o se detenía; por lo que propone el Acto de Ser Divino y los Actos de ser creados como los actos que completan la búsqueda de Aristóteles.

Será en la Época moderna y contemporánea donde se dará un olvido del ser, por haberse desvitalizado la inteligencia y el ser del universo y el ser personal ha quedado un tanto oscurecido, si bien la modernidad lo intuye a través de la noción de sujeto, que por estar desvinculado de su Origen es entendido como individuo. Asimismo, la modernidad pretende un dinamismo radical, porque evidentemente el ser humano es más que sustancia; pero ¿qué hay más dinámico que el acto de ser divino o el acto de ser creado entre los que está el ser personal?



ANEXO

¿COMO SE COMENTA UN TEXTO FILOSOFICO?

Consideramos importante que los alumnos vayan adquiriendo el hábito de leer y comentar un texto filosófico, porque a veces piensan que leer un texto filosófico es como leer el periódico. Los textos que se van a comentar son breves, claros y representativos del pensamiento de un autor. Los respectivos textos filosóficos se les irán señalando a medida que se vayan dando las clases.

a. Objetivos

El comentario de texto tiene una función de análisis crítico del pensamiento de un autor. Por esto, tal comentario tiene como finalidad:

1. Fijar el pensamiento del autor en torno a un determinado tema. De modo especial exigiremos que el autor sea coherente con sus argumentos, es decir que no incurra en contradicciones en su propio razonamiento y que no caiga en los errores que han detectado los autores que le precedieron y que él intenta superar.

2. Dar razón de los argumentos que propone.

Al realizar este análisis estaremos en condiciones de conocer el punto de partida del pensador y la actitud que toma respecto a los pensadores precedentes; punto de partida y actitud que determina en gran parte su propio modo de pensar.

b. Condición para hacer un comentario de texto:

Antes de hacer el comentario de texto es imprescindible tomar una idea previa del pensamiento del autor y de la época histórica en la que se sitúa su pensamiento. Nunca

debe hacerse un análisis crítico de un autor aislándolo de los pensadores que le precedieron y de sus contemporáneos.

c. Las distintas fases del comentario de texto

1. Lectura atenta del texto, de modo que comprendamos, al menos superficialmente, lo que el autor quiere decir. En esta fase deberemos tener en cuenta:

Que la intelección del texto exige una perfecta comprensión de todas y cada una de las palabras en su sentido filosófico exacto, y que, por tanto, conviene consultar el léxico filosófico, que facilite la comprensión de los términos filosóficos usados en el texto.

2. El análisis del texto debe incluir:

-Análisis de términos y conceptos filosóficos. Estos análisis conceptuales suelen determinar las líneas maestras del pensamiento de un autor, y son, asimismo, el medio de valorar la coherencia interna.

-Las líneas principales de su pensamiento, en los diferentes niveles, especialmente metafísico y antropológico. En esta fase examinamos los logros obtenidos por el autor.

3. Conclusión o valoración crítica del pensamiento de un autor. La finalidad de esta última fase es aplicar las reflexiones críticas que en cada uno de los temas han sido expuestas.

d. Tipos de preguntas que se pueden formular:

1. Pregunta situacional: ¿cuál es la situación del problema antes de la solución que intenta aportar el autor.



2. **Pregunta comprensiva:** ¿Cuál es el tema principal de este texto?, ¿cuál es su sentido?

3. **Pregunta histórico-crítica:** se establece una conexión entre dos pensadores. ¿Qué filósofos están influyendo en el autor? ¿Cómo influyen en los temas y en el modo de afrontarlos? ¿Le influyen de modo parcial o determinante?

4. **Pregunta crítica interna:** ¿Cómo se relaciona lo que este autor dice con su punto de partida? ¿Es coherente? ¿Alcanza a solucionar realmente los problemas que se plantea? ¿Qué problemas nuevos abre su planteamiento y la solución que propone?

5. **Pregunta hipotética:** ¿qué asunto no ha tenido en cuenta? ¿Cómo respondería a tal y tal cuestión de la vida diaria o posibles de plantearse?

6. **Pregunta conceptual:** se pregunta por el paralelismo existente entre una serie de términos que el autor usa entrelazados entre sí. ¿De qué manera interpreta tal y cual concepto?

7. **Pregunta valorativa o conclusiva:** ¿cuál es el aporte de este autor en el sistema y en la historia de la filosofía? ¿Repite lo que ya se ha dicho con anterioridad? ¿Abre un camino transitable respecto a la verdad o sus planteamientos cierran ese camino?