

1-2
BIBLIOTECA DE CIENCIAS FILOSOFICAS

37

OTILA BOONE

La idea de Valor como
principio de unificación
en la
Historia de la Filosofía

Para Obtener el Título de:

Licenciado en Filosofía

GOMEZ Y RODRIGUEZ — MEXICO, D. F.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**LA IDEA DE VALOR COMO
PRINCIPIO DE UNIFICACION EN
LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA .**

1937

A ANTONIO CASO,
símbolo de la
Idea Universitaria
en México



OF. CENTRAL

**ES PROPIEDAD
DE LA AUTORA**

PROLOGO

Es una idea generalmente difundida en el gran público que la historia de la cultura en general y la de la filosofía en particular, son cosas definitivamente constituidas. Mas diferente es la opinión de los especialistas de estas ramas del saber; ellos saben a punto cierto que las fuentes y documentos de donde se extraen los materiales de la construcción crecen sin cesar; que la autenticidad de estas fuentes y documentos es discutida de continuo, ya por las nuevas aportaciones de los historiógrafos, ya por las nuevas concordancias de los hechos. Pero la circunstancia más relevante que puede acreditar aquella opinión de los investigadores, radica en los nuevos giros que pueden darse a la interpretación de las propias fuentes y documentos. Esto tiene vigencia, sobre todo, en la historia de la filosofía. Ningún estudioso de esta ciencia, en efecto, ignora que no existe armonía de criterio acerca de las interpretaciones que se han dado de los pensadores de todos los tiempos. Los mismos manuscritos de la Antigüedad, de la Edad Media y hasta de la Época Moderna, dan lugar a exégesis claramente desiguales. Tal parece que no existe un

método apropiado para reconstruir los pensamientos geniales de los hombres que se han propuesto responder a las preguntas más profundas acerca del ser y valer del universo; tal parece, en suma, que no es posible ver con los ojos del presente el espíritu del pasado.

En la última veintena del siglo, a la verdad, ha tenido lugar un viraje de la historiología filosófica. Las viejas interpretaciones de los revolucionarios de la filosofía (hemos nombrado a Platón y a Aristóteles, a Descartes y a Leibnitz, a Kant y a Hegel), han tomado un nuevo sentido. Es indiscutido ya, por ejemplo, hablar de las dos interpretaciones (la crítica y la metafísica) de la filosofía de Platón; de ver en Descartes en contra de la exégesis tradicional un antecedente del criticismo; de reconocer en Leibnitz, en la idea de la continuidad un principio de la llamada "lógica del origen" de Marburgo, y en declarar a Kant el fundador más sistemático de la filosofía de la cultura.

Nadie pone en tela de duda, claro está, que todavía alternan entre los especialistas, las interpretaciones tradicionales y las críticas. Mas ésto es una ley ineludible de todo progreso en el saber.

Dentro de este nuevo viraje quiere tomar su sitio este opúsculo. Reconoce, ante todo, la metódica que sobre el particular ha fundado una de las corrientes filosóficas de nuestros tiempos: la escuela "teórico-valorativa" de Baden. De acuerdo con sus resultados más salientes se comparte la opinión de que la filosofía, como cualquier otra rama del saber, ha experimentado un progreso creciente; no importa que de vez en vez, con ingenuidad manifiesta, aparezcan epígonos como fácilmente pueden reconocerse en nuestros días a los re-

presentantes, ora de la metafísica de la personalidad, ora de aquella moral de concepción tradicional que, con cierto desconocimiento de su origen, se hace llamar "ética material de los valores".

Aquel progreso de la filosofía, en efecto, se hace patente cuando se analiza el desenvolvimiento de la historia de las ideas a través del concepto de valor. Pero esto supone admitir que la filosofía tiene su objeto privativo en esa idea; que, como alguna vez se ha dicho en México, la filosofía no puede ser sino filosofía de los valores.

México, a principios
del año de 1937.

OTILA BOONE

INTRODUCCION

(Discusión metodológica)

1.—TERMINOLOGIA

El vocablo "historia" denota, desde un punto de vista científico-filosófico, dos cosas fundamentalmente. En primer lugar, se designa con este término el acontecer (devenir) en general. Dentro de esta acepción se dice, que la historia se aplica ya al dominio de la naturaleza (historia natural) ya al dominio del espíritu (historia de la cultura humana: ciencia, arte, moralidad, religión, economía, lengua, etc.). Este último giro de su primera acepción fundamental se refiere a los hechos realizados por la humanidad en el decurso de los tiempos, alude a aquella unidad de fenómenos culturales que han realizado pueblos y sociedades.

En segundo lugar, la historia significa la descripción y explicación de estos hechos, es la histo-

mántica incorregible; humildemente se aplica a saber cómo se desenlazó la vida sobre la tierra, cómo se desvinculó el globo de su origen, cómo cada ser concreto salió de lo imperceptible en el curso del tiempo.

El heroico es el sabio. El santo es el filósofo. El historiador es el poeta. Uno simboliza la ambición que se anticipa a la realidad. Otro, la quietud mística en el ser inalterable. El último recoge con sus piadosas manos las obras de los siglos, y, con el polvo de las edades reconstruye civilizaciones, especies y orbes desaparecidos. El tiempo: invencible e indiferente, a todos da razón y a todos desengaña". (1)

En otro lugar vuelve a negar aquella opinión usando la forma silogística:

(Premisa mayor): "No hay ciencia de lo particular"; (premisa menor): la historia conoce de lo particular; (conclusión): luego, la historia no es ciencia". (2)

Sin dificultad alguna se advierte que la solución al problema de la cientificidad de la historia depende del concepto de ciencia que se haga valer. Si se admite de acuerdo con Aristóteles que una nota distintiva de la ciencia radica en la generalidad de sus resultados (leyes), no cabe duda

(1) ANTONIO CASO, "El concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los Valores, págs. 132 y 133.

(2) ANTONIO CASO, Op. citad. pág. 53.

que la historia carecería de carácter científico; pero si se admite que aquel concepto tradicional es demasiado estrecho y que sistemas de conocimientos que no persiguen la generalidad pueden, incluirse, holgadamente, en la noción de ciencia, entonces, habría que reconocer a la historia la nota de cientificidad. Tomemos partido, pues, en torno al problema de lo que sea una ciencia.

Lo que sea una ciencia es una cuestión que incumbe indudablemente a la lógica. Esto obliga a desplazar nuestro problema a una investigación previa, a saber, la estructura de la lógica. Pero a su vez la lógica es reconocida, y con razón, como una parte de la filosofía. Para evitar toda suerte de lagunas en nuestra reflexión tomemos como punto de arranque el lugar de la lógica en el marco general de la filosofía.

La filosofía, se afirma reiteradamente, estudia la cultura (filosofía de la cultura). Este último término alude a una pluralidad de formaciones llamadas territorios culturales: ciencia, religión, arte, moralidad, etc. Esta división orgánica de la cultura da lugar a las distintas partes fundamentales de la filosofía. Así se dice que la ética estudia el territorio de la cultura llamado moralidad, la estética el del arte, la lógica el de la ciencia. "El punto de partida firme de la filosofía es, por lo tanto, la formación cultural, el producto de la conciencia o, como se dice en una expresión latina: el *factum* de la cultura. De aquí

se eleva la reflexión filosófica a la búsqueda de estas formas comunes y generales de la cultura que se llaman: verdad, belleza, bondad, etc. La filosofía tiene por lo tanto que extraer sus verdades de los resultados de la cultura que en el transcurso de los tiempos se han originado, pues, como declara Pablo Natorp: "parte de los hechos patentes, históricamente determinables de la ciencia, de la moralidad, del arte, de la religión. La filosofía no puede respirar en el "espacio vacío" del pensamiento puro, en el que la sola inteligencia desearía elevarse en alas de las ideas y teme, según aquella expresión gráfica de Kant, las "altas torres" del arquitecto metafísico, en torno de las cuales "generalmente hace mucho viento". Busca, en cambio, el "fecundo Bathos" (tierra honda) de la experiencia, en el sentido amplio de la palabra, esto es, aspira a arraigarse en el total trabajo creador de la cultura: en el "deletreo de los fenómenos" teóricamente científico; en las formas prácticas de ordenaciones sociales y de una vida humana, digna dentro de ésta, también para los individuos, en la creación artística, educación estética de la vida; en las formas más íntimas de la vida religiosa". (1)

(1) PABLO NATORP, "Kant y la Escuela Filosófica de Marburgo" págs. 18 y 19. Traducido del Alemán y notas por J. V. Viqueira, 1915. Tomada de "Los Principios de la Ética Social" de F. Larroyo.

Si preguntamos ahora desde este punto de vista central de la elucidación en qué se distingue el territorio de la ciencia (objeto de la lógica) de otros territorios culturales, no se podría contestar sino lo siguiente: que la ciencia cultiva a diferencia del arte, de la moralidad y de la religión aquel valor que denominamos *verdad*. Nadie puede negar, en efecto, que la ciencia persigue como desideratum el conocimiento verdadero; que la verdad unifica este producto de la historia llamado ciencia.

Ahora bien, la ciencia no es algo estático y acabado, algo definitivamente constituido. La ciencia, como todo producto cultural, se encuentra en perenne cambio, deviene. En el transcurso de los tiempos los investigadores descubren nuevos métodos para inquirir verdades nuevas. Una prueba irrefutable la tenemos en ese moderno tipo de ciencias llamadas inductivas que comenzaron a desenvolverse en el renacimiento. Pero si la lógica tiene que investigar la estructura de la ciencia, y por lo tanto lo que sea la verdad, los métodos encaminados a obtenerla, la esencia de principio, de ley, etc.; la lógica, decimos, nunca podrá considerarse definitivamente constituida; siempre tendrá ante sí, posibilidades de progresar al compás de la evolución evidente de aquel territorio de la cultura que es objeto de su estudio. Parodiando una frase de *Messer* podríamos decir que la *lógica es una reflexión sobre la ciencia; pero lo primero es*

aquí la acción (la ciencia), sólo después surge la reflexión sobre esta acción.

En particular se puede afirmar lo mismo del concepto de ciencia. Así como todas las nociones de la investigación particular (piénsese en los conceptos de electricidad o de sociología o de derecho, hace una veintena de años y contrástese su significación actualmente), la noción de ciencia se profundiza por las nuevas investigaciones.

La posición aquí adoptada para caracterizar la ciencia podría llamarse crítica ya que parte del hecho de la cultura para elevarse a sus condiciones. Una de sus condiciones (la esencial por excelencia), es la verdad. Sobre esta pauta reflexiva es preciso reconocer que no todas las ciencias se encuentran en el mismo estado de evolución y hablar, si se quiere, de ciencias más o menos imperfectas. Mas, un principio fundamental se ha ganado, a saber, que aquella formación cultural que aspire en el más profundo de los sentidos a la verdad es la ciencia.

La historia como un organismo de pensamientos elaborados sobre el pasado, sin disputa aspira a la verdad. La verdad, en otras palabras, constituye su *DESIDERATUM*. Nadie va a negar que hay exposiciones históricas bellas (poéticas) y que las hay feas, inelegantes, pero el valor histórico desde un punto de vista fundado, lo tendrá aquella que al describir y explicar los hechos

del pasado se ciña a la verdad; no el que caiga en la fantasía más o menos genial.

Las verdades, enseña la lógica de todos los tiempos, tienen sentido sólo en los contenidos de pensamiento llamados juicios. Pero los juicios pueden ser, atendiendo a su cantidad, universales, particulares e individuales. Desde este punto de vista se concibe el derecho de hablar dentro de la ciencia de verdades particulares.

Hablando con rigor lógico nadie podrá negar que muchas ciencias, definitivamente constituidas, formulan juicios particulares o individuales. Alguien podría por semejante circunstancia, quitarles el carácter de científicidad.

La historia ciertamente no sigue el método de las ciencias naturales; no generaliza; pero esto no puede ser una objeción en contra de su carácter de científicidad. Al lado de la generalización como método científico, la cultura ha creado otro método que puede conducir a verdades igualmente probadas: la individualización. La diversidad de métodos para descubrir la verdad; para excluir del territorio cultural llamado ciencia ciertas formaciones indubitables; la variedad de métodos más bien debe enriquecer la noción de ciencia. "Y quien se halla esforzado en contrastar sus teorías con la observación de la investigación científica real, no podrá, a nuestro parecer, dejar de percibir ante todo, el hecho de que existe otro proceder científico distinto formalmente del de la ciencia natural (ge-

neralizadora). ¿No encaja bien ese hecho con la lógica tradicional? Pues tanto peor para esta lógica" (1).

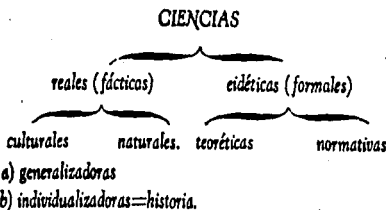
4. FIN COGNOSCITIVO Y METODO DE LA HISTORIA. (SUS DIFERENCIAS CONSTRUCTIVAS CON LAS CIENCIAS NATURALES).

Del análisis del factum de la ciencia se descubre fácilmente que toda ciencia para merecer ese nombre tiene un fin cognoscitivo y un método pertinente. Precisemos estas exigencias en relación con la historia (2).

En los últimos tiempos se han clasificado a las ciencias en dos grandes grupos: las que investigan condiciones meramente ideales (matemática, lógica, ciencias normativas, etc.), y las que tienen por objeto hechos reales. Estas se subdividen en naturales y culturales. A su vez en cada uno de estos últimos grupos, se puede proceder o generalizando o individualizando.

- (1) E. RICKERT, "Ciencia natural y ciencia cultural".
- (2) La filosofía de moda de nuestros tiempos no toma en cuenta, a menudo, estas condiciones lógicas. Con un llamado a la intuición inmediata se pretende solucionar el problema. Huelga decir que en tal carencia de puntos de vista para la discusión, radica el origen del error en este debate.

Hagamos la versión de estas ideas en el siguiente esquema:



Para situar la historia como ciencia, conviene diferenciar la consideración cultural de la consideración natural.

El investigador puede colocarse desde un doble punto de vista ante la realidad: o bien intenta establecer la relación de los hechos con los valores universalmente reconocidos (belleza, verdad, utilidad, etc.); o haciendo abstracción de esta referencia a valores trata de comprender la realidad simple y puramente. La primera consideración recibe el nombre de cultural; la segunda de natural. La cultura, a la verdad, puede definirse como todo lo que encarna un valor pues es el producto del espíritu que pretende realizar valores. La naturaleza en cambio, es aquella que se encuentra carente de cultivo de valores.

Ahora bien, naturaleza y cultura pueden ser investigadas en lo común que los fenómenos ostentan o en lo diferente. La ciencia, en otras pala-

bras, procede generalizando o individualizando. Lo primero significa captar en el menor número de conceptos ordenados, en un sistema, el mundo de los hechos. Así proceden la física y la química, la biología y la astronomía, etc.

El método individualizador, en cambio, pretende captar lo singular. La historia es ciencia cultural individualizadora, puntualmente, porque se esfuerza en captar lo cualitativamente diferente y lo singularmente diverso. En otras palabras: la actitud generalizadora reduce lo semejante en identidad; la individualizadora se esfuerza por descubrir lo diferente como diferente.

Pero esto no quiere decir que la historia se disuelva en mero análisis de la realidad. La síntesis también es un momento de su construcción. Ningún historiador podría referir absolutamente todo lo singular que ha acontecido; y es que el objeto concreto de la historia radica en explicar las sociedades y pueblos del pasado en su singularidad. Para explicar las sociedades históricas, dice H. Berr con sobrada razón, pueden escogerse, los individuos y los acontecimientos: unos son insignificantes mientras otros tienen una importancia considerable. La inteligencia no podría dominar y sistematizar el pasado más que con la condición de efectuar eliminaciones, como el azar las ha practicado, de modo excesivo, en las épocas remotas. Es preciso que vuelva a caer en olvido

una parte de lo que se ha sacado del mismo" (1).

"Dejando que se pierdan estas contingencias despreciables se ve aparecer mejor el papel de la Lógica, en la existencia de las sociedades. El factor lógico es explicativo, en el sentido más profundo de la palabra. Es el que da a la evolución, su continuidad real, su ley interior con relación al mismo, precisamente, en la medida en que le sirven o le contrarían, es con el que las contingencias adquieren su valor fundamental; éstas últimas traen consigo otras contingencias, solamente aquel produce LO NUEVO, solo él es creador. Y el principio del que procede toda lógica, el verdadero motor de la historia, lo mismo que de la vida, no se puede hallar, según parece más que en la tendencia al ser, a conservar y amplificar la existencia (factor económico). La vida no es algo pasivo, y por decirlo así, vacío; es tendencia y memoria a la vez. Cuando tiene éxito, CONSERVA los medios que han contribuido a su éxito. La lógica, en el buen uso del espíritu, en el sentido estricto de la palabra, en sentido amplio, es la actividad concorde con las tendencias fundamentales del ser, que emplea medios apropiados. Emanada, pues, de lo más profundo de la vida, la actividad lógica conduce al mutuo auxilio lo mismo que a la lucha, se manifiesta más en el espíritu social que en

(1) "La evolución de la Humanidad", Síntesis colectiva. Página XIII. Traducción española.

el egoísmo; crea, en definitiva, la sociedad misma" (1).

RESUMEN:

1. No existe un contraste entre la ciencia en general y la historia; la historia es una ciencia.
2. La historia se diferencia en su construcción por una parte de las ciencias naturales, y, por otra, de las ciencias generalizadoras.
3. La historia tiene como objeto propio las sociedades del pasado que descubre y explica; la ciencia natural, la realidad carente de valor.
4. La historia llega a conceptos particulares; la ciencia natural, a conceptos de lo general.
5. La historia no puede ser sino historia de la cultura.

5. FIN COGNOSCITIVO Y METODO DE LA FILOSOFIA (LA FILOSOFIA COMO CIENCIA RIGUROSA)

Para ganar el concepto exacto de historia de la filosofía, es preciso delimitar aun la esfera propia de la investigación filosófica.

La filosofía, se dice, es la ciencia fundamental. Esta definición clásica en su sentido propio

(1) HENRI BERR, op. citado, página 34.

no es defendida por muchas gentes. Con un desconocimiento histórico de la cuestión se ha llegado a decir que la filosofía contrasta con la ciencia, sobre todo, con la ciencia particular. Es indudable que la filosofía se distingue de la ciencia particular; pero no porque no sea ciencia sino por su fin cognoscitivo y su método.

Conviene hacer notar esto último ya que no pocas veces bajo la misma denominación se encubren los pensamientos más adversos. Esto vale sobre todo en la noción de ciencia.

Ya hemos dicho renglones antes que la filosofía tiene su objeto de estudio en la cultura; en algo de quien nadie puede dudar sin peligro de caer en una contradicción evidente. Pero la meditación que lleva a efecto la filosofía sobre la cultura, es por completo diferente de la que realiza el historiador o en general el especialista de las ciencias sociales. La filosofía como una teoría de la cultura no se propone repetir tal vez en forma enciclopédica los resultados de las ciencias culturales (historia, etnografía, económica, etc.); su mirada inquisidora la dirige a otro aspecto de la cultura, o para decirlo con más rigor, el punto de vista desde el cual considera la cultura es *tout à fait* diferente del de las ciencias particulares. Ciertamente que la cultura se puede estudiar desde múltiples aspectos de los cuales destacaremos desde luego dos: el sociológico y el histórico.

Existe una consideración sociológica de la cul-

tura. Bajo este nombre hacemos caber toda investigación real acerca de lo que se ha llamado el mundo de los hechos sociales. Este mundo es estudiado por muchas ciencias particulares. Cada una de ellas se ha dicho—sin cierta precisión—que encuentra su fin cognoscitivo en una clase de hechos. La económica en los fenómenos económicos; la pedagogía, en los hechos educativos; la etnografía en los etnográficos, etc. Estas disciplinas tratan de descubrir fundamentalmente las causas que se realizan en la especie de hechos que exploran. La económica, por ejemplo, indaga cómo influyen los recursos naturales de un país en la producción de la riqueza, qué causas determinan el alza y baja de las monedas, por qué ha de considerarse como efecto del crédito y la moneda un aumento creciente de la circulación de los satisfactores, etc. Como también en la ciencia de la educación. Sólo que aquí se aspira a determinar la conexión causal entre las agencias pedagógicas (escuela, teatro, hogar) y el tipo humano formado según esas agencias, en qué medida determina la biblioteca y la prensa el sentido de la vida moral del educando, etc. Todas estas ciencias, en consecuencia, podrían designarse causales a la vez que sistemáticas. Dentro de sus posibilidades tratan de llegar a principios de carácter general.

Esta última circunstancia, puntualmente, la distingue de las ciencias histórico-genéticas según hemos demostrado ya. La historia también inda-

ga causas (¡quien puede dudarlo!); pero no aspira a generalizaciones. ¿Qué antecedentes han producido el maquinismo contemporáneo? ¿Qué hechos determinaron el descubrimiento de América? ¿Qué causas produjeron el renacimiento italiano? etc.: he aquí cuestiones que caen dentro del campo de la historia. Pero es indudable que dentro de estos problemas y sus soluciones se encuentra el investigador en la esfera causal. La historia es también ciencia causal.

La cultura puede estudiarse pues. causalmente generalizando e individualizando. La primera es la consideración sociológica de la cultura. La segunda; la histórica. Pero al lado de ambos puntos de vista la cultura puede ser susceptible de otra investigación. Se puede indagar no la serie de causas reales que se efectúan en ella sino algo que todas estas ciencias necesitan suponer para investigar. Pensemos nuevamente en las distintas partes o territorios de la cultura (arte, política, derecho, religión, ciencia, etc.) Notaremos desde luego, que existe algo que los distingue. La vida del derecho es diferente de la vida económica y de la religiosa, etc., no obstante las relaciones íntimas con ellos. ¿Qué es esta esencia, esta *quidditas* que diferencia a los territorios culturales? Cabe decir, desde luego, que es algo general ya que los supone cada uno de los hechos de cada territorio cultural. Así, todas las manifestaciones artísticas tienen algo de común como todos sus fenómenos

jurídicos, todas sus instituciones e c o n ó m i c a s.

Pues bien, estos caracteres supremos de la cultura, se llaman valores porque son algo digno que el hombre cultiva. Todo arte, en efecto, aspira a lo bello, toda institución económica a lo útil, todo derecho a lo justo. Es fácil demostrar que ninguna ciencia en particular acomete el estudio de estos valores. Como disciplinas especiales estudian relaciones causales de hechos culturales (1).

Reciben en su seno los hechos sin inquirir el por qué de su valor, no son ciencias que indaguen los valores de la cultura, no son ciencias axiológicas, son ciencias fácticas (de hechos).

Sólo la filosofía estudia este aspecto de la cultura, a saber, sus valores supremos. La filosofía constituye una consideración de la cultura distinta a la sociológica y a la histórica. Pero esta consideración es más fundamental en el sentido de que es más general.

La distinción precedente acerca del fin cognoscitivo entre filosofía, sociología e historia de la cultura ha supuesto ya también una diferencia metódica. Fin cognoscitivo y método son conceptos correlativos, insolubles. El estudio de las condicig-

(1) Creemos que de este modo se precisa con acopio de exactitud la idea de filosofía. Aquellas definiciones que declaran que "la filosofía es una visión panorámica sobre las demás ciencias", o que es el "estudio de las causas más profundas", etc., son vagas y equívocas.

nes supremas de la cultura no puede lograrse sino por un método privativo a saber; la reflexión trascendental.

Así, mientras la historia aplica el método individualizador y la consideración sociológica de la cultura el método inductivo que le permite lograr generalizaciones, la filosofía aplica un método propio.

¿Qué es la reflexión trascendental?

La reflexión trascendental tiene un punto de llegada: los valores de la cultura. El método para alcanzarlos se escinde en tres fases: (1)

1. Selección de la formación cultural concreta (factum) cuyos valores se tratan de determinar.

2. Formulación de la hipótesis, esto es, la descripción del supuesto investigado entre aquel factor. En esta fase aparece igual carácter del método de la crítica que lo distingue de la reflexión fenomenológica. En verdad la fenomenología rechaza este proceder hipotético ineludible para descubrir los valores y sus leyes.

3. Verificación de la hipótesis bosquejada en la segunda fase en todo posible hecho de cultura.

He aquí un ejemplo en torno al concepto de un valor: la verdad es la concordancia inmanente de los fenómenos (2a. fase) ante un fac-

(1) Véase sobre el particular: F. Larroyo, *La filosofía de los valores*: página 91 y siguientes.

tum scientiae previamente elegido (1a. fase), para verificarse ulteriormente en toda ciencia posible (3a. fase).

El rigor del método de la crítica no desmerece frente a otros métodos científicos (inducción deducción); su constante referencia a las formaciones culturales (ya para elaborar la hipótesis, ya para verificarla) garantiza su valor cognoscitivo.

6.—LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO UNA RAMA DE LA HISTORIA DE LA CULTURA.

La filosofía aplica el método de la crítica, la historia de la filosofía emplea como una rama de la historia general el método individualizador. Cierta, que la historia de la filosofía tiene por objeto describir los sistemas filosóficos que se han desarrollado en el transcurso de los tiempos. Esta tarea se limita a una mera narración o versión ordenada de los pensamientos que se han dado a conocer en cada una de las culturas. Alguna vez equivocadamente se ha declarado que la historia de la filosofía tiene que justipreciar las ideas sobre filosofía que desde la antigüedad hasta el presente han surgido. Tal vez se pretende encontrar por este medio si esta ciencia ha progresado (1). Pero es patente que

(1) Consúltese P. Natorp, *El ABC de la filosofía crítica*, página 30, nota núm. 1.

discutir la idea de progreso no es objeto de la historia sino de la filosofía de la historia averiguar, por lo tanto, en qué medida los filósofos de todos los tiempos se han acercado a la verdad para demostrar, en última instancia, si ha existido progreso en esta esfera del saber, es una investigación que concierne a la filosofía de la historia de la filosofía.

La historia de la filosofía si se quiere, no aspira a aquellas pretensiones; se limita a dar noticia de lo que ha sido la ciencia de Platón y Aristóteles, de Descartes y Kant.

7.—SINOPSIS DE LO QUE SIGUE

Si la filosofía no puede ser sino filosofía de valores la historia de la filosofía no podrá ser sino una descripción de lo que han pensado los más grandes filósofos acerca del valor, sus especies y sus leyes. El presente trabajo se propone dar una prueba de conjunto de esta afirmación (1). Se tratará de demostrar que allí mismo donde los pensadores parecen ocuparse de objetos ajenos al valor, han discutido temas axiológicos. Sobre todo,

(1) Los primeros intentos ya sistemáticos de concebir la historia de la filosofía en este sentido, se deben a Kimo Fischer. Más tarde el pensamiento se ha llevado a su plena realización en los historiadores de la escuela filosófica de Baden.

se pretende patentizar que bajo el nombre de metafísica como una supuesta ciencia fundamental se han encubierto los temas más delicados del valor y sentido de la vida (1).

SECCION PRIMERA

La Filosofía de la antigüedad

I.—LA FILOSOFIA PRACTICA

Al primer período de la filosofía griega (1) pertenecen: 1. Los más antiguos filósofos jónicos de la naturaleza. Entre ellos hay que contar como fases culminantes la escuela de Mileto y los pensamientos de Heráclito; 2, la corriente pitagórica cuyos orígenes aunque no su existencia posterior son inciertos; 3, la escuela de Elea y, 4, los más jóvenes filósofos de la naturaleza que comienzan con Empédocles y acaban con los atomistas.

(1) La división de las épocas históricas que seguimos en general en este trabajo, pertenecen originariamente a las adoptadas en la historia de la filosofía de Federico Ueberweg, cuya primera parte ha sido reformada y editada por el Prof. de la Universidad de Halle, Carlos Praechter.

(1) Esta afirmación lleva a renacer el sistema tradicional de los problemas filosóficos. Los problemas filosóficos para nosotros no son sino temas relativos a valores.

A la cabeza de la filosofía griega se encuentran los tres jónicos: Thales, Anaximandro y Anaxímenes. Su especulación se dirige a descubrir el origen de la naturaleza circundante. Se ha dicho que son filósofos de la naturaleza, porque su esfuerzo se encamina a desentrañar el último fundamento de lo existente. Incluso el principio de Anaximandro de que lo ilimitado e infinito es algo material, la raíz de los cuatro elementos clásicos (1). Thales y Anaxímenes se conforman con las materias visibles y limitadas; Thales con el agua, Anaxímenes con el aire.

La explicación del universo que hace la corriente pitagórica supera a la de los jónicos. Pitágoras y sus discípulos eligen un pensamiento numérico para explicar la esencia de las cosas. Para ellos es el número la copia de las cosas.

El principio supremo de la filosofía eleática que fue fundada por Jenófanes y Parménides dice: únicamente el ser existe, el cambio es tan sólo una expresión equivocada a nuestros sentidos. Todo es uno y lo uno es todo, el eterno ser. Esta concepción del ser excluye todo acontecer en general. Sin embargo, no puede Parménides pasar por alto el mundo de las apariencias, la multitud de las representaciones del no ser. La conciliación de las oposiciones de ser y no ser en que Parménides y sus discípulos permanecieron, intenta resolverla

(1) Agua, fuego, aire y tierra.

Heráclito. Este último filósofo griego afirma la unidad de ser y no ser; ser y no ser aparecen en unidad indisoluble en el devenir. Su manera de pensar se originó de la intuición del eterno cambio de las cosas. Estas existen y no existen, ya que el tiempo por pequeño que se considere conduce a una variación persistente. Por lo tanto, tan sólo hay un devenir en el que se unifican lo que es y lo que no es.

La teoría heraclitana acabó por admitir como principio supremo el eterno devenir. En relación con estas ideas, se tiene la teoría de los atomistas.

Por vez primera en la historia del pensamiento se distingue con gran claridad entre fuerza y materia. Los átomos son aquellas partes indivisibles de materia cualitativamente indeterminadas pero cuantitativamente fijas. La fuerza que une o separa los átomos es una ciega necesidad. Con esta idea se había ya logrado un concepto aproximado de naturaleza.

Empédocles que en determinado sentido puede ser llamado precursor de los atomistas, admite como materia originaria los cuatro elementos clásicos de los jónicos y como fuerza que enlaza y desenlaza lo existente: el amor y el odio. De este modo es muy posible que los atomistas abandonando la representación poética de la energía, hayan ascendido a una explicación más efectiva del mundo de los hechos.

Anaxágoras vuelve a invertir el sentido na-

turalista de Demócrito. Para él la fuerza no es algo ciego, sino por esencia lleva consigo cierta finalidad. La razón como principio del universo es algo dotado de sentido; persigue un fin que si bien no es reconocido por todos los hombres, esto se debe a su ignorancia.

Sin negar de ningún modo la extraordinaria importancia que posee la especulación preéctica para el desarrollo de la historia del pensamiento filosófico, es inconcuso que sus problemas y resultados son, una mezcla de física, cosmología y moral. Esto se explica fácilmente. El progreso del saber obedece al célebre principio de la generalidad, especificación y continuidad.

No podía ser de otro modo. La primera reflexión para explicar el mundo de los hechos (objeto preferente de los filósofos de esta época), no podía partir sino de una pregunta un tanto general; y llegar a una respuesta un tanto indiferenciada; empero, la evolución desde Tales a Anaxágoras se caracteriza por una creciente especificación de los problemas y, correlativamente, de las soluciones.

Dentro de esta evolución es fácil percibir un pensamiento común que día a día se destacaba con más vigor: la búsqueda de un criterio de verdad para justipreciar las explicaciones concretas logradas. Esto se ve con más claridad en la teoría del lógos de Heráclito, donde no sólo se descubre un principio para distinguir lo exacto de lo aproxima-

do, sino también un ideal último de vida, un principio ético, a saber: la sumisión al lógos universal, a la eterna razón.

La filosofía pues, había de culminar en problemas axiológicos que, como veremos a continuación, se esclarecen en el segundo período de la filosofía griega: la filosofía ática.

2. LA FILOSOFÍA ATICA

El segundo período de la filosofía griega comprende: 1, los sofistas; 2, Sócrates; 3, los socráticos conservadores y unilaterales; 4, Platón y Aristóteles y 5, sus continuadores más antiguos.

El principio espiritual (nous), fundado por Anaxágoras, aparece en la segunda época de la filosofía griega en el centro de la investigación. En efecto, los sofistas en tanto discutieron cosas de filosofía, renuevan la especulación haciendo objeto de estudio no el mundo externo (cosmología) sino el sujeto humano.

El sentimiento de poder de los atenienses a causa de los éxitos políticos, provoca una reacción individualista. El valor de todo lo tradicional se pone en duda. La viva discusión sobre temas de moral y política que ahora se inicia, acaba con multitud de creencias indemostradas.

La teoría de los sofistas es la expresión más clara de esta especie de época de las luces; otorga al sujeto cognoscente, el exclusivo derecho para

opinar sobre la vida de estado y familia. El hombre, esto es, la persona individual es la medida de todas las cosas.

Los principales sofistas son: Protágoras, el individualista, Gorgias el retórico y nihilista, Hipias el erudito y Pródico el moralista y gramático.

Protágoras de Abdera, actuó como maestro de retórica en muchas ciudades griegas, especialmente en Atenas y acuñó la fórmula extrema del relativismo, partiendo de una interpretación de la teoría de Heráclito: el hombre es la medida de todas las cosas. Así como aparecen las cosas a cada quien, así son. Existe solamente una verdad relativa. En investigaciones de moral no logró el mismo éxito. La existencia de los Dioses para él es incierta. Gorgias de Leontini fue célebre, ante todo, como orador. En la filosofía se conoce de él su tesis escéptico-nihilista, que formuló en tres principios: no existe nada, y si algo existiera no se podría conocer; pero si algo se pudiera conocer, no podría transmitirse.

La doctrina de Sócrates que se conoce tan sólo por los escritos de sus discípulos, participa del objeto de conocimiento de los sofistas, pero se distingue de ellos por sus resultados. En efecto, la filosofía socrática no conduce ni al relativismo, ni al escepticismo; su método tiene la pretensión de llegar a verdades universalmente válidas.

El examen de casos concretos de un objeto (de conocimiento) es el medio para descubrir su

esencia: la investigación de hechos singulares de lo justo o injusto da la esencia de lo justo y de lo injusto en general. Ahora bien, del conocimiento esencial de algo, se derivan determinados principios también universales, que apartan toda duda: quien conoce la esencia del concepto "pedagogo" puede derivar de ahí los deberes sociales que le corresponden. La virtud se origina pues, del saber y de la penetración moral. Quien conoce lo bueno no puede obrar de otro modo (intelectualismo ético). Puesto que la virtud reposa en el saber, puede enseñarse.

Pero el aspecto esencial del método se expresa en la mayéutica, esto es, el aspecto dialéctico que empleaba para alcanzar sus principios. La ignorancia consciente de que algo no es, supone ciertas condiciones que no se han llenado en el conocimiento.

Se llaman socráticos los discípulos de Sócrates que participan de ideas especialmente morales del maestro. Tres son los grupos principales: los cínicos, los cirenaicos y los megáricos.

Los cínicos ven en la virtud el fin final del hombre; según ellos, tan sólo existe una verdadera virtud: el saber, que, por lo tanto, es susceptible de enseñarse. Como el verdadero saber conduce al recto obrar, el ideal de vida es la carencia de necesidades.

Los cirenaicos consideran como fin último el placer. El fundador de esta escuela es Aristipo;

la esencia de su teoría estriba en la pregunta: ¿en qué radica la dicha del hombre? La respuesta es: el placer. Lo que proporciona placer es bueno, lo que trae consigo lo contrario es malo; todo lo demás carece de significación. Los cirenaicos posteriores llegaron a la conclusión de que el sabio está justificado de aprovechar las cosas como le plazcan, con el fin de sacar de ellas el mayor placer.

Los megáricos parten del pensamiento eleático de que solamente lo pensado existe, y que esto es la idea de lo bueno. Así llegan a la célebre frase: lo bueno es el ser puro, lo malo es lo inexistente.

De esta reflexión se desprende que solamente hay una virtud aunque los hombres hablen de una multitud de ellas.

La parcialidad de los socráticos señalados, es superada por Platón. Tan sólo él ha entendido al Sócrates integral y construye el sistema más grande de la antigüedad, sin discusión, sobre base socrática.

Platón, nacido en el año 429 A. C. en Atenas conoció a Sócrates a la edad de 20 años y según las fuentes más fidedignas permaneció como su discípulo hasta la muerte de aquel. Después viajó mucho; fue a Megara, a Egipto, a Sicilia, etc. De su retorno a Atenas inició en la academia la actividad filosófica más importante de la antigüedad. Platón murió en el año 347 a la edad

de 81 años. Las obras de Platón han sido concebidas en forma de diálogos. Tan sólo uno, la Apología, el discurso de defensa de Sócrates ante el jurado ateniense constituye una excepción. Bellos a carta cabal dan una fiel imagen de un espíritu poético.

Los diálogos platónicos contienen todo lo que Platón ha escrito. La clasificación más natural de ellos es la siguiente: a) los escritos en la juventud aún concebidos con pleno espíritu socrático; b) las obras encaminadas a refutar la sofística; estos muestran los puntos de partida de la filosofía platónica propiamente autónoma; c) los diálogos de la vejez.

Los diálogos platónicos no ofrecen un cuadro de un sistema cerrado, sino la estructura de un desarrollo continuo de su filosofar. Por lo tanto es extraño a ellos la división en lógica, ética, física, etc. Sin embargo, es posible escindir el conjunto de la filosofía platónica en tres partes: lógica o dialéctica, física y ética.

La interpretación de la filosofía platónica ha variado notoriamente en los últimos años. Las obras maestras de Teodoro Gomperz y Wilamowitz que señalaron una nueva exégesis de aquel sistema han tenido que remozarse significativamente con los nuevos puntos de vista que se hacen valer al respecto. Y no se crea, que este progreso es decantado por razones de mera especulación; la nueva

caracterización de los diálogos es asociada ante todo, a razones de orden filológico.

Con esto, una vez más, se viene a confirmar la idea muy exacta de que el platonismo es una de las pocas filosofías que por su fecundidad parece inagotable, y por la penetración de su pensamiento una tarea infinita. Por otra parte, no se piense, que existe un desconcierto en la manera de entender el pensamiento de Platón en los centros profesionales. Más bien debe hablarse de una progresiva fijación de su problemática. Así, la vieja interpretación metafísica de las Ideas ha sido substituída por una explicación crítica: la creencia todavía muy extendida de que las Ideas son "cosas en sí" que radican en un TOPOS URANIOS se desplaza en beneficio de la tesis de que ellas (las Ideas), no son otra cosa sino leyes puras del pensamiento. Lo mismo, y en íntima conexión con esto hay que hablar de sus conceptos de filosofía práctica: Ética, Filosofía del Derecho, etc.

Esto se comprueba al entender el método dialéctico de Platón que brevemente puede describirse así.

De un problema inicial extraído siempre de los acontecimientos más triviales de la vida se pasa a otro cuya estructura parece negar las condiciones del primero. Ha sido usual interpretar este tránsito sirviéndose de la socorrida ironía socrática, de una especie de orgullo intelectual de que se ha hecho víctima a Sócrates, en gracia del cual, el pro-

tagonista de la literatura platónica jugaba con los conceptos para derrotar teatralmente al enemigo.

Esta exégesis más que filosófico-literaria, decimos, se repite con gran aplauso de muchos aficionados a la Historia de la Filosofía, muy a pesar de que como dijo Paul Natorp -hace más de treinta años- a más de ser gratuita rompe la espina dorsal de cada uno de los diálogos.

En rigor, esta interpretación ingénuo se aniquila así misma, si se advierte que a la segunda cuestión sigue una tercera y así indefinidamente todas ellas en estrecho contacto, en progresiva sucesión, en una perenne superación; y eso es, sin disputa alguna, lo que significan en su esencia los términos griegos dialéctica y diálogo o la expresión discurso.

Se puede ver que la investigación dialéctica de Platón aspira a fundar un saber general de las cosas. "El medio para ello es la fijación de conceptos universales y su relación recíproca. Pues los diálogos platónicos no confían las verdades ciegamente a la intuición poético-vidente que de sólito se le presentaba, sino que, por mucho que la fuerza poética haya colaborado en la primera concepción de sus pensamientos capitales (y tal fuerza no es nunca ajena a ninguna investigación científica genial), no dejó de comprender que la argumentación lógica subsiguiente era la única prueba decisiva de la justeza de semejantes concepciones. Por lo demás, aun cuando fuera de otro modo, sería necesario pre-

cisar con exactitud cuál es el contenido estrictamente científico que lleva en sí la doctrina de Platón. Si la historia de la filosofía tiene por objeto manifestar la evolución de una ciencia, habrá de conceder siempre a esta determinación la máxima importancia, dejando lo demás a las siguientes investigaciones sobre la cultura en general, la literatura y la religión 1).

La contraprueba de semejante aserción se desprende del análisis directo de la idea.

En los diálogos más antiguos de Platón designa la idea (ideas, eidos) tan sólo el carácter común de los objetos particulares subsumidos en un concepto. La palabra es de este modo la expresión figurada para el contenido conceptual. De esta significación puramente lógica se ha desenvuelto una ontológico-metafísica mostrable ya según la interpretación tradicional del diálogo, "el Banquete". El concepto, en efecto, se hipostasía, es decir, se eleva a la categoría de substancia en el sentido realista; llega a ser una esencia absoluta a la que deben los objetos particulares que caen bajo ella su determinación conceptual. Este concepto elevado a la categoría de ser absoluto es ahora la Idea. En lugar de la unidad conceptual bajo la que se subsume lo múltiple aparece lo objetivo real. En plena medida vale esta realidad de la Idea ya en la

(1) P. Natorp, Platón en los grandes pensadores. Revista de Occidente, Madrid.

política, sobre todo en la suprema Idea la Idea de lo bueno. Pues esta Idea sobre todas representa la fuente de la realidad. Más tarde, en el Sofista, donde la Idea es divinizada ha tratado Platón detalladamente de exponer esta realidad en relación a todas las ideas.

Con esto se toca la interpretación de los últimos investigadores que descubren en la Idea platónica el territorio propio del valor. Si a esto se agrega la base crítica del platonismo podemos admitir una interpretación axiológica del sistema que a continuación queda desenvuelta.

El reino de los objetos ideales (ideas, valores), que está a la base del sistema platónico debió vencer la sofística. La situación histórica de Sócrates es extraordinariamente instructiva en la evolución de la teoría del valor. El relativismo de Protágoras, el nihilismo de Gorgias y el pesimismo de Pródico que en más o menos medida conducían a una fórmula escéptica para interpretar el valor de la vida y de la existencia, es superada por Sócrates con su método epagógico (inductivo) de la conceptualización, preferentemente, en torno a las ideas éticas fundamentales. Con este método, en efecto, se retorna a lo objetivo, y la confusión axiológica de lo subjetivo quedaba abolida en gracia a la filosofía del concepto. De este modo, el conocimiento de la verdad acabó por robustecerse, en especial, cuando se refería a los valores éticos. Puntualmente por su método conceptual (del opízes-

thai káthólou) se ha dicho por muchos historiadores que el elemento racional domina la filosofía socrática. Esto también favoreció que en su teoría del valor dominara el momento utilitarista si bien en un sentido radicalmente diverso al moderno 1).

La objetividad de los valores éticos que Sócrates había fundado se extiende en Platón por medio de sus conceptos de *noésis* y *epistéme* (conocimiento fundado de lo axiológicamente digno). Los objetos valiosos a que el conocimiento aspira son al mismo tiempo los fines últimos de la existencia que deben alcanzarse, por lo demás, por medio del *eros*. El concimiento de estos fines valiosos llega a ser la condición de todo obrar. Con ello se ha señalado el problema capital de toda filosofía del valor, en tanto se quiere justipreciar la vida y la existencia bajo un principio objetivo. Con razón E. Laas ve en esta manera de manipular las ideas filosóficas la victoria del platonismo sobre Protágoras y, al par, un gran momento de crisis en la historia de la filosofía 2).

La división que hace Platón del ser, en aparen-

(1) Compárese sobre el particular, J. Stenzel, *El desarrollo del concepto de espíritu en la filosofía griega*; R. Hoenigswald, *Teoría de la ciencia y sistemática*; J. Hirschberger, *La frónesis en la filosofía de Platón antes de la República*.

(2) E. Laas, *Idealismo y positivismo*.

te y real, favoreció también, y con mucho, la teoría de los valores. Frente a los hechos sensibles reconoció Ideas de un *tópos uperouránios* que permitía conocer en última instancia todo objeto posible. Esto quiere decir, que si bien estos mundos son diferentes, no están divorciados como lo sostiene la interpretación tradicional del platonismo. Pero lo que a nosotros nos importa es ver, cómo esta diferencia conduce a Platón a un dualismo axiológico. El mundo de las ideas es el más elevado, el de los *paradigmata*, de las *ousiai* *jooristai* hacia las cuales los objetos corporales aspiran. De este modo se caracteriza la significación absoluta del mundo suprasensible frente al mundo sensible de los *faínomena*. En aquél radica la perfección, la eternidad y es asequible tan sólo por la *epistéme*. Este se exhibe como imperfecto, en cierto modo caótico y se entiende por la *mera doxa* (opinión infundada).

La postformación de la filosofía socrática aparece también en la idea de lo bueno. Esta idea en el sistema de Platón ocupa la cúspide de las dignidades; es el valor sumo que otorga a todos los objetos su relativa dignidad; es, en otras palabras, el último fin, el *telos* que puede explicar toda aspiración. La Idea de lo bueno se equipara en Platón con la divinidad. En sus diálogos de madurez en efecto, el *agathón* posee todas las cualidades que puede tener lo divino. Es plenitud de todo ser, sabiduría y fuerza infinita como la perfecta bon-

dad. De este modo, llega a ser Dios la medida de todos los objetos valiosos y no el hombre como Protagoras decía: *theos pántoon chrema-ton métron* 1). Sin embargo, el poder de lo bueno no es el único. En el mundo sensible domina también otra energía destructora que suele manifestarse en las actividades humanas más diversas. Esta contra-energía es en la esfera del pensamiento, el *επιπορευσις*, en lo ontológico, lo percedero; en lo moral, lo malo; en la educación, la sofística, y en la política, el abuso de una tiranía. Así aparece también en Platón lo que la filosofía de los últimos tiempos ha llamado el contravalor de la vida y de la conducta".

El alma humana para Platón es una mezcla de lo eterno y de lo transitorio. El aspecto eterno de ella busca un retorno (contacto) hacia el origen divino.

En la ética Platón defiende ideas sociales, aún más; socialistas. La idea de lo bueno a menudo la identifica con Dios. Con razón dice Augusto Mes-ser: "la idea del bien es para él la idea suprema; por sobre el ser de la naturaleza está el "ser" del bien, es decir, la validez objetiva de la ley moral. La realización del bien ha de servir para to-

(1) Compárese la exacta y clara publicación sobre el particular de F. J. Rintelen. El pensamiento del valor en el desarrollo espiritual europeo. Tomado de F. Larroyo "La Filosofía de los Valores, página 22 y siguientes.

do; en relación con ella todo lo demás se comporta como el medio para el fin. Por consiguiente, la concepción platónica del mundo es absolutamente teleológica".

"Su ética está en íntima relación con su psicología. El pensamiento de que en el alma perfecta cada una de las partes tiene una estructura determinada y ha de hallarse en determinada relación con las demás, le lleva a formular las cuatro virtudes cardinales. La virtud de la parte "racional" es la sabiduría (*σοφία*); la de los afectos nobles (de la voluntad), la fortaleza (*Ανδρία*); la de la parte sensual, la templanza o dominio moderado de sí mismo (*σωφροσύνη*); finalmente, la justa relación de las tres partes entre sí, es la justicia (*δικαιοσύνη*) del alma".

La virtud de la justicia forma la base de la vida política. El Estado ideal existe solamente en el reino de las ideas eternas ya que el fin del Estado es la realización de la idea de lo bueno.

Por tal motivo en el Estado platónico no debe existir la propiedad privada: todo pertenece a todos. El Estado posee un derecho absoluto sobre los particulares. Todas las instituciones sociales (educación, economía, etc.), dependen de él. Incluso la actividad artística y científica está bajo su inspección.

Los ciudadanos se dividen en tres estamentos ya que el Estado perfecto "debe representar a un individuo en grandes proporciones (paralelismo so-

cial) y, por tanto, en analogía con las tres partes del alma, dividirse en tres clases, que pueden ser designadas como la docente, la defensiva y la encargada de suministrar alimentos.

A la parte "racional" corresponde la clase de los pocos que han llegado a la suprema formación espiritual, es decir, de los "filósofos". Estos son los gobernantes (arcontes), y debe estar a su cargo, tanto dictar leyes como cuidar de su observancia. Su preocupación debe dirigirse, especialmente a la suprema misión del Estado: a la educación. Su virtud es la sabiduría.

A los afectos nobles del alma corresponde la segunda clase: la de los vigilantes (fy lahes). Su misión consiste en defender al Estado y al orden público contra los enemigos externos e internos. Su virtud es la fortaleza.

Para fomentar el sentimiento de la comunidad en estas dos clases directoras y eliminar la contienda de los intereses privados, pide Platón para ellos la supresión de la propiedad privada, es decir, el comunismo, la comunidad de mujeres y niños y la educación en común. Deben formar, por decirlo así, una gran familia. Finalmente, a la parte del alma sensual corresponde el "pueblo" esto es, la gran masa de los labradores, artesanos, comerciantes, con su actividad económica encaminada a satisfacer las necesidades generales humanas. Estos conservan la propiedad privada y la familia. Su virtud es el justo dominio de los

intereses privados: la templanza. Cuidan de las necesidades económicas de las dos clases superiores que, por su parte, se esfuerzan en promover el bienestar material del tercer estado, sin concederle participación en el gobierno. La justa relación de las clases y sus miembros entre sí y con el todo constituyen en el Estado la justicia (quedan formando una capa inferior, los esclavos; pero Platón no quiere que ningún griego sea sometido a esclavitud). (Messer, Filosofía antigua).

El discípulo más relevante de Platón es Aristóteles de Estagira que vivió de 384 a 322 a J. C. Abrió el Liceo en Atenas: una escuela filosófica; sus discípulos se llaman peripatéticos.

De sus numerosos escritos sólo se conserva una parte. La forma de exposición de sus obras está admirablemente llevada.

Aristóteles abarca todo el saber de su tiempo; nada es extraño a sus intereses científicos. Es el fundador de numerosas disciplinas: poética, pedagogía, historia natural, etc. Combate a su maestro la teoría de las ideas.

La réplica a esta parte de la filosofía de Platón se resume en estos pensamientos: La Idea es tan sólo la expresión conceptual de lo general que se ha derivado de las cosas singulares; la idea no posee una existencia independiente de los objetos concretos ni mucho menos supranatural. El estudio de la relación de lo general con lo particular es el problema básico de la lógica y al mismo tiempo

el fundamento de toda ciencia. Para Aristóteles el conocimiento de los principios y causas es más valioso que el que se limita a la mera experiencia. Este es el conocimiento científico, y en él ocupa la lógica el más alto rango. Esta ciencia filosófica fundamental se divide en tres grandes partes: teoría del concepto, del juicio y de la conclusión.

Entre los conceptos son los más elevados las llamadas categorías ya que constituyen las maneras más generales de predicación.

Aristóteles reconoce diez: substancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, acción, pasión, posición y estado.

En la teoría del juicio formula pensamientos de incalculable trascendencia. Habla ya de los tres axiomas lógicos supremos: de los principios de identidad, contradicción, y tercero excluido. Hace ver también que la verdad y la falsedad corresponden a la forma de pensar llamada juicio. Respecto al criterio de verdad funda la teoría de la corrección. Un pensamiento es verdadero si corresponde a relaciones reales y falso en el caso contrario. En el juicio verdadero relacionamos los elementos que están unidos en la realidad y separamos los que se encuentran escindidos en el mundo de los hechos.

Con especial cuidado estudia la teoría de la conclusión y de la prueba. En la Analítica se ocupa de las distintas especies de silogismos. Aristóteles pretendía haber encontrado un instru-

mento imprescindible para la investigación, un verdadero Organon.

Como otras partes fundamentales de sus ideas lógicas hay que citar las refutaciones sofisticas y tópicas.

En las ideas metafísicas que él llamó de filosofía primera, después de refutar a su maestro Platón y a Heráclito, concibe los conceptos materia y forma como básicos para explicar la realidad entera. La materia es la posibilidad, la forma el acto pleno. La forma más elevada y por lo tanto más real es el primer motor: Dios. Este último es la inteligencia pura. Pero el Dios aristotélico no es creador; es simplemente el arquitecto que ordena la materia de suyo preexistente.

Todo hecho tiene una causa cuádruple: material, formal, eficiente y final. La primera como su nombre lo indica, es la materia en la que se realiza el acontecer; la formal es el modelo, por así decirlo, según el cual se rige el acto; la eficiente, es un impulso exterior, y la final, el sentido último de que todo ser está dotado.

La naturaleza es la totalidad de los objetos provistos de materia y en movimiento y cambio necesarios. La variación (metabolé) o movimiento (hínesis), puede dividirse en dos grandes formas: en creación relativa (en sentido estricto no existe creación de la nada). Aquí hay un cambio del no ser al ser y viceversa; y en movimiento en sentido riguroso que a su vez se divide

en tres clases: cuantitativo, cualitativo y espacial, esto es, aumento y disminución, variación de cualidades y cambio de lugar de los objetos. Las condiciones supremas del cambio de lugar y de cada movimiento en general son tiempo y espacio. La naturaleza se encuentra dotada de una finalidad. La fuerza de la vida o alma en el sentido amplio del vocablo es la inteligencia del cuerpo. Este principio metafísico se reduce a una fuerza creadora o en las plantas, el animal posee además la capacidad de sentir, querer y mudar de sitio. En el hombre se encuentran unidas estas cualidades con la capacidad racional (nous, lógos, dianoía).

La felicidad, el bien supremo, consiste en la actitud en que se desarrolla lo específico del hombre a saber, la razón. La plena consumación del elemento racional humano supone medios externos (salud, fortuna, situación social).

Las virtudes son éticas y dianoéticas. La esencia de las virtudes éticas radica en la conservación del justo medio entre dos extremos: la valentía es el justo medio entre temeridad y cobardía; lo apacible, el justo medio entre cólera e indolencia. La virtud dianoética tiene por fin la búsqueda de la verdad.

El hombre necesita del hombre para el logro de sus fines prácticos. Solamente en el Estado es posible resolver el problema moral. El hombre es por su naturaleza un ser político. El fin del Es-

tado es la educación de ciudadanos axiológicamente buenos.

Los discípulos de Aristóteles en la más próxima generación después de su muerte como Teofrasto, Eudemo, etc., abandonan la especulación metafísica; dirigen su atención a intereses científicos naturales e históricos y especialmente a cuestiones de filosofía moral. El sistema aristotélico experimenta sensibles innovaciones en estos pensadores.

La filosofía de Aristóteles que disfrutó grandemente de la de Platón, culmina en problemas del valor de la vida y de la conducta. Incluso sus reflexiones metafísicas se refieren, en última instancia, al sumo valor (DIOS). Y es que, este último problema (el del valor) organiza el sistema de todos los grandes filósofos de la historia. Ya en Aristóteles, pues, aparece lo que en los últimos años se ha llamado la metafísica valorativa. No podía ser menos en este gran pensador de la antigüedad clásica.

3. LA FILOSOFIA HELÉNICA — ROMÁNICA.

Se divide en tres grandes épocas: 1. La época que se caracteriza por la lucha entre epicureísmo, estoicismo y escepticismo. El resultado se hace sentir en la corriente ecléctica; 2. Partiendo del eclecticismo se aspira paulatinamente a una ortodoxia renovada, pero es impotente para llegar al

pensamiento de los fundadores de escuela. La última parte de esta época acaba en un misticismo;
3. La época del neoplatonismo.

El cosmopoliteísmo social de la época heleno-romana ha influido en el destino de la filosofía. El progresivo contacto de Grecia y Roma con los pueblos de oriente, dió por resultado la manera de sentir y de pensar de otras culturas. El influjo más notable en el ámbito de la filosofía fue la inclinación que los pensadores de aquel entonces experimentaron hacia los problemas prácticos. Se trataba de resolver el problema de la felicidad y el de los medios que conducen a ella.

La primera de las nuevas escuelas es el estoicismo. Su fundador es Zenón, que enseñaba en un pórtico llamado Stoa.

La teoría del conocimiento de los estoicos se apoyaba en el principio de que todo saber se basa en los sentidos. En la física enseña la unidad e igualdad de fuerza y materia así como la inmanencia de Dios en el universo (panteísmo).

En el territorio de la ética mucho más explorado declara que el hombre, como parte del universo divino, debe vivir según la naturaleza (naturalismo moral).

El epicureísmo es el enemigo más fuerte de la filosofía de la Stoa. También busca resolver el problema de cómo el hombre puede alcanzar una vida feliz. Para Epicuro el origen de representaciones y conceptos se funda en un proceso mecáni-

co-atomístico. Su física también de base atomística, tiene un sentido práctico: liberar al hombre de supersticiones. La existencia de los dioses es reconocida asimismo por esta escuela pero se hace ver que no influyen sobre la historia humana (deísmo). La lógica y la física son en general en Zenón y Epicuro el prólogo de sus éticas.

La esencia de la felicidad reside para Epicuro en el placer racional (en reposo). A su vez esto supone una reflexión que permite ver las consecuencias dolorosas de una acción. El concepto de placer epicúreo no tiene nada que ver con los goces inferiores de los sentidos; significa en su aspecto negativo ausencia de aquello que produce dolor. El más alto placer consiste en la tranquilidad sentimental del sabio.

Fuera de las cuatro grandes escuelas filosóficas — la estoica, la epicúrea, la académica y la peripatética — representa el escepticismo un papel importante en esta época; son los sofistas los precursores de él. Esta doctrina niega tanto la posibilidad del conocimiento como su imposibilidad; empero, tiene un sentido moral. La plena suspensión del juicio (abstención de negar o afirmar), es el supremo bien pues el sabio alcanza la tranquilidad por excelencia.

El escepticismo penetró más tarde en la Nueva Academia. Sus efectos se hicieron sentir en un novedoso criterio de verdad, a saber, el criterio de la probabilidad.

El eclecticismo que apareció también en esta época, es aquella dirección filosófica que elige los principios compatibles de las distintas escuelas para fundar una concepción del mundo de acuerdo con el pensamiento natural. Eclecticismo es la filosofía de los romanos. Estos se encuentran originariamente en oposición a la filosofía y al arte griegos. Más tarde la helenización del mundo antiguo se dejó sentir en la cultura romana. Una filosofía autónoma no se desarrolló en Roma.

El más grande de los eclécticos romanos es Cicerón. Además son dignos de mención, Varro, el poeta epicúreo Lucrecio, el estóico Séneca y Marco Aurelio.

Las doctrinas que hasta aquí desarrolló la filosofía griega no habían satisfecho el anhelo de felicidad del hombre, a pesar de las reformas que pretendían llevar a efecto en lo político y social. Ahora se busca otro camino para alcanzarla: el de la fe. Con esta última actitud humana se intenta superar los límites de la razón.

En Alejandría tiene lugar la fusión del pensar occidental con el tipo sentimental de la concepción del mundo de oriente. Aquí se desarrolló la filosofía neopitagórica y la judío-alejandrina.

El neopitagorismo, una doctrina que contiene algunos elementos de la vieja filosofía de Pitágoras, propone como ideal de la existencia una vida de contención y sentimiento ético-religioso. Trata de llegar a un concepto puro de Dios que, por cier-

to, se encuentra a gran distancia de la representación popular y de la poética. En conexión con la doctrina antigua de los misterios creen los neopitagóricos en la inmortalidad del alma y en la transmigración de los espíritus.

Entre Dios y el mundo se encuentra un intermediario, el demiurgo. El verdadero servidor de Dios es el que vive en virtud y sabiduría, no el que externamente se limita a la oración y a las ofrendas. También se admite la creencia en demonios y dioses estelares.

La filosofía alejandrina se esfuerza en poner en armonía las opiniones platónicas y estóicas con la mosaica. Su principal representante es Filón de Alejandría. La Idea de Dios es original en extremo en esta escuela. Se afirma que el concepto de divinidad es radicalmente diverso al de todas las ideas humanas. De modo que sólo por la negación de las propiedades susceptibles de experimentarse es posible acercarse a él.

Entre Dios y el mundo existe el lógos que es la unidad de las fuerzas divinas que informan el mundo; corresponde a las ideas platónicas y a los ángeles de la creencia popular judía. El hombre es una mezcla de lo puro y de lo impuro. El espíritu manchado por su penetración en el cuerpo se puede purificar del pecado a través de la ayuda divina. Su perfección se alcanza por medio de la indiferencia hacia los deseos y por una actividad

espiritual. Pero la beatitud suprema radica en el estado del éxtasis,

El neoplatonismo se desarrolla principalmente en tres escuelas: la alejandrina, la siria y la ateniense. Los corifeos de estas escuelas son respectivamente, Plotino, Jámbico y Próclo.

Según Plotino Dios es absoluto; la unidad de todos los contrarios. Podemos conocer su esencia tan sólo de un modo relativo, y en verdad con referencia al mundo. Todo ser es una emanación de Dios. Las emanaciones se distinguen por su grado de perfección (valor). Sus grados fundamentalmente son: espíritu, alma y materia. El espíritu, la copia inmediata de lo uno (Dios) contiene en sí las ideas platónicas; no es otra cosa que el *lógo*s de Filón.

La emanación del espíritu es el alma del mundo. Esta a su vez informa la materia mediante las ideas. Las almas individuales, emanaciones del alma del mundo, aspiran a su retorno con la divinidad.

Por lo tanto, la tarea del hombre consiste en apartarse de lo sensible y perseguir el conocimiento de las ideas. Pero más alto que el pensar es la intuición (contemplación inmediata). La suprema beatitud consiste también para Plotino, en el éxtasis.

En Próclo se convierte la teoría de la emanación de Plotino en un esquematismo puro. Sus

formas básicas son: permanencia, cambio y retorno.

Simultáneamente a la corriente neoplatónica, aparecen los gnósticos que tratan de fundar, de manera científica el cristianismo, haciéndolo compatible con la filosofía pagana.

Los antiguos gnósticos, muy próximos a la filosofía pagana, admiten al lado del ser supremo (Dios), una serie de esencias divinas inferiores, llamadas *a e o n e s*. Su sentido metafísico consiste en modelar la materia. A los acones más elevados pertenece Cristo. Más tarde la Iglesia rechazó esta doctrina por hereje.

El gnosticismo de los últimos tiempos, representado por Clemente y Orígenes, tuvo como objetivo armonizar un sistema filosófico con la dogmática reconocida por la Iglesia.

Orígenes desenvuelve una teoría del *lógo*s a un tanto nueva. Mientras que Dios (padre del *lógo*s), en su desarrollo procede de modo necesario, poseen los espíritus creados por Dios libre albedrío. Pueden orientarse sus acciones hacia el bien o hacia el mal. De esto modo, Dios es, en verdad, el creador, pero no el autor del mal,

En Cristo ha encarnado el *lógo*s para la salvación de la humanidad.

SECCION SEGUNDA

La Filosofía de la Epoca Cristiana

CARACTERIZACION

La aparición y difusión del cristianismo significa un momento esencial también para la historia de la filosofía. Para comprender el sentido, de las nuevas doctrinas filosóficas es pertinente hacer resaltar la esencia de la nueva religión. "En qué consiste la cristianización de las antiguas concepciones del mundo y de la vida? ¿Qué es lo esencialmente nuevo que trae el Cristianismo? ¿Qué es lo específicamente cristiano en lo relativo a la concepción del mundo y de la vida de los antiguos?

En primer lugar, el concepto de Dios como creador, que mediante el mandato de su voluntad extrae el mundo de la nada, y consiguientemente el establecimiento de un abismo insalvable entre la Naturaleza creadora y la creada, entre Dios y la creatura. Este contraste en su ca-

rácter absoluto, así como la idea de creador, falta en la antigua Filosofía. Para ella a veces es Dios arquitecto. En tal caso, frente a él se encuentra la materia que moldea, aun cuando se la quiera reducir a un ser indeterminable, sin cualidad alguna, a la manera de lo meramente "posible", Dios necesita un material, a la manera que el arquitecto o el escultor, con lo que Dios desciende a una escala inferior, por muy elevada que sea. Y cuando Dios no es mero arquitecto, es el Ser mismo, en el sentido neoplatónico; todo otro ser tiene su ser mediante el Ser divino. En este caso el ser del hombre, de los animales y de las cosas mismas, es, aun cuando sea mediatamente, una "participación" en el Ser divino, no un ser creado por esencia diferente de lo divino; y del mismo modo el hacerse las cosas es un proceder de Dios, no una mera consecuencia del imperio de su voluntad. La idea cristiana de creador, el pensamiento de mera creación del universo y del hombre sostiene una larga lucha, jamás definitivamente resuelta, con la concepción neoplatónica. Siempre vuelve ésta a penetrar en la ideología cristiana, siempre la concepción cristiana de Dios y la determinación cristiana de las relaciones entre Dios y el hombre sufren una transformación mística. La razón de este fenómeno consiste en que el pensamiento de un parentesco íntimo entre Dios y el hombre, de la profunda igualdad de sus esencias, por más que se hallen ambas separadas por mu-

chos grados, el pensamiento de la posibilidad de colmar el vacío que las separa y de la completa fusión de ambas, es un aspecto esencial a toda "Mística" 1).

Es habitual dividir la filosofía de la época cristiana en dos grandes periodos: 1, la filosofía patristica y 2, la filosofía escolástica. Cada uno de estos lapsos, a su vez, sufren subdivisiones.

I. - LA FILOSOFIA PATRISTICA

La filosofía de la época patristica, se distingue esencialmente de la filosofía escolástica y de la moderna, por la circunstancia de que no establece ninguna diferencia entre religión y filosofía cristiana; más bien, dice Bernhard Geyer, la religión cristiana se considera como la verdadera filosofía. Un carácter general de la filosofía patristica radica en el hecho de que, los sistemas y las ideas filosóficas de la antigüedad se aprovechan para la defensa de la religión cristiana así como para la construcción de su doctrina.

En tres grandes partes se divide este período de la filosofía:

I) El tiempo de los apologistas (hasta el año 200); II) La época caracterizada por la aplicación

1) Ernesto von Aster, "Historia de la Filosofía", págs. 122 y 123.

de la filosofía para fundar la doctrina católica (200-450); III) El momento de la reelaboración y sistematización de las ideas ganadas (450-800).

La lucha de los apologistas tiene, por así decirlo, dos partes; de un lado contra los prejuicios paganos, y del otro, contra la especulación del llamado gnosticismo. Dos son los apologistas más notorios, Justino y Tertuliano. El primero, un tanto conciliador, desenvuelve una teoría del logos en la que Cristo representa el segundo nacimiento de la esencia y valor del universo. Tertuliano, intolerante por excelencia, ve en la filosofía antigua y en general en todo saber demostrado la fuente de las herejías. "Se ha crucificado al hijo de Dios; no nos avergonzamos de ello porque es degradante: Ha muerto el hijo de Dios; es plenamente creíble porque es insensato (*prorsus credibile, quia ineptum est*). Ha resucitado de la tumba; es seguro, porque es imposible (*certum est, quia impossibile est*)". Esta frase es, sin duda, la que ha sugerido aquella otra que se le atribuye: "Credo, quia absurdum", aunque no se encuentra en sus escritos. 1).

En materia social la mayoría de los padres de la Iglesia se inclinan por el comunismo 2).

1) Tomado de A. Messer. "Historia de la Filosofía antigua y medieval" fág. 227.

2) Compárese, Francisco Larroyo, "El Mundo del Socialismo", página 35 y siguientes.

Los representantes de la segunda parte de la época patristica reciben el nombre estricto de padres de la Iglesia en virtud de que se proponen organizar, con la filosofía antigua, el mundo de las ideas cristianas en una doctrina exenta de contradicciones.

En alguna relación con Clemente de Alejandría y de Orígenes 1) aparecen como los padres de la Iglesia más notables del siglo IV San Anastasio, Eusebio de Cesárea, Basilio el Grande, Gregorio de Nacienceno y Gregorio de Niza. Este último es, sin disputa, el más grande filósofo de esta época, por sus admirables glosas e incluso pensamientos originales ya sobre la relación entre el alma y el cuerpo, ya sobre el misterio de la Trinidad o el del libre albedrío, etc. También Macario de Magnesia, es oportuno citar en este lugar.

Los padres de la Iglesia latinos de más relieve del siglo IV, fueron Julio Firmico Materno, Hilario de Poitiers, Mario Victorino y Ambrosio. Pero ninguno de ellos alcanza la importancia de Agustín en el que culmina la formación eclesiástica de la época patristica.

Aurelius Augustinus, nació el 13 de noviembre de 354, en Tagaste y murió el 28 de agosto de 430 siendo obispo de Hipona.

Después de haber abrazado el maniqueísmo

1) Compárese la referencia anterior.

y el escepticismo fue convertido por Ambrosio a la doctrina de Jesús. Dentro de ella e influido poderosamente por el neoplatonismo hace ver que el hombre necesita del conocimiento de la verdad; que la mera duda es insuficiente y contradictoria. El fundamento seguro de todo conocimiento lo encuentra en la conciencia del sentir, querer y pensar en general de los procesos psíquicos. Quien duda lleva a cabo un fenómeno de conciencia del que no puede dudar. De este resultado deriva la existencia de Dios y del mundo corporal.

Combatiendo la filosofía y religión judías definiendo Agustín la doctrina cristiana y sus instituciones; solamente en Cristo está la salvación.

Contra el dualismo de los maniqueos que veían lo bueno y lo malo como igualmente originarios e incluso una parte de la substancia divina la consideraban en la región de lo contravalioso, suscita San Agustín el monismo del principio bueno. Declara lo malo como una negación o privación. También se atiene en contra del gnosticismo a la interna armonía del antiguo y del nuevo testamento.

En el espíritu de Agustín, prosigue su discípulo Próspero de Aquitania.

La filosofía del cristianismo en oriente reposa en el tercer período de la época patristica en la alianza de pensamientos platónicos, neoplatónicos y, en parte, aristotélicos, con la dogmática cristiana. Synesius, Nemesius, Cirilo de Alejandría

y Teodoro han consumado esta alianza en forma más o menos imperfecta.

La escuela de Gaza con Procopios Aenéas, y Philoponus conservan semejante actitud.

Como último momento de gran importancia de la filosofía patristica aparece la obra de Juan de Damasco intitulada "Fuente del Conocimiento". Es una exposición de lógica y ontología aristotélicas. En general sus ideas filosóficas constituyen un preámbulo para la defensa de las doctrinas ortodoxas. No se preocupa de nuevos conceptos; se limita a exponer y ordenar lo que ha sido defendido por santos y sabios cristianos. De este modo pone sus ideas filosóficas al servicio de la teología sin preocuparse de profundizarlas o superarlas; lo que ha movido a los historiadores de la filosofía a declarar que semejante filosofía representa el tránsito a la escolástica. Esta posición filosófica lo ha hecho más notable que el pseudo Dionisio Areopagita.

2. LA FILOSOFIA ESCOLASTICA

En la época escolástica los territorios de la filosofía y teología se separan claramente. Los principios y métodos de aquella adquieren una relativa independencia pues la armonía de ambas maneras de conocer se afirma de continuo. Incluso en algunos pensadores se otorga a la doctrina cris-

tiana una significación normativa para el pensar filosófico. Esto se pone de manifiesto cuando se advierte que sus grandes pensadores son teólogos. "La obra esencial del período patristico, fue comprender y formular conceptualmente la doctrina cristiana (los dogmas) con ayuda de la filosofía griega. La misión del período escolástico fue penetrar y fundamentar filosóficamente el sistema de dogmas (que sólo se prosiguió elaborando en algunos puntos). La filosofía, como la vida espiritual de la Edad Media, en general, se mantiene, durante largo tiempo, en una actitud puramente receptiva frente a la cultura superior de la antigüedad y de la época patristica; se inclina ante la autoridad de los antiguos pensadores y se atiene, sobre todo, a la tradición, considerando la filosofía como transmisión (tradición) de un tesoro de verdades ya conocidas. Se quiere enseñar y aprender la filosofía y no filosofar, como más tarde pedía Kant. La pertenencia a una escuela determinada determina el modo de pensar: las obras filosóficas, escritas en su mayoría en estilo seco y abstracto y en un latín penoso, tienen un sello impersonal: apenas se manifiestan en ellas diferencias individuales o nacionales. El pensamiento filosófico que se verifica principalmente en la forma de silogismos, más que para el hallazgo de verdades nuevas, sirve para la exposición y fundamentación de verdades encontradas de muy antiguo. Al propio tiempo se procura resolver en lo posible las

contradicciones existentes entre las autoridades acatadas (careciendo de comprensión para su significación histórica, y considerándolos, por decirlo así, como seres colocados fuera del tiempo). Pero, ante todo, se esfuerzan en demostrar la coincidencia de la fe y el saber, de la teología y la filosofía. Hay que tener en cuenta que los representantes de esta filosofía eran sacerdotes y, por tanto, tenían todos una formación teológica. Es comprensible que, en su estimación, el pensamiento filosófico ceda la primacía a la fe. A la filosofía se la califica de sirviente de la teología (a n c i l l a t h e o l o g i a e)".

La filosofía escolástica recibe en creciente medida, forma y contenido del sistema aristotélico. Lo propio de su pensar se encuentra en el llamado método escolástico 1).

Se puede dividir esta filosofía en los siguientes períodos: 1, la filosofía de la época del siglo IX llamada preescolástica; 2, el período de la primera escolástica que se extiende hasta fines del siglo XII. Es el momento de la fundación y de la preparación; 3, la alta escolástica de 1200-1340 aproximadamente. La deno-

1) En este sentido, entre otros, B. Geyer, La Filosofía Patristica y Escolástica. Contra esta opinión ha sostenido M. Grammann que la esencia del pensamiento escolástico radica en la divisa de San Anselmo: *credo ut intelligam*.

minación proviene de que en ella se desarrollan los grandes sistemas escolásticos; 4, la escolástica posterior de 1340 hasta fines de la Edad Media, esto es, hasta los comienzos del Renacimiento.

a) LA PREESCOLASTICA

La ciencia de la Edad Media ha experimentado sus primeros impulsos bajo la tutela de "Carlos el Grande" y de sus continuadores.

La personalidad que inspiró lo que se ha llamado el "renacimiento carolingeo" fue Alcuino. Su significación filosófica radica en haber perseguido aquel intento del último período de la filosofía patristica de poner la ciencia fundamental, es decir, la filosofía, al servicio de consideraciones teológicas. Incluso las artes liberales se declaran las siete columnas de la teología 1). Pero es Juan Escottus o Juan Erigena el filósofo más notable de la preescolástica.

El concepto teológico que más le interesa es el de la creación que explica en el sentido de la teoría neoplatónica de la emanación. El concepto de valor aparece aquí como lo general por excelencia. En efecto, su doctrina reposa en la hipótesis de lo general como una esencialidad real según el orden

1) La gramática, la retórica y la dialéctica que constituyen el trivium, y la aritmética, la música, la geometría y la astronomía que se reunían con el nombre de cuadrivium.

anterior a lo particular; principio que más tarde se expresó en la fórmula: *universalia ante rem*. Sin embargo, no excluye Escottus el ser de lo general de lo particular. El desprendimiento de las esencias finitas de la divinidad (emanación) se llama en Escottus el proceso del desarrollo (*reolutio*) al que opone el proceso del desarrollo (*reversio, deificatio*). También defiende la diferencia entre una teología positiva y una negativa.

b) LA TEMPRANA ESCOLASTICA

Saeculum obscurum ha sido llamada la centuria décima de la Era Cristiana. Por lo menos en materia de filosofía no aparece en este lapso ningún movimiento especulativo de significación. Pero esto, claro está, no puede aplicarse como alguna vez se ha intentado con una incomparable actitud acrítica a todo el medievo que, sin disputa, representa un papel importantísimo en el devenir de las ideas filosóficas.

Ya a principios del siglo XI se percibe en Europa una renovación si bien incipiente del pensar antiguo. Aparecen, en efecto, por doquier, dialécticos, *philosophi, sophistae, peripatetici* que como en el período antropológico de la filosofía griega, ponen en subasta su arte. Pero es Sn. Anselmo de Canterbury (1033-1109), quien señala un momen-

to culminante en este último siglo. De él proviene la célebre divisa *credo ut intelligam* que significa el tránsito de la inmediatez de la fe a la penetración racional aunque tan sólo en el sentido de que el dogma es irrefutable por el juicio, ya que constituye la absoluta norma para el pensar.

La fama de Anselmo proviene de su célebre prueba ontológica de la existencia de Dios contenida en su escrito *Prologium* y también de su *Cristología* desenvuelta en su obra "*Cur Deus Homo*". El argumento ontológico es el ensayo de probar la existencia de Dios de su concepto mismo. Bajo Dios entendemos según la definición lo incomparablemente grande (perfecto) que en general puede ser pensado. Incluso el ateo posee este concepto. Pero lo perfecto por excelencia no puede existir tan sólo en el intelecto, pues entonces dejaría de ser lo más grande ya que existiría algo fuera de la conciencia superior a él. Por lo tanto, caemos en una contradicción si no se reconoce que Dios existe también fuera de nosotros. Que este argumento incurre en un paralogismo ya lo hizo ver un contemporáneo, el Monge Gaunilo.

Otro momento interesante de la primera escolástica radica en el problema dialéctico o lógico de los universales. La teoría medieval sobre el tema que tiene que ver con la lógica y metafísica tiene su origen en la filosofía antigua, sobre todo, en la introducción de Porfirio a la doctrina de las categorías de Aristóteles en la cual se discuten los

conceptos de *genus*, *differentia*, *species*, *proprium* y *accidens*. Desde luego pueden lanzarse estas preguntas: si los *genera* y *species*, (los universales) tienen una existencia substancial o si están simplemente en nuestro pensamiento; o si en caso de que existan substancialmente son cuerpos o esencias incorpóreas; o si existen independientemente de los objetos sensibles o sólo en ellos. Porfirio no había emprendido la discusión detallada de estas cosas; se limitaba a declarar que presentaban dificultades insuperables.

El segundo antecedente de la discusión medieval proviene del comentario a las categorías de Boethius donde se discute si las categorías son cosas o voces. De ahí, precisamente, se derivaron las dos grandes interpretaciones: el realismo que vela en los universales, cosas, y el nominalismo que los consideraba como voces. Entre estas dos posiciones caben distintos matices. El más interesante es el conceptualismo.

El realismo extremo ha sido representado por Guillermo de Chapeau (1070). Roscelino de Compiègne (1050-1025), en cambio, sostuvo que los universales son *flatus vocis*. Entre el conceptualismo que defendió Abelardo (1079-1042) se pueden distinguir las siguientes direcciones: la teoría de la indiferencia, la teoría del *estatus* y la de la *collectio*.

La escuela de Chartres no puede dejar de citarse en este lugar. Su filosofía y ciencia naturales

son de gran importancia para comprender el desenvolvimiento de la primera escolástica. Así a los objetos científicos de Chartres se encuentra la escuela de Gilberto de la Porrée a quien pertenece el gran reformador Joaquín de Flora. Especialmente este último filósofo es notable por sus ideas sobre la historia. "El sentido de la historia, que él cree descubrir, habrá de realizarse en tres reinos:

1. El reino del Padre que gobernó el destino del hombre por medio del temor;
2. El reino del Hijo que lo hizo en gracia a la cordura, y
3. El reino del Espíritu Santo que será el de la libertad y el del comunismo".

También la mística aparece en esta época con resonancia indudable. Desdeñando la manera conceptual-silogística de penetrar el contenido de la fe, se acentúa la contemplación interna impulsada por la gracia divina de las verdades religiosas. En vez del discurso se exalta la *videre*, *sentire* y *experire* espiritual e inmediato. El fundador auténtico de la mística medieval es Bernardo de Clairvaux. Este santo ha dado su sello espiritual al lado de Abelardo al siglo XII. Su discípulo más notable es Guillermo de Sant Thierry. Abelardo es importante, ante todo, en la historia de la filosofía por sus reflexiones sobre problemas de moral. Alguna vez se ha declarado que es el fundador de la moderna ética. No obstante que semejante estimación es exagerada, no puede

negarse la significación que adquirió más tarde su idea de que lo bueno y malo no puede radicar sino en la mera intención; nunca en el resultado de la acción.

La transformación de la filosofía escolástica desde fines del siglo XII y su perfeccionamiento logrado en el siglo XIII se origina por el conocimiento de la totalidad de los escritos aristotélicos logrado a través de los árabes, de los judíos y de los griegos. Así se comprende que un estudio analítico del medievo no deba omitir la historia de la corriente bizantina, de la filosofía del Islam y de la especulación judía.

c) LA ALTA ESCOLASTICA

Del siguiente modo explica A. Meiser a nuestra manera de ver acertadamente el devenir de la alta escolástica: "La filosofía escolástica llegó a su grado máximo de desarrollo, gracias a la apropiación del sistema aristotélico en su totalidad. Para ello era necesario, primeramente, que los escolásticos conociesen todos los escritos de Aristóteles. Esto no aconteció sino en el curso de los siglos XII y XIII, gracias, sobre todo, a que en la escuela de Toledo se hicieron traducciones latinas de Aristóteles. Se había elaborado una floreciente filosofía árabe y judía, bajo la influencia de Aristóteles. Al apoderarse los árabes, en el si-

glo VIII, del Asia Menor, conocieron los escritos aristotélicos, que eran estudiados en las escuelas sirias de filosofía, desde la época helénica, en traducciones sirias y árabes. Bajo su influencia surgió una filosofía árabe, que alcanzó su mayor florecimiento durante el siglo XII en España (la mayor parte de la cual se había sometido a los árabes en el siglo VIII). El más famoso e influyente de estos filósofos árabes españoles fué Averroes (de 1126 a 1198). No tiene, sin embargo, tampoco este pensador una significación filosófica independiente; los rasgos fundamentales de su concepción filosófica del mundo los toma de Aristóteles, cuya filosofía pretende armonizar con el Corán. Lo propio puede decirse de la filosofía judía, que se desarrolló igualmente en España, cuyo representante principal es Moisés Maimónides (1135-1204). Maimónides (bajo la influencia del Antiguo Testamento) consideraba más bien a Dios como un ser situado por encima de la naturaleza y de nuestro conocimiento racional. En cambio, Averroes tenía un concepto más naturalista de Dios, viendo en él, al propio tiempo, una especie de razón del mundo, de la cual participaban todos los hombres durante su vida. Pero no creía que el alma fuese inmortal" 1).

1) Tomado de A. Messer "Filosofía antigua y medieval", páginas 257 y 258.

En suma: el período de la alta escolástica que comienza aproximadamente en el año 1200 se caracteriza, ante todo, por el influjo incontestable de la metafísica, de la física, de la psicología, de la ética y de la política de Aristóteles y de los filósofos judíos, griegos y árabes que habían tomado posición ya frente al estagirita, ya frente a Platón.

Para el desarrollo posterior de la filosofía en la Edad Media fué de gran importancia la forma especial de las instituciones de alta cultura. Frente a la forma un tanto independiente de las escuelas catedralicias se creó la Universidad que en relación a la unidad y difusión de los conocimientos denotó un extraordinario progreso. La división de cada Universidad en cuatro facultades: la facultas teologica, artium, iuris canonici et civilis, medicinae aun persiste en nuestros tiempos. La facultas artium comprendía el estudio de la filosofía que había llegado a adquirir una posición independiente de la teología. Su objeto esencial de estudio estaba en la interpretación de los escritos aristotélicos. En tanto estos constituían el fundamento y preparación para las otras ciencias, llegó a ser prácticamente la facultas artium en general la institución preparatoria para las otras facultades. Esto, empero, de que como se ha dicho renglones arriba los más grandes teólogos fueron los más grandes filósofos.

Respecto a los filósofos hay que citar en primer lugar la antigua escuela franciscana que defendió el agustinismo frente al pensamiento del estagirita. Entre los primeros, como más importantes se indican: Alejandro Halensis, Juan de Rupella y especialmente Juan Fianza o Buenaventura. En Oxford, simultáneamente con Buenaventura, defendió el agustinismo Adán de Morsh y su discípulo más notorio Tomás de York.

Con increíble celeridad el aristotelismo ganó los espíritus en este siglo. El espíritu dirigente de este rápido progreso (el Renacimiento del aristotelismo en la Edad Media) fueron dos dominicanos: Alberto Magno y su discípulo Tomás de Aquino.

Alberto a causa de su sabiencia como filósofo, teólogo y naturalista fué llamado *Doctor Universalis*; es el primer escolástico que la filosofía aristotélica en su conjunto ha conciliado con el dogma eclesiástico así como alguna vez Maimónides lo había hecho con la doctrina judía.

El continuador y discípulo de Alberto el Grande es Tomás de Aquino. La significación histórica de Tomás radica en haber llevado la escolástica a su apogeo. Es la más brillante inteligencia de la Edad Media.

Tomás se preocupa de marcar una línea divisoria entre fe y saber; distingue las verdades de la revelación (los misterios) de las doctrinas que pueden fundarse con los recursos del intelecto. En el problema de los universales asume la posición

aristotélica lo general es immanente al individuo y se separa de él por abstracción. Sin embargo, admite Tomás además de lo general en las cosas y lo general abstraído de las cosas (por medio de la razón) también lo general antes de las cosas a saber, las ideas del espíritu divino, es decir, los pensamientos por medio de los cuales ha pensado las cosas de Dios antes de la creación del mundo.

La existencia de Dios se demuestra a posteriori y en verdad partiendo del mundo como creación de Dios. Es preciso que exista un primer motor ya que la cadena de causas y efectos no puede constar de un número infinito de miembros. El orden del mundo tiene por hipótesis un ordenador. Dios existe como actualidad pura carente de todo carácter potencial. Dios es *causa efficiens* y *causa finalis* del mundo.

El mundo no existe desde la eternidad; ha sido creado por la omnipotencia de Dios de la nada en un momento determinado. El tiempo ha comenzado con el mundo.

La inmortalidad del alma se sigue de su carácter inmaterial ya que una forma pura como lo más simple no puede descomponerse.

Este carácter anímico explica por qué el hombre entre los seres terrestres es el único que puede elevarse a lo general, al paso que los animales no pueden ir más allá de una acción sensitiva, apetitiva y motora.

El conocimiento no se explica por un recuer-

do de ideas que hubieran sido contempladas en una preexistencia como Platón. Tampoco son conceptos innatos.

El pensar supone la percepción y se liga a la imagen empírica (intelecto pasivo) de donde abstrae las forma el intelecto activo.

La voluntad está acondicionada por una penetración intelectual, lo que parece bueno se busca con necesidad. La libertad es la necesidad de los internos principios que reposa en el saber. En la teoría de la virtud agrega como superiores las virtudes cristianas teológicas: fe esperanza y caridad.

Mientras Alberto Magno y Tomás de Aquino recibieron la tradición aristotélica, y, al mismo tiempo, la cristianizaron, tratando de abolir la oposición entre filosofía y teología, una nueva corriente árabe, llamada el averroísmo latino tomó otra dirección. Defendió la teoría de la eternidad del mundo y del movimiento, la desacreditada doctrina de la doble verdad, y, por lo tanto, la discordancia entre la filosofía y teología. Sus principales representantes fueron Brabant y Boethius de Dacia.

En contra de esta nueva corriente conviene reseñar los jalones de la lógica en el medioevo ocasionados, más que todo, por el creciente conocimiento de las obras aristotélicas. En efecto, la lógica pasó por tres fases: lógica *vetus*, lógica *nova* y lógica *modernorum*. La culminación de este desarrollo la representa Rai-

mundo Lulio que en su metódica general *ars generalis*, venció definitivamente la doctrina de la doble verdad de Averroes. En la segunda mitad del siglo XIII aparece la proclamación de la *scientia experimentalis* por el franciscano Rogerio Bacon y seguida con gran éxito por Witelo.

La crítica de los franciscanos al tomismo recibe su forma perfecta por Juan Duns Escotos. Con él se pone a la circulación los términos tomismo y escotismo. Esta última corriente defende en contra de la primera, entre otras cosas, el primado de la voluntad frente al intelecto, la individualización de la forma y no de la materia.

La alta escolástica se cierra con los sistemas de dos grandes pensadores; el maestro Eckehart y Guillermo de Ockahm. El maestro Eckehart es el más grande representante medieval de la especulación mística. Se ha discutido si dominan en él los elementos místicos o los escolástico-tomistas. R. Otto ha declarado que lo fundamental en él es su intuición mística y que, por lo tanto, el maestro es un místico escolástico y no un escolástico místico.

El acontecimiento más significativo en la filosofía de principios del siglo XIV lo representa Guillermo de Ockahm. En el fondo se trata de una enérgica protesta contra el racionalismo tomista. No es posible conocer por la razón la existencia, la unidad y la infinitud de Dios. En el

problema de los universales defiende el nominalismo: tan sólo seres individuales son reales. Asimismo combate el intelectualismo de Tomás: la voluntad es la esencia del hombre.

d) LA ESCOLASTICA POSTERIOR

3. La filosofía de la Edad Media en la época posterior a Ockham se caracteriza por la carencia de nuevas ideas. Los grandes sistemas de la época clásica se reproducen preferentemente, y en el mejor de los casos, se perfeccionan con añadidos terminológicos.

Tres grandes corrientes se desarrollaron en esta época de la escolástica: el tomismo, el escotismo y el nominalismo. Las dos primeras estuvieron representadas por las dos grandes órdenes mendicantes: la de los dominicos y la franciscana. El nominalismo encontró su sitio en el mundo del siglo de las universidades. Esta oposición de las escuelas quedó expresada en los nombres clásicos *via antiqua* y *via moderna*. El primero se aplicó al tomismo y escotismo; el segundo, al nominalismo.

La filosofía escolástica posterior se caracteriza en su contenido por ciertos rasgos escépticos. Empero, conserva el sistema escolástico un influjo considerable en toda la época. Tan sólo en la esfera de la filosofía natural se realiza una visible re-

volución ideológica. En esta época y rechazando la filosofía aristotélica se llegaron a descubrir conceptos esenciales de la moderna ciencia natural (concepto de movimiento, ley de la inercia, de la caída de los cuerpos así como gran número de principios de la alta matemática).

La dirección radical de la escuela nominalista aparece en Juan de Marecourt y Nicolás de Autrecourt.

El scotismo, por su parte, encontró sus dos exponentes más notorios en Tomás Bradwardine y Juan Wiclif.

En fin, el tomismo posterior fué enseñado por Juan Capreolus, Antonín de Florencia y Dionisio Rickel.

El desarrollo de la mística en el siglo XIV se debió al impulso de Tauler y Seuse. Pero en el fondo estos prepararon el terreno del gran filósofo renacentista Nicolás de Cues donde con las nuevas aportaciones de la época revive la especulación mística.

En resumen, como dice el gran investigador de la filosofía medieval Martín Grabmann:

“Con Tomás de Aquino y sus contemporáneos, la Escolástica había alcanzado su punto culminante. El carácter propio de esta Escolástica, desarrollada hasta la perfección, es el equilibrio entre la profundidad del contenido, el manejo e indagación de los problemas filosóficos y teológicos con la mira puesta en la realidad y en el estudio

de las fuentes por un lado, y por otro, la sagaz y penetrante descripción lógica del proceso del pensamiento. Pronto se rompió esta armonía de ambos elementos, formal y real: desapareció cada vez más el gusto por el estudio conexo de las fuentes, casi no se utilizó más que colecciones de citas o pasajes filosóficos y teológicos de segunda mano, y se les hizo objeto de una micrología dialéctica. El procedimiento formalista que se perdía en cavilosas minucias y que ya se había señalado en los primeros tiempos de la Escolástica, predomina nuevamente cada vez más sobre el punto de vista real, de largo alcance, sobre la especulación de grandes construcciones como la que había ocupado la inteligencia de Anselmo, de los Victorinos, de Buenaventura y Tomás de Aquino; la inteligencia y las aficiones intelectuales estaban cada vez más extraviadas. Llegó la época de la Escolástica tardía de los siglos XIV y XV que por más de un aspecto debe llamarse una decadencia de la Escolástica. Pero no es acertado ver en estos siglos solamente un tiempo de decadencia filosófica, como sería también una exageración querer ver en ellos la aurora de la filosofía moderna. Un juicio completo y seguro de estos siglos sólo será posible cuando, sobre la base de la investigación de los manuscritos, aparezcan claras en su pensamiento filosófico tanto las personalidades nuevas como las que ya son conocidas, y pueda acometerse la empresa de trazar un cuadro exacto de las direcciones

filosóficas. No faltan en estos siglos, como se muestra cada vez más en la progresiva investigación de las fuentes, sagaces y penetrantes cerebros filosóficos ni interesantes corrientes y direcciones. El tiempo de las grandes síntesis, el período de las Sumas filosóficas y teológicas había pasado, pero en aislados problemas filosóficos de la lógica y de la lógica del lenguaje, de la teoría del conocimiento y de la psicología se trabajó en este tiempo con agudeza y a veces con independencia.

Entre los aspectos y direcciones científicas de este período que son dignos de notarse hemos advertido más arriba, como carácter general de la Escolástica, el sentido de las ciencias de la Naturaleza que dominó en este tiempo en París y que no sólo presintió sino que incluso conoció el sistema astronómico de Copérnico y las teorías físicas de Galileo y de otros.

Rasgo notable del final de la Edad Media es la lucha entre la Escolástica y el Humanismo. Los humanistas (como Leonardo Bruni, Lorenzo Valla y otros) hicieron dura crítica de la latinidad de las obras escolásticas, y en especial de las traducciones de Aristóteles utilizadas por los escolásticos. Nuevas versiones de Aristóteles se hicieron (por ejemplo de Leonardo Bruni, Gregorio de Trebisonda, Bessarion), en las escuelas los escolásticos echaban de menos la segura fidelidad filosófica. En algunos sabios de la época (Coluccio Sallutati, Juan Dominicó, Ambrosio Traversari, etc.) se

unieron armónicamente la formación escolástica y el gusto humanístico de la forma. Hacia fines de la Edad Media surgen escritos en los que se procura llegar a una interna consonancia entre la sabiduría profana antigua y el pensamiento cristiano. En este sentido poseemos tratados todavía inéditos de Rafael de Pornaxio, Jacobo de Likenstein y otros. En el siglo XVI escribió con el mismo propósito Agostino Steuco († 1549) la obra *De philosophia perenni* (1).

SECCION TERCERA

Del Renacimiento a la
Época de las Luces.

Esta fecunda época de la evolución de las ideas filosóficas se extiende en tres grandes lapsos: 1, la época renacentista llamada con más propiedad por Max Frischeisen-Koehler I, "período de transición"; 2, el siglo (XVII) de los grandes sistemas constructivos (de Descartes a Leibniz), y 3, la época de las luces que abarca de Locke a Lessing.

"El renacimiento de la filosofía es el Renacimiento de Platón": en esta frase sintetiza Herman Cohen la situación del devenir filosófico en los siglos XIV y XV.

1) La filosofía desde la época moderna hasta fines del siglo XVIII.

(1) Filosofía medieval, página 139 y siguientes.

En efecto, los tiempos modernos significan en sus comienzos una renovación del arte y de la ciencia clásicos. El espíritu del Renacimiento no significa una oposición como algunos equivocadamente han querido ver, sino un alejamiento de la escolástica aristotélica. En el fondo, esto han llevado a cabo los grandes representantes del humanismo en su anhelo de descubrir las fuentes primeras de todo saber y crear.

En la ciencia natural culmina este espíritu de investigación. El método experimental gana en significación y descubre importantes leyes causales. La aplicación de la brújula para la navegación rectifica el viejo mapa mundi. Copérnico prueba la inconsistencia del sistema geocéntrico y hace tambalear la autoridad eclesiástica. Galileo descubre la ley de la caída de los cuerpos y de la inercia y funda de este modo la física moderna. Keplero, en fin, fija las leyes fundamentales de los movimientos de los cuerpos celestes. El rompimiento con la autoridad eclesiástica se llevó a efecto también por la reforma alemana. Si bien los reformadores no pudieron desprenderse en filosofía de las ideas medievales.

Tres son los grandes precursores de la filosofía moderna: Giordano Bruno, Bacon de Werulam y Jacob Boehme.

Giordano Bruno es panteísta. Todas las cosas están penetradas de esencias imperecederas que llama mínimas o mónadas. También el alma

es una mónada; un alma sin cuerpo es impensable. Dios es la mónada suprema, la unidad de todos los contrarios. Ha creado los mundos con interna necesidad y es a ellos inmanente.

Bacon quiere reformar la filosofía en sus bases. Nuestro conocimiento debe reposar en la experiencia y observación de la naturaleza sino quiere permanecer en abstracciones inútiles. Por la inducción que es el método que va de lo particular a lo general cree penetrar hasta las últimas cosas y así fortalecer el poder del hombre sobre la naturaleza. La fundamentación experimental de las ciencias es el servicio imperecedero de Bacon. En cambio, es de mínima importancia su derivación sistemática y la división acrítica de las ciencias particulares.

Jacob Boehme es teósofo místico. Parte del principio directivo de que toda cosa es una unidad de sí y de no. En este sentido explica también a Dios. Sin un no sería Dios desconocible. La capacidad de Dios de ser conciente de su diferencia de los otros seres (la diferencia de Dios en Dios) es la fuente de su actividad creadora.

2. El siglo (XVII) de los grandes sistemas (de Descartes a Leibniz.)

René Descartes (Cartesius) nació en 1596 abrazó las armas en su juventud hasta que en 1629 decidió consagrarse definitivamente a la investigación filosófica. Murió en 1650 en la corte de la reina Cristina de Stocolmo.

Descartes inaugura la filosofía moderna por el nuevo viraje que da a los problemas. Con precisión manifiesta coloca la reflexión metódica a la base de su sistema y en verdad a mucha distancia de la escolástica por una parte, y superando en gran escala el punto de vista empírico de Bacon, por otra. Para semejante intento somete a una crítica sin piedad todas las ideas de su concepción del mundo: lo bueno, lo bello lo verdadero; incluso su mundo de las perfecciones (la empirie no es, pues, como en Bacon la fuente del conocimiento absoluto). Esta actitud dubitativa, empero, no es la epoché escéptica. No se duda simplemente para suspender el juicio y de este modo alcanzar la dicha; su duda tiene un fin teórico se hace según plan: es la duda metódica. Existe un principio del que no es posible dudar, a saber, la existencia del que duda: si dudo pienso y si pienso soy. Pero este principio a la par conduce a otro: la esencia del hombre radica en su naturaleza pensante.

Ahora bien, ¿qué caracteres posee este principio de los principios? La respuesta a semejante pregunta nos dará un criterio supremo de verdad. Claridad y distinción son las cualidades del *dubito ergo sum*. Luego lo que es claro y distinto es verdadero.

Cinco son las leyes fundamentales de nuestro pensamiento (axiomas) que poseen evidencia: 1, principio de identidad (A es A); 2, cada efecto

proviene de una causa que es tan perfecta como el efecto o más perfecta que él; 3, las causas que producen lo mayor pueden producir lo menor; 4, hay distintos grados de realidad; 5, en el concepto de una cosa que contiene su existencia y en verdad en el concepto de una cosa finita la existencia posible, y en el de una esencia perfecta la existencia necesaria.

Las ideas se dividen en Descartes en tres grupos; las innatas, las adquiridas y las imaginadas. La idea de Dios es innata. Puesto que también es perfecta y nosotros no pudimos producirla porque somos imperfectos, posee la existencia en grado superlativo. A los atributos divinos pertenece la veracidad; por lo tanto, todas nuestras ideas innatas que provienen de Dios son perfectas. Lo que nuestra razón que Dios nos ha dado concibe como claro y distinto tiene que ser verdadero pues una razón engañosa contradice la veracidad de Dios. En Dios se encuentra fundada la certeza de aquello que conocemos de un modo claro y distinto.

Descartes en esta fundamentación parece incurrir en un círculo. Por el principio de lo claro y lo distinto admite la existencia de Dios y reconoce a la vez que la veracidad de Dios produce en nosotros la claridad y la distinción.

Descartes llama substancia aquello que no necesita para su existencia de otro ser. Dios es la substancia absoluta pues es la causa de sí mismo.

Junto a la substancia absoluta admite la substancia creada y que tiene por condición exclusivamente a Dios mismo. Hay dos de estas substancias: la pensante y la extensa.

La teoría de la substancia es el punto de partida de la física cartesiana. El espacio es la substancia general, los cuerpos, lo especial en particular. Las propiedades de la substancia extensa son: divisibilidad y movilidad. Dios el primer motor, es la causa de todo movimiento.

Los animales son máquinas ya que no participan de la substancia pensante. El hombre consta de cuerpo y espíritu.

La voluntad del hombre es libre, el querer axiológicamente bueno es la virtud. El saber y el querer de lo bueno son los supuestos de la moralidad. La virtud suprema es el amor intelectual a Dios, lo perfecto por excelencia.

La filosofía de Descartes muestra una vez más cómo toda reflexión metafísica es una proleptica de una axiología. Se trata de conocer la causa de las causas para inquirir lo absolutamente perfecto y valioso y de este modo encontrar el criterio de la conducta humana.

Así se hace visible que el Leitmotiv de la reflexión radica en temas de valor.

La filosofía cartesiana condujo a una aguda controversia que, ante todo, provenía de su teoría de la substancia pensante y extensa (dualismo metafísico), dió lugar a diversas interpretaciones y en

cierto modo, a una profundización del asunto. Este *casus belli* preparó la filosofía de Spinoza.

Arnold Geulinx (1625-1669) y Nicolás Malebranche (1638-1715) constituyen o forman la derecha cartesiana. Pedro Gasendi (1592-1655) y Tomás Hobes (1588-1679) en cambio, son los enemigos del cartesianismo.

Geulinx encuentra la explicación del dualismo cartesiano en su célebre teoría del ocasionalismo, que declara que en las cosas y en el espíritu tan sólo hay que buscar los motivos ocasionales de la actividad. En el fondo Dios ha armonizado desde un principio los movimientos del cuerpo y las voliciones del espíritu.

Malebranche trata de resolver las aporías de la teoría cartesiana de la substancia en un sentido místico. Puesto que el espíritu no ha podido crear las ideas del mundo corporal ya que lo corporal no puede espiritualizarse y viceversa, es preciso reconocer una causa originaria de esta armonía en otro principio. La solución la encuentra en que el espíritu puede contemplar a Dios donde radica la totalidad de todas las ideas.

Gasendi es el renovador del epicureísmo. Los cuerpos constan de átomos que Dios ha creado en número limitado. En los átomos obra un impulso eterno hacia el movimiento. El espacio vacío es el marco donde tienen lugar los movimientos atómicos. Tan sólo la creación de los átomos proviene

de Dios: los otros fenómenos tienen en la propia naturaleza sus causas y en verdad secundarias.

El punto de vista de Hobbes en consideraciones epistemológicas es el sensualismo. Tan sólo lo corporal es substancia. Todos los acontecimientos se explican por el movimiento que es inmanente a la materia. Por otra parte, los cuerpos constan de pequeños y originarios corpúsculos. Las diferencias cualitativas se encuentran en los seres sensibles, no en las cosas. Las percepciones y representaciones se originan por los estímulos que se producen por los movimientos en los objetos exteriores. En filosofía práctica defiende Hobbes un absolutismo ilimitado.

Spinoza (1632-1677) es el consecuente postformador de la teoría cartesiana de la substancia; supera al dualismo de Descartes por la hipótesis de que espíritu y materia no poseen ninguna independencia esencial ya que son atributos de una substancia divina.

Sus obras principales son: la *Ética*, un *Tratado Político-Teológico*, los *Principios de la filosofía de Descartes* y un *Manual sobre la Enmienda del espíritu*.

Spinoza distingue cuatro clases de conocimientos: el saber dóxico (opinión oída), el saber por experiencia incierta indeterminada, el conocimiento intelectual y el conocimiento por intuición. Los dos primeros desmerecen ante los dos últimos. El auténtico conocer (del que se sirve en sus obras ca-

pitales) procede en orden geométrico. Comienza con una serie de definiciones de donde infiere axiomas; de ahí pasa por un procedimiento deductivo a los principios menos generales de su filosofía.

A las más importantes definiciones pertenecen las de substancia, atributo y modo. Substancia es lo que existe en sí y se concibe por sí; es por lo tanto un concepto inderivable de otros.

Esta caracterización general es llevada a cabo por Spinoza al modo de un hombre. De especial interés es su teoría de los afectos. La más elevada virtud es el amor intelectual a Dios.

Leibniz (1646-1716) es uno de los filósofos alemanes de más significación universal. Es el autor y primer presidente de la academia de Ciencias de Berlín; ha fundado simultáneamente con Newton el cálculo infinitesimal. La mayor parte de su vida la pasó en Hannover. Especialmente se relacionó con la reina de Prusia Sofía Carlota, entre los personajes de su tiempo, por cuyas insinuaciones Leibniz escribió su *Teodicea*.

Leibniz se encuentra en ruda oposición con Spinoza, según su teoría constituye la fuerza activa que ocupa un lugar intermedio entre posibilidad y realidad o la esencia de la substancia. En contra de Spinoza acentúa dos características de la substancia que en último término condicionan su filosofía entera: 1, la substancia es una esencia particular (mónadas) 2, existe una pluralidad de mónadas. Todas las mónadas tienen representación

pero el grado de claridad es diferente en ellas. Mientras ciertas mónadas poseen solamente representaciones incipientes se elevan las más perfectas a la acepción esto es, a la autoconciencia de las representaciones.

Las mónadas son unidades indivisibles que no se influyen recíprocamente. A pesar de la independencia de las mónadas existe, sin embargo, un orden interno en el universo que lleva a Leibniz a su célebre teoría de la armonía preestablecida. Dios ha creado las substancias de tal modo que, no obstante su independencia se corresponden armónicamente en cada instante de su existencia.

Para la teoría del conocimiento de Leibniz es de gran importancia la admisión de las ideas innatas. Entre las ideas innatas teóricas destaca los principios del conocer (inferir), y los axiomas de la identidad, de la contradicción y de la razón suficiente.

En la Teodicea trata Leibniz de dar la prueba de que razón y fe no se contradicen. Este mundo es el mejor de los mundos posibles; de otro modo en su creación no hubiera elegido Dios con un querer y un saber absolutos.

La filosofía de Leibniz a través de su rendimiento histórico más notorio o sea el de vincular los conceptos de universalidad e individualidad culmina en una metafísica optimista valorativa del universo.

3. - LA SIGNIFICACION DEL ILUMINISMO EN LA HISTORIA DEL PEN-SAMIENTO HUMANO.

El Iluminismo designa la época en la que la humanidad de occidente, que por decirlo así había alcanzado su mayor edad, trata de extender el formidable movimiento científico de los siglos XVI y XVII a una íntegra concepción del mundo; de elevar la conciencia de la autonomía, del intelecto en principio supremo de toda conducta humana. Los supuestos para este desarrollo lo formaron el Renacimiento y la Reforma en los cuales se consumó la ruptura con la Edad Media despertándose, a la par, el más enérgico sentimiento de independencia que haya presenciado la historia.

Así se explica que se haya cimentado el ideal de una cultura intelectual fundada en el progreso del conocimiento. De ahí sus rasgos fundamentales: la orgullosa conciencia del espíritu de desprenderse de toda esclavitud tradicional para poder tomar en propias manos el destino de la humanidad, la placentera confianza de un progreso ininterrumpido de libertad, dignidad y felicidad de los hombres, la conciencia de una ilimitada responsabilidad en esta obra de la autonomía y al mismo tiempo, un entusiasmo inquebrantable para someter todo lo histórico

al exámen crítico del intelecto, es decir, estado y sociedad, economía y derecho, religión y educación, etc.; y al fin, la feliz creencia de una solidaridad en todos los intereses, de una hermandad de todos los hombres sobre el fundamento de esta cultura intelectual siempre creciente.

El desarrollo y destino del Iluminismo fue diferente en los distintos países que participaron de él; pero un fondo común en sus primeros decenios al menos, lo caracterizó, la veneración del intelecto, o como dice Hegel, el "fanatismo del pensamiento abstracto".

La época de las luces partió de los países Bajos y de Inglaterra; invadió desde luego Francia y Alemania donde especialmente como en Inglaterra. se desenvolvió en íntimo consorcio con el espíritu protestante de la Nación y que por ello, creó los fundamentos de una cultura en la que pudieron desarrollarse el más grande pensador y el más grande poeta del tiempo, Kant y Goethe.

LA FILOSOFÍA DE LA ÉPOCA DE LAS LUCES.

"Lo mismo que en la antigüedad, dice Carlos Vorleander, en su Historia de la filosofía (Tomo II, La filosofía Moderna desde Descartes) de acuerdo con la interpretación magistral de Guillermo Windelband, sigue en la época moderna a un período filosófico esencialmente cosmológico y metafísico,

una época filosófica predominantemente antropológica; era ésta allí la Sofística y es ésta aquí el Iluminismo. Aún se parecen ambas épocas en que las grandes cuestiones del conocimiento atacadas en el primer período, en la época moderna es cierto muy desigual, ceden el lugar en el segundo a problemas populares y sólo hallan su solución clásica en los sistemas preparados por ambas: el de Platón en una, y el de Kant en la otra. Por el contrario se mezclan en ámbos períodos medios (Sofística, Iluminismo) las cuestiones filosóficas con las culturales y con los intereses literarios, políticos y sociales. El movimiento que se acostumbra a designar como Iluminismo del siglo XVIII y que duró más de un siglo comienza en Inglaterra donde la caída de los Stuardos y la gloriosa revolución de 1688 habían abierto el camino a un poderoso desarrollo de los intereses materiales y espirituales. De aquí pasó a Francia donde adquiere bajo la opresión del antiguo régimen un carácter de oposición negativa. Alcanza finalmente en Alemania, el tercero de los grandes países culturales, donde se funde con las tendencias de Leibniz y su escuela."

La interpretación de Vorleander y Windelband caracterizan en lo fundamental la época del Iluminismo filosófico, pero conviene hacer notar, que en Inglaterra y en Francia sobre todo, frente a la corriente puramente intelectual cuyo fundador indiscutible es Locke, aparece una dirección que opone a la confianza infinita de la razón, el entu-

stiasmo y el culto del sentimiento. Es suficiente nombrar aquí a Shaftesbury y Rousseau. Esta interna divergencia entre racionalismo e irracionalismo se liquidan en la filosofía trascendental de Kant que acoge todos los motivos y oposiciones del Iluminismo para concluirlos y superarlos en los marcos de la *Filosofía Crítica*.

a) EL ILUMINISMO INGLÉS.

Siete momentos rigurosamente concatenados se distinguen en el Iluminismo filosófico inglés. El quinto corresponde a George Berkeley.

I. John Locke. En su obra, "Investigaciones de la Inteligencia humana", (*Essay concerning human understanding*) modifica radicalmente el planteamiento de las cuestiones hasta entonces vigentes. Si las había orientado preferentemente a cuestiones metafísicas, Locke eleva al primer rango asuntos de la Teoría del conocimiento, aunque manipulados psicológicamente. La cuestión relativa al origen, la certeza y la extensión del conocimiento se puso a la órden del día. Para nosotros, sus *Essays* tienen un influjo considerable en el desarrollo posterior de la filosofía en la circunstancia de que sus pensamientos del conocimiento del mundo logrados a través de la luz natural se han traducido de la exposición lapidaria de la metafísica cartesiana al lenguaje de la psicología empírica.

II. Contemporáneos y continuadores de Locke. En el terreno de la filosofía Hartley, Priestley, Morris, Burchogge, etc.

III. Deístas ingleses y librepensadores: En contra de la religión revelada reconocen una religión natural o racional que incluye la creencia en Dios. En ellos hay que contar, sobre todo, a John Toland, Collins, Tindal y al hombre de Estado Bolingbroke.

IV. Shaftesbury y los moralistas ingleses

V. George Berkeley.

VI. David Hume.

VII. Discípulos y enemigos de Hume.

El desgarramiento psicológico del pensamiento metafísico que estuvo ya patente en las investigaciones de Locke se consumó en sus continuadores, sobre todo, cuando fueron sometidos a la crítica los dos conceptos fundamentales que habían dado la estructura a la metafísica naturalista del siglo XVII: el de la substancia y el de la causalidad. Berkeley juega aquí un papel de transición entre Locke el iniciador, y David Hume el que termina este formidable tránsito de la filosofía.

Si había Locke enseñado que la substancia es tan sólo el portador desconocido de las cualidades percibidas, encontró Berkeley que esta hipótesis de lo desconocido es tan inútil como

insostenible; que esto que se llama una substancia nunca significa otra cosa que una unidad constante de propiedades. La crítica de Berkeley se limitó al supuesto habitual de las substancias no pensantes, de los cuerpos. Estos pierden para él su terreno metafísico; su ser no es sino lo representable (*esse percipi*). Por eso se ha llamado la teoría de Berkeley *inmaterialismo* o *idealismo*. Para salvar la regularidad del mundo y su consistencia, empero, Berkeley hecha mano nuevamente de ideas metafísicas. En efecto, este idealismo trata las ideas como actividades y estados de los espíritus: conserva por lo tanto la *res cogitantes*, el espíritu infinito y divino, y los espíritus particulares, y en ese sentido, representa Berkeley una concepción del mundo profundamente espiritualista que recuerda la teoría Malebranche.

Pero con todo, en Berkeley se prepara con la *pars destruens* de su sistema la culminación de la época del Iluminismo filosófico inglés: David Hume.

Fuera de la esfera de la filosofía Berkeley ha ejercido un influjo incalculable en cosas psicológicas. Para este aserto recordamos las palabras de Harald Höffding, en su célebre *Historia de la Filosofía Moderna*: "la *theory of Vision*" de Berkeley, es una de las más geniales obras psicológicas que han sido concebidas.

David Hume nació en 1711 en Edimburgo; cambió pronto el estudio jurídico por el filosófico, accidentalmente fue comerciante, retraído en Francia en el lapso 1734-1737 alcanzó éxitos notables en su formación. Más tarde como secretario del general Sant Clair fue a Viena y a Turín; diplomático, bibliotecario, político, etc., fueron posteriores actividades de su vida. Murió en 1776. Hume es el filósofo más significativo de Inglaterra; con él alcanza el iluminismo inglés su cúspide. Bacon, Hobbes, Descartes, Spinoza, Locke, Berkeley, Shaftesbury y otros han influido sobre él.

A través de una investigación crítica de la capacidad de conocer quiere mostrar Hume lo que el entendimiento puede y lo que no puede.

Hume parte de la cuestión acerca del origen de nuestras representaciones. Distingue entre impresiones e ideas o pensamientos. Bajo impresiones entiende las sensaciones vivas que aparecen en nosotros al oír, ver, querer, desear, etc.; por ideas o pensamientos las representaciones amortiguadas, por así decirlo, y en verdad a causa de impresiones previas. La diferencia entre ambas radica, por lo tanto, en el grado de fuerza en que aparecen a la conciencia. La ciencia no puede tener por objeto sino relaciones de ideas y de hechos. Los principios de la matemática, por ejemplo, son relaciones de ideas. Los predicados sobre relaciones de ideas son más evidentes que los que se refieren a los meros hechos. Respecto al conocimien-

to puramente sensible, el principio fundamental es el nexo causal. El conocimiento de tal nexo se adquiere exclusivamente por hábito; más allá del círculo de la experiencia no es posible ir. Por lo tanto es impropcedente pretender derivar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma por la vía experimental inductiva.

Los valores trascendentes, empero, no se niegan por Hume, si bien no se fundan en el saber sino en la fe. La religión natural de los deístas no puede demostrarse científicamente. Incluso los conceptos de substancia y de yo no se refieren a nada trascendente.

Se ha dicho que Hume es un escéptico moderno; por lo menos su filosofía se orienta al relativismo más extremo, sobre todo en su doctrina de los valores trascendentes. Eso se desprende de sus obras filosóficas capitales, a saber, los *Tratados sobre la Naturaleza Humana* entre los cuales en su reelaboración la "Investigación sobre el entendimiento humano" y los "Ensayos literarios, morales y políticos".

b) EL ILUMINISMO FRANCÉS.

La filosofía iluminista francesa del siglo XVIII enraiza en el empirismo de Locke; sin embargo va más allá de sus fundamentos iniciales en tanto niega que la reflexión constituye una fuente de conocimiento autónoma, Sólo la sensación po-

see tal carácter. De esta suerte la filosofía se proyecta paulatinamente a un craso materialismo.

Condillac (1715-1780) es el primero que desembozadamente reconoce como única fuente del conocimiento la sensación. Pero todavía sin admitir la posición materialista. Helvetius (1715-1771) ha llevado con sus célebres escritos: "La Razón" y "El hombre, sus Capacidades y su Educación" el sensualismo al campo de la Ética. "Así como nuestro saber se encuentra determinado por la impresión sensible así también nuestro obrar práctico aparece regido por el placer sensible".

Continúa la serie de los enciclopedistas cuya obra monumental (35 volúmenes) que abarcaba el saber de aquel entonces sirvió poderosamente para combatir las instituciones sociales y políticas de la época. Dederot y d'Alambert son sus propulsores más notorios.

La Mettrie (*El hombre máquina*, 1778) es el meneur del ateísmo y del materialismo. El hombre le parece una máquina, el fin de la vida no puede ser sino el placer.

En un plano diferente en el "siécle philosophique" se encuentran Voltaire (1694-1778) y Rousseau (1712-1778). Ambos son enemigos del ateísmo, pero tanto más combaten la creencia revelada: "Si no existiera Dios declaro Voltaire sería preciso inventarle". En los problemas capitales de la filosofía se inclina notoriamente a Locke.

Rousseau es el predicador de la "vuelta a la naturaleza". Desde este punto de vista enemigo jurado de la cultura. Pero en el fondo lo que añora Rousseau en sus obras (El discurso sobre el origen de la desigualdad. El contrato social, Emilio o la educación, Las confesiones, etc.) es un estado de naturaleza ideal y ficticio que nunca ha existido. Como contribución importante en la historia de la filosofía conviene subrayar en Rousseau su defensa de los fueros del sentimiento frente al espíritu frío y racional de los "ilustrados".

El escrito fundamental de la dirección extrema materialista aparecido en 1770 se llama "sistema de la Nature"; se ha originado, sin duda alguna, en el círculo del varón de Holbach.

c) EL ILUMINISMO ALEMÁN

Así como el iluminismo francés vuelve su mirada a Locke el iluminismo alemán se inspira en gran parte en Leibniz. El filósofo que sirve de transición es Christian Wolff, (1679-1723) quien sistematizó la filosofía Leibniziana y en esa tarea redujo a su justo medio los postulados más atrevidos de ella, ha contribuido poderosamente a enriquecer el léxico filosófico; y lo que es más, ha difundido la consideración metódica de la filosofía y su división todavía hoy habitual. La filosofía como ciencia de todo lo real y posible se divide según él en teórica y práctica. La lógica es una discipli-

na preparatoria, propedéutica. La filosofía teórica se divide en ontología, psicología racional, cosmología y teología racional; la filosofía práctica comprende: la ética, la economía, y la política (1).

El punto central del iluminismo alemán lo representa Federico Nicolai, el editor de la "Biblioteca General Alemana". Pero es el nombre de Lessing (1729-1781) quien se encuentra en el punto más elevado de este período histórico. En sus obras: el *Lauconte* y la *Dramaurgia* Hamburguesa ha favorecido el desarrollo de la estética como ciencia. También su escrito sobre filosofía de la religión (*La educación del género humano*) es de mencionarse. Con Lessing hay que recordar al judío Mendelsohn que en materia religiosa lucha por una libertad de fé y en contra de la unidad de fé.

Al lado de las investigaciones de filosofía de la religión también se profundizó la estética a mediados del siglo XVIII. Baumgarten es el primer investigador que ha escrito un libro filosófico sobre estética.

Más tarde han influido en la esfera de la psicología y de la pedagogía Basedow y Pestalotzi. El príncipe del iluminismo es Federico el Grande.

1) La división aristotélica como puede apreciarse no discrepa esencialmente de lo admitido por Wolff.

El período alemán del iluminismo muestra un carácter racionalista; tan sólo el saber de acuerdo con el intelecto tiene valor: nada sin fundamento y prueba debe ser admitido. Puede decirse que favoreció en gran medida la revolución de las ciencias.

El iluminismo francés lo mismo que el alemán muestran, empero, parcialidades. Frente al intelecto hay otras fuentes de cultura: la voluntad y el sentimiento. Esta síntesis comprensiva la lleva a cabo el más grande pensador alemán, Emanuel Kant:

SECCION CUARTA

El idealismo alemán.

1) EL CRITICISMO DE KANT.

Con Manuel Kant empieza un nuevo capítulo de la historia de la filosofía. Los diversos caminos que había seguido la investigación especulativa se unan en su sistema de un influjo tan poderoso que el desarrollo posterior de la filosofía hasta el presente permanece incomprendido sin Kant como fuente de progreso en el conocimiento. Puede decirse que muy a pesar de muchas corrientes de moda todavía hoy se dividen los filósofos teniendo en cuenta el método de la crítica fundada por el extraordinario sabio de Königsberg. Pero lo más significativo es que muchos profanos del idealismo alemán tratan de combatir al más gran-

de sistemático de los tiempos sirviéndose de instrumentos kantianos si bien a menudo con el designio de aparecer más geniales que el filósofo refutado.

Las obras de Kant son numerosas. Aquí se citan las fundamentales que muestran el devenir y el sistema del criticismo. Respecto a lo primero valen las siguientes obras: Ideas para una apreciación verdadera de la fuerza viva; su Tesis de Grado; los Principios del conocimiento metafísico, donde aparecen muchos puntos de vista leibnizianos. De las obras del período del criticismo la primera y fundamental es "La Crítica de la Razón Pura" nacida en Riga en el año de 1781; los Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia, aparecieron simultáneamente (1783) a la segunda edición de la Crítica de la Razón Pura. Hasta el año (1788) fue impresa la Crítica de la Razón Práctica. En 1790 la Crítica de la Facultad de Juzgar y en 1793 la Religión dentro de los límites de la Pura Razón. Muy leído también es su Ensayo filosófico de la Paz Perpetua y su libro de la Lucha de las Facultades.

Emanuel Kant nació en Königsberg el 22 de abril de 1724, murió allí mismo el 17 de febrero de 1804. Su vida se desarrolló en el plano de la sencillez del profesor de las ciudades prusianas de aquel entonces.

En una época del *Sturmes und Drananges*, del culto fanático del genio, discurrió la vida del más grande filósofo de los tiempos modernos en un ambiente de probidad y modestia ejemplares. Y sin embargo, su vida no careció de una grandeza extraordinaria de serenidad y dominio. "Las ciertas y celebradas palabras con las que Kant pondera la conciencia del deber anuncian la profundidad y la energía del sentimiento de vida que acompaña todas sus acciones internamente" 1). Y la forma como él subordinó el ser percedero al genio inmortal trae consigo los mismos rasgos del idealismo moral en sí heroico que revive poco más tarde en Schiller y Fichte.

En Kant en la proporción del genio se verifica una vez más la continuidad del pensar filosófico. En verdad pertenece la vida de la obra de Kant según su contenido histórico todavía al siglo XVIII; sin duda proviene del espíritu del iluminismo alemán pero en sus últimas formaciones representa primero, su punto más elevado y después, su plena superación.

LA FILOSOFIA DE LA CULTURA.

El mérito de Kant sobre sus predecesores radica en el descubrimiento de la reflexión trascenden-

1) Max Frischeisen Koehler y W. Moog, Historia de la filosofía desde los grandes sistemas del siglo XVII hasta fines del siglo XVIII.

tal i), que supone en su sistema total la cultura como objeto de reflexión. La especulación, pues, parte de algo hecho: el *factum culturale*. Investiga las condiciones universales de los bienes culturales; pero esto significa desprender, por así decirlo, el mundo de los valores.

La primera crítica se dirige a la parte de la cultura que se llama ciencia. En la Crítica de la Razón pura, en efecto, pretende Kant por medio de la reflexión trascendental obtener la fundamentación y limitación del conocimiento científico. Su problema se refiere a los supuestos bajo los cuales el conocimiento es posible; quiere fijar cuáles son las condiciones de toda conciencia. El problema de la crítica parte de la cuestión: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a-priori, esto es, cómo se fundamentan juicios objetivamente válidos. Semejantes juicios existen en la matemática y en la ciencia natural y cree poseerlos la metafísica en su teoría de Dios, del mundo y del alma. La solución estriba en un nuevo concepto de experiencia. Esta es una síntesis de conceptos a-priori (categorías e intuiciones) lo determinante es lo apriorético. Así se explica la división de su obra:

I. Teoría Elemental Trascendental:

1) Estética trascendental (crítica de la matemática)

1) Compárese la descripción del método en la Introducción de este trabajo, página 29.

2) Lógica

- a) Analítica trascendental (crítica de la física.)
- b) Dialéctica trascendental (refutación de la metafísica trascendente)

II. Teoría trascendental del método (crítica de la metafísica immanente)

La última parte de la Crítica de la Razón Pura penetra en el mundo de las Ideas. Hace ver cómo Alma, Mundo y Dios no son principios constitutivos sino leyes regulativas en la adquisición del conocimiento que en verdad es infinito.

La crítica kantiana parte también del hecho cultural de la conciencia moral y se propone descubrir las condiciones de ella. El valor de lo bueno lo encuentra Kant en el imperativo categórico: "Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal". A la base de esta ley general de la moralidad se encuentran las ideas de libertad, dignidad y la de persona. Esta última se define como el entrecruce del mundo de la naturaleza y del mundo de la Idea.

La filosofía de la religión es la natural consecuencia de los principios morales. La religión es el reconocimiento de nuestros deberes como imperativos divinos.

En estética se ocupa Kant del concepto de finalidad en primer término del que advierte que es un añadido subjetivo pero legal. No existen, por

tanto, ciencias naturales teleológicas. Al mismo tiempo reitera su posición trascendental sobre la cultura. "Además de las esferas culturales de la ciencia, la moral (incluyendo el derecho) y la religión Kant ha tratado también del arte, de modo que su sistema es una especie de filosofía de la cultura, es decir, una reflexión sobre las leyes de las funciones espirituales, creadoras de cultura. En su estética investiga Kant qué clase de estado subjetivo es aquel que nos sirve de base para llamar bello á un objeto. Lo primero que es preciso hacer es delimitar el juicio de valor estético frente a los otros juicios de valor.

Llamamos agradable a lo que satisface nuestros sentidos y nuestras necesidades sensoriales; útil, a lo que sirve como medio para cumplir un deseo; bueno, a lo que corresponde a la voluntad moral.

En todos estos casos, la valoración descansa en la satisfacción de un deseo, de un interés. En lo bello no existe tal interés; no se satisfacen con lo bello ni necesidades sensibles ni morales. El juicio de valor estético descansa en un agrado desinteresado. Por eso creemos poder atribuirle validez universal, lo que induce a suponer que descansa en razones a priori.

Para descubrir éstas, estudiemos más de cerca la actitud estética. En razón de su desinterés, podemos también caracterizarla como un estado de juego. En el juego, ciertas ac-

tividades que en los demás casos están al servicio de alguna apetencia, se ejercen por sí mismas, esto es, desinteresadamente. A la contemplación estética no le importa la realidad del objeto; se conforma con la representación intuitiva, aunque su objeto sólo pertenezca a un mundo de apariencias. Así, el agrado estético específico sólo está determinado por la forma, pues el producido por el contenido de la sensación tiene un carácter sensorial. Pero la forma es la que pres- ta al propio tiempo a la obra de arte unidad, dándole así el carácter de lo acabado, de lo que se basta a sí mismo. También la forma unitaria determina que las partes se fundan en un todo, y que sólo por el todo sean comprensibles. Pero éste es también el carácter de lo conforme a fin. Ahora bien, a lo bello le falta fin. Toda intencionalidad, toda tendencia didáctica, patriótica, religiosa, estorba al puro goce artístico. La esencia de lo bello es, pues, una finalidad, pero sin fin". (Messer).

Terminaremos la exposición de la filosofía kantiana hablando de su influjo en la vida espiritual de su tiempo. Además de haber ejercido una acción decisiva en el ámbito de la Teología y de la Filosofía del derecho es innegable su repercusión en la galla ciencia. Entre los más grandes poetas alemanes es Schiller el de la filosofía kantiana. Como lo muestra del modo mas claro en sus ensayos estéticos ya en la obra intitulada "Sobre la

gracia y la dignidad", ya en sus cartas "Sobre la educación estética", ya en fin, en su "Tratado sobre la poesía ingenua y sentimental".

También Goethe se ha ocupado celosamente de la producción kantiana. Así lo demuestran sus comentarios sobre la Estética de la facultad de juzgar y la Crítica de la razón pura. Ciertamente él se sintió en lo más interno de su alma atraído, sobre todo; por el spinozismo. Por lo menos su confesión reiterada del "Dios Naturaleza" lo manifiesta.

Herder cuya significación para la historia de la filosofía es notoria, es un discípulo de Kant en los primeros años de su actividad pedagógica. Más tarde se aparta, empero, del sistema de su maestro. Herder combate el dualismo estatuido por Kant en el que la forma apriorética y la materia empírica, la naturaleza y el valor moral, se presentan como algo irreducible; y desarrolla el principio de una unidad esencial, y una evolución progresiva entre espíritu y naturaleza. Especial mención merece Herder al interpretar la historia de la humanidad como una realización de disposiciones naturales.

Este supuesto dualismo kantiano también ha favorecido los puntos de arranque de los sistemas posteriores: ora queriendo ver en el sistema del pensador de Koeningberg un realismo de la cosa en sí; ora interpretando el sistema o por lo menos postformándolo en un idealismo absoluto; ora en

fin, eligiendo una dirección conciliadora. Fichte es el primer gran pensador después de Kant que supe para toda interpretación realista.

2) JUAN TEOFILO FICHTE.

Fichte (1762-1814) es el primer representante de un idealismo absoluto.

Nacido en Rammenau, después de su educación elemental se dedicó en Jena y Leipzig a estudios teológicos hasta que su interna disposición lo condujo al campo de la filosofía. A causa de su precaria situación fue en distintos lugares profesor privado. Originariamente abrazó el determinismo spinozista; hasta el año de 1770 comenzó a conocer la filosofía crítica: Pero ya en 1791 presentó a Kant personalmente su primera obra de significación: "La crítica de toda revelación" que apareció al público al año siguiente. En 1794 devino profesor en Jena y desarrolló aquí una actividad académica extraordinaria hasta 1799. Es la época en que Fichte confecciona su sistema; allí se originaron sus obras principales: Fundamento de la teoría total de la ciencia, Fundamento del derecho natural y el Sistema de la doctrina moral. En Berlín a dónde se dirigió de Viena dió conferencias privadas ante un círculo grande de oyentes. En 1805 fue llamado a la Universidad de Erlangen.

En 1808 volvió a Berlín donde pronunció sus ardientes "Discursos a la Nación alemana". En

1880 ya había concebido los "Caracteres fundamentales de la época presente". También son obras de mencionarse el Estado Comercial Cerrado, El Destino del hombre y las Instituciones para la vida beata. Murió en 1814 contagiado por su mujer que trabajaba como enfermera en lazaretos.

La filosofía de Fichte pretende anular la falsa interpretación dualista que se hacía de Kant; y se funda, por lo tanto, en un principio rigurosamente idealista y unitario. En la base de toda experiencia se encuentra un yo y una cosa en sí (el objeto del yo). La cosa como algo existente por sí y el yo como una derivación de ella es imposible puesto que el origen de las representaciones de aquello que no está en la conciencia es inexplicable. Por lo tanto, tan sólo puede ser derivado del yo y el no yo. La teoría de la ciencia debe empezar con una verdad suprema a la que haya de referirse todo saber. Seguidamente vienen otros dos principios que no presentan el carácter de necesidad del primero: uno es incondicionado respecto a la forma y el otro respecto al contenido. Los tres principios se comportan ante sí como tesis, antítesis y síntesis.

El principio de identidad $A = A$ no dice que A existe; sino que: en caso de que A sea, es A y constituye tan sólo un juicio sobre la necesaria relación entre el n en caso de y y el a si. El juicio $A = A$, empero, es tan sólo incondicionado respecto a la forma. Completamente incondicio-

nado deviene cuando en vez de A se pone el yo. Esta institución se funda en el hecho de que la relación en el juicio A es A , es puesta en el y por el yo (autoconciencia en general). Así se obtiene el principio inderivado de otros y válido en forma absoluta: yo soy yo, o simplemente yo soy. El yo se pone así mismo, es lo que obra y al mismo tiempo el producto de la acción. Lógicamente interpretado el principio como se ha dicho ya es la ley de la identidad; considerado dentro de una metafísica inmanente es la categoría de la realidad.

El segundo principio de la doctrina de la ciencia, la antítesis del primero, tiene por fórmula: $\text{Non } A$ no es = A . El sentido es este: el Yo se opone a sí mismo un no Yo; ahora bien lo que conviene al no Yo de acuerdo con semejante oposición es lo contrario de lo que conviene al Yo. Lógicamente considerado es el principio de contradicción; si se considera solamente la forma de la conclusión, surge la categoría de la negación.

El tercer principio es la síntesis de los dos primeros. Se opone en el Yo al Yo divisible un no Yo también divisible. Su fórmula es: A es en parte = no A , y $\text{Non } A$ es en parte = A ; lo que en el fondo es el principio de razón suficiente. Categoricalmente considerado el principio constituye la limitación y la cantidad. Este tercer principio llega a ser fundamento de la teoría de la ciencia en tanto que el Yo se pone como limitado por el no Yo pero también de la filosofía práctica ya

que el Yo pone al no Yo como determinado por el Yo, en parte.

El sistema de Fichte en verdad culmina en una ética. El Yo es la actividad misma en su aspiración a lo infinito; el no Yo, la experiencia, tan sólo la materia de la acción. Sin la experiencia, sería imposible la superación de la vida. Así pues, en última instancia, la teoría de la ciencia teórica, es una propedéutica de la filosofía práctica de la ciencia. Esta aspiración hacia lo infinito debe informar el imperativo moral que a la letra dice: cumple siempre con tu destino.

En materia de filosofía de la religión desfiende un concepto de Dios apersonal y en conexión con la idea de la cosa en sí que consideran no como existente fuera de la conciencia sino pensada "como si" así fuese. La convicción, empero, de que el Yo es la fuente de todo conocer, querer y obrar salva al individuo de todo dogmatismo y lo eleva a la conciencia de la libertad.

Federico Enrique Jacobi (1773 · 1819), Juan Federico Herbart (1776 · 1841) y Federico Guillermo José Schelling (1772 · 1854), los románticos (Novalis, Schlegel, etc.) y Federico Daniel Schleiermacher (1768 · 1839), se encuentran influidos en mayor o menor medida por Kant y Fichte y aunque contemporáneos de Hegel representan un estadio previo a su gran sistema filosófico. En lo que sigue se harán indicaciones de alguna de las teorías de estos filósofos de transición.

Jacobi se destaca en la historia de la filosofía por su célebre intento de subrayar el saber de la fe. Lo absoluto, defiende, no puede obtenerse por medio de la prueba en virtud de que para probar hay que inferir unos principios de otros. La fe, en cambio, conduce directamente a lo inderivable y existente por sí.

Herbart cuyos rendimientos más notorios son en la esfera de la pedagogía y de la didáctica. También pretende en un ensayo de poca significación en la historia de la filosofía, interpretar la "cosa en sí" kantiana realísticamente. La conciencia para él se mantiene en la representación pero puede a través de ella descubrir las esencias trascendentes que llama "reales".

El más notorio de los filósofos antes señalados que preceden al sistema de Hegel es Schelling. Su evolución filosófica ha sido notable. Por lo menos cuatro fases salientes se advierten en ella:

1. La época de las "Ideas para una filosofía de la naturaleza" dónde concibe la naturaleza como un sistema de actividades racionales inconcientes del absoluto Yo.

2. La época del sistema del idealismo trascendental en el que defiende el pensamiento de que la filosofía entera es una historia continuada de la autoconciencia. Y que su método propio es el de la intuición intelectual.

3. La época en que va más allá del sistema fichtiano al admitir el postulado de la filosofía de

la identidad según el cual Yo y no Yo se derivan de un principio absoluto.

4: En el último período, el místico teosófico, en consonancia con Boehme sustenta en lenguaje simbólico que el desarrollo del mundo es un alejamiento de la idea del creador. El fin de este desarrollo debe ser un retorno de todas las cosas terrestres a Dios.

El sistema de Schelling culmina en un progresivo alejamiento del principio propio del idealismo alemán Hegel rectifica esa desviación creando un sistema donde aparecen extraordinarios avances en la historia general de la filosofía.

Hegel ha sido influido en primer término por Kant; ya su sistema se designa a veces como el de un idealismo absoluto. En segundo lugar, son de citarse Heráclito, Platón, Aristóteles, los Neoplatónicos, Spinoza, Leibnitz, Fichte y Schelling. Las ideas de estos pensadores vertidas en la construcción de Hegel, han dado lugar a que su sistema se designe panlogismo, evolucionismo lógico, etc.

Hegel quiere mostrar cómo se desarrolla la realidad entera de la esencia del mundo. La esencia del mundo es la idea lógica, esto es, lo absoluto. El mundo es un acontecimiento lógico, a saber, el desarrollo dialéctico de la idea lógica: El desarrollo dialéctico consiste en que, cada concepto, cada realidad (tesis) en méritos de la contradicción entre su finitud y el carácter infinito de la idea, se convierte en su contrario (antítesis), y al

fin, ambos momentos (tesis) y antítesis) se suprimen por la unión de una nueva unidad (síntesis), cuyo destino será el de la primera, (tesis). "El motor del mundo es la contradicción". "La contradicción es la raíz de todo movimiento y de toda vitalidad. Puesto que, el desarrollo conceptual dialéctico concuerda con el desarrollo del mundo, pensar y ser, son idénticos. La pura idea lógica (tesis), encuentra su contrario en la naturaleza (antítesis), y la supresión de ambas da lugar al espíritu (síntesis), en cuyo grado supremo radica la idea de Dios.

Correspondiendo a estos tres momentos fundamentales de la dialéctica, la filosofía se divide en lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. La lógica, en el sistema hegeliano, investiga como teoría de las categorías el desarrollo dialéctico de las ideas puras, hasta su tránsito en la naturaleza. El devenir es la síntesis del ser y no ser. En la filosofía de la naturaleza los grados capitales del movimiento dialéctico, son: Mecánica, Física y Orgánica. Puesto que la naturaleza es la idea en su ser, fuera de sí no puede expresarse en ella de un modo perfecto (puro) la propia idea. Así se explica un resto irracional, la contingencia.

En la filosofía del espíritu, el movimiento dialéctico se presenta como espíritu subjetivo, como espíritu objetivo y como espíritu absoluto.

A su vez, el primer grado tiene como triada evolutiva: el alma, que es estudiada por la antropología; la conciencia que investiga la fenomenología; y el espíritu como tal, objeto privativo de la psicología. El espíritu objetivo es la razón humana general, tal como aparece en Derecho (propiedad, contrato, castigo como retribución), moralidad (en sentido lato, Moralität) y moralidad (en sentido estricto, Sittlichkeit) 1). Este último grado a su vez se consuma en las instituciones: familia, sociedad y estado.

El espíritu absoluto como unidad radical del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo, es la autocaptación del propio espíritu. Es cuando el mismo reconoce a la absoluta Idea, como verdad de todo ser: Sus estudios fundamentales son: arte, religión, filosofía. El arte da la intuición concreta del espíritu absoluto, la religión entrega la verdad en forma de representación y la filosofía descubre, al fin, lo verdadero en la forma del pensar, que es la verdad misma.

4) LAS CORRIENTES HEGELIANAS.

De acuerdo con la clasificación habitual del hegelianismo, se pueden distinguir tres grandes corrientes: la corriente de las derechas hegelianas se

1) No he encontrado una expresión que traduzca la palabra alemana Sittlichkeit, que es moralidad en sentido estricto, a saber, lo bueno por excelencia.

caracterizó por su vuelta a la ortodoxia y su simpatía sin límites a la doctrina de la Iglesia. Sostuvo que el teísmo había sido fundado por el maestro, así como la inmortalidad personal y el concepto de Dios-hombre encarnado en Jesús, etc. Como principales representantes de esta corriente, hay que citar, entre otros, a Gabler 1), Henrichs 2), y Bruno Bauer 3). Otros pensadores asumieron una posición intermedia entre la vuelta a la ortodoxia y la negación radical de todo dogma (izquierdas hegelianas). Como representantes del centro, es pertinente recordar a Conradi 4), Rosen, Kraug 5), Erdmann 6), Schaller 7), etc.

Los más radicales portadores de la izquierda hegeliana se orientaron preferentemente a una concepción materialista del mundo y de la vida.

Así, Strauss, a través de una crítica histórico-teológica, acaba por negar toda la dogmática cristiana y a la pregunta de si somos aún cristianos, contesta con un rotundo "NO". Además, Feuerbach reduce el valor de Religión y Filosofía

- 1) Sistema de la Filosofía Teorética.
- 2) La religión.
- 3) Teoría de la religión y del arte de Hegel.
- 4) Crítica de los dogmas cristianos, 1847.
- 5) Sistema de la ciencia, 1850.
- 6) Cuerpo y alma, 1846.
- 7) Exposición y crítica de la filosofía de Feuerbachs,

a mero antropomorfismo. Pero, sin disputa, es Carlos Marx quien ha influido poderosamente en esta corriente, como fundador de la concepción materialista de la historia y del sistema económico del marxismo.

5) LA DIALECTICA MATE- RIALISTA (LA DIALECTICA HEGELIANA Y EL METODO Y SISTEMA DE MARX Y EN- GELS).

Dialéctica materialista llamaron Marx y Engels a su filosofía. El marxismo se siente, en efecto: descendiente de la filosofía alemana clásica. "Nosotros los socialistas alemanes, se dijo alguna vez, nos enorgullecemos de provenir: no sólo de Saint-Simón, Fourier y Owen, sino también de Kant, Fichte y Hegel. El movimiento alemán de los trabajadores es heredero de la filosofía clásica alemana".

En oposición al idealismo, posee Marx una viva penetración para las relaciones prácticas de los hombres. Su teoría, dicen los mejores comentaristas de Marx, fue motivada, entre otras cosas, por su amplio saber en torno de las relaciones económicas de Inglaterra, Francia y Rusia. El punto de partida de sus ideas lo constituye el concepto de dialéctica, esto es, la gran idea fundamental según la cual el mundo no debe ser considerado

como un complejo de cosas acabadas, sino como un complejo de procesos donde las cosas, en apariencia estables, devienen y se desarrollan. Pero el primer motor según Marx que provoca el devenir de la existencia, no es la ley lógica como en Hegel, sino la materia. Este pensamiento tiene importancia sobre todo en la historia. Con él, puntualmente, la filosofía de la historia toma un nuevo sentido. Las relaciones materiales (económicas) de los hombres, no sus ideologías (arte, religión, ciencia, moralidad, derecho, etc.), son las que deciden el destino de la historia. Mas, como todo acontece de un modo natural, necesario, la idea de libertad en la historia es una mera etiqueta que no revela ningún contenido real. Esta interpretación naturalista de la historia, involucra otro concepto: el de lucha. Así se comprende la afirmación marxista: el desarrollo total de la historia es una lucha económica; de acuerdo con esta interpretación; ha sido, según Marx, toda la historia, una historia de lucha de clases. Los clásicos del marxismo advertían que sus ideas hacían un p e n d a n t con el principio de la evolución de las especies en su forma original.

Alguna vez decía Engels sobre el particular, que el pensamiento de la lucha de clases en la ciencia histórica significaba el mismo progreso que la teoría de Darwin para la ciencia natural. "Impulsos de esta clase ha recibido, más de una vez, de afirmaciones que pretendían terminar con toda

realidad, posibilidad y exigencia de tipo moral. Esta influencia partió, lo que también es muy característico, de una teoría que, si bien por el realismo de su estilo mental está muy cerca del positivismo y del evolucionismo, podía vanagloriarse, con razón, como heredera y fruto tardío de la filosofía idealista. De la quiebra de la dialéctica hegeliana, invirtiendo sus resultados con ayuda de su método, y con no pequeña influencia del realismo antropológico de Feuerbach, surgió la filosofía de la historia y la teoría económica de Carlos Marx. También venía a ser una teoría de la evolución; pero si por un lado se aproximaba al evolucionismo al buscar la necesidad que regula esta evolución, no en la región etérea de las ideas, sino en los bajos de la indigencia humana, en la satisfacción de necesidades elementales, sin embargo, permanece fiel a la tradición alemana, porque encuentra prefiguradas las etapas del proceso total, no es la concatenación causal de elementales procesos psíquicos, ni en el juego de asociaciones y complejos, sino en la lógica dialéctica del proceso económico, es decir, en una instancia objetiva que se cierne por encima del movimiento anímico" 1).

El propio economismo dialéctico es explicado por Engels como el resultado de un proceso necesario de la historia. El viejo método de investigar y pensar que Hegel llama el método metafísico y

que se ocupa de preferencia del estudio de las cosas consideradas como objetos fijos dados, tuvo su justificación histórica. Era preciso, ante todo, estudiar las cosas antes de poder estudiar los procesos. Era necesario, primero, saber lo que era tal o cual cosa, antes de poder observar las modificaciones operadas en ella. La antigua metafísica que consideraba las cosas como hechos de una vez por todas. Pero cuando la investigación realizó progresos decisivos, fue posible pasar al estudio sistemático de las modificaciones sufridas por estas cosas dentro de la naturaleza misma, y de este modo, la vieja metafísica sufrió un descabro. En efecto, hasta fines del siglo XVIII la ciencia de la naturaleza fue sobre todo, una ciencia de acumulación, una ciencia de *clases*, esto es, una ciencia que estudia el desenvolvimiento de las cosas y que refiere este desenvolvimiento de la naturaleza a una totalidad. La fisiología que estudia los fenómenos del organismo vegetal y animal: la embriología que estudia el desarrollo de cada organismo desde el embrión hasta su madurez; la geología que estudia la formación progresiva de la superficie terrestre, son hijas de nuestro siglo.

Engels ha denominado a esta ley del cambio con arreglo a leyes "negación de la negación".

"La negación de la negación consiste en una operación muy sencilla que se realiza todos los días y en todas partes y que cualquier niño puede comprender con sólo despojarla de la envoltura emig-

1) T. Litt, La Etica Moderna, pág. 208.

mática con que la cubrió la vieja filosofía idealista, y con que quieren seguir cubriéndola, porque así les conviene, a los desmanados metafísicos del corte del señor Dühring.

Tomemos por ejemplo, un grano de cebada. Todos los días se muelen, se cuecen y se consumen, convertidos en cerveza, billones de granos de cebada. Pero en circunstancias normales y propicias, ese grano, plantado en tierra conveniente, bajo la influencia del calor y la humedad, experimenta una transformación específica: germina; al germinar, el grano, como tal grano, se extingue, es negado, destruido, y en lugar suyo, brota la planta, que nace de él, la negación del grano. Y ¿cuál es la marcha normal de la vida de esta planta? La planta crece, florece, es fecundada y produce, por último, nuevos granos de cebada, para morir, para ser negada, destruida a su vez, tan pronto como esos granos maduran. Y como fruto de esta negación de la negación, nos encontramos otra vez con el grano de cebada inicial, pero ya no con uno, sino con diez, con veinte, con treinta, etc." 1).

Pero esta negación de la negación se hace de un modo necesario aún en el campo de la historia. La interpretación materialista de la historia explica todos los acontecimientos históricos y representaciones, toda política, filosofía, religión, etc., por las relaciones de la vida económica. La totalidad

1) A. Labriola, *Filosofía y Socialismo*, pág. 141 y siguiente.

de los fenómenos de producción forman la base real sobre la que se eleva una superestructura jurídica y política. La forma de producir de la vida material, condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual. "No es la conciencia del hombre la que determina el ser social, sino al revés: el ser social determina la conciencia del hombre".

EL HEGELIANISMO.

Desde el año de 1820 al de 1840, el hegelianismo se difundió en Alemania en grado superlativo. Dos circunstancias influyeron significativamente para este hecho: por una parte, la visible perfección del sistema, que parecía ofrecer soluciones a todos los problemas del ser y valer de la existencia, por la otra, aquella fortuna de la nueva corriente que invadió a la élite política y profesional. En efecto, en aquellos decenios las ideas de Hegel fueron acogidas no sólo por los investigadores; también muchos hombres de estado favorecieron su desarrollo como pocas veces en la historia del pensamiento.

Sin embargo, después de la muerte de Hegel (1831), la escuela se dividió en numerosos partidos. El origen de la disputa fue en torno preferentemente, de los problemas religiosos: el concepto de Dios, la inmortalidad personal y la individualidad de Jesús fueron los temas que provocaron

la escisión. Se ha dicho que acerca de estos temas, Hegel no habló lo suficientemente claro de modo que cada uno de sus discípulos pretendió dar el sentido exacto de sus doctrinas; pero lo cierto es que la riqueza de sus teorías albergaba lo mismo elementos conservadores que revolucionarios. El método dialéctico que impulsa a la negación, a la supresión de lo existente para ser substituido por su contrario que a la vez correría la misma suerte, era nada menos que la piedra de toque del susodicho elemento revolucionario del sistema.

7) MAS PENSADORES INFLUIDOS POR EL IDEALISMO.

En una posición diversa respecto a Kant de la de Fichte y Hegel se encuentra Schopenhauer (1788-1860). En sus obras "El mundo como voluntad y Representación", "Sobre la libertad de la voluntad", "Sobre los fundamentos de la moral", etc., aparecen pensamientos en conexión con la filosofía india; el mundo que conocemos es sólo representación; lo real en sí es la voluntad. La vida es una lucha interminable y dolorosa (pesimismo); la ética tiene su concepto básico en la compasión. El arte es un recurso para evitar el dolor mediante la contemplación de la idea pura.

Eduardo von Hartmann (1842-1906) es el representante de un pesimismo moderado. Su sistema filosófico se inspira tanto en Schopenhauer co-

mo en Hegel. Su célebre obra "La filosofía del inconciente" deriva todo el mundo de conocimiento incluso las categorías, de una energía supraposológica-empirica.

8) EL POSITIVISMO.

El positivismo es aquel punto de vista filosófico que atiende exclusivamente a lo positivo, a lo dado, a lo experimental; el conocimiento se extiende tan lejos como la experiencia y percepción; todo lo que va más allá de lo dado no es científico. Al fundador del positivismo Augusto Comte (1798-1857) siguieron con posiciones un tanto diversas Stuart Mill (1806-1893) y H. Spencer (1820-1903).

Pero todos sin excepción hicieron culminar sus sistemas en problemas de ética y de filosofía de la religión; de este modo una vez más se demuestra que el fin final de la especulación filosófica es la idea de valor.

APENDICE

Referencias de la Filosofía del Presente.

Se ha dicho por un pensador español 1) que la filosofía de los valores, ésto es, la reflexión sistemática sobre el valor es una corriente que se inicia, propiamente, a fines del siglo XIX. La tesis aquí defendida es radicalmente diversa: auténtica filosofía no puede ser sino filosofía del valor. Pero es cierto, por otra parte, que hasta los últimos tiempos se ha usado la expresión "valor" para designar el tema básico de la filosofía, al grado que la nueva metafísica es metafísica valorativa.

Esta circunstancia descarga la constatación

1) José Ortega y Gasset, ¿Qué son los valores?, Revista de Occidente, octubre 1923, pág. 58

de la idea fundamental de este trabajo ya que la mayor parte de los investigadores más notorios hacen culminar su sistema en temas axiológicos. Pero no hay que olvidar, en gracia a la continuidad histórica, que quien ha promovido esta nueva evolución de la filosofía ha sido, fundamentalmente, la filosofía de la cultura de Kant y en segundo término, la literatura filosófica de Hertmann Lotze (1717-1881) y de Federico Nietzsche (1844-1900). Ya Wundt (1832-1920) considera la filosofía como una síntesis de concepciones del mundo. Y no descuida la corriente del positivismo en Alemania en general (Laas), y el empirio-criticismo en particular (Avenarius, Mach, Ziehen) y la filosofía de la immanencia (Schuppe) la referencia al valor.

El neokantismo y el neocriticismo han desenvuelto en la postformación del kantismo ya un sistema riguroso de los valores, especialmente en la escuela teórico valorativa de Baden (Windelband, Rickert y Münsterberg). Pero conceptos más profundos bajo el vocablo *Idea*, la corriente de Marburgo (Cohen, Natorp, Cassirer). Además no pueden omitirse aquí las otras corrientes neokantianas a saber: la dirección fisiológica (Helmholtz), la dirección metafísica (Volkeht), la dirección realista (Riehl) así como la relativista de Simmel y la psicologista de Nelson.

Brentano ha dado el impulso para una nueva corriente. Sus discípulos Husserl, Kraus (el primero en la fenomenología y el segundo con re-

flexiones específicas sobre el valor) son momentos importantes en la filosofía del presente. No lo son menos otros pensadores como Scheler, Hartmann, Heidegger, Meinong, Remkhe, Eucken, Külpe, Messer, Driesch, Troeltsch. Incluso la psicometafísica, la parapsicología y la parapsicofísica así como el neotomismo acogen la nueva terminología sobre temas axiológicos.

INDICE.

Prólogo.....	Págs. 7
--------------	---------

INTRODUCCION.

(Discusión metodológica).

1. Terminología.....	11
2. La discusión en torno a la cientificidad de la historia.....	12
3. La historia es ciencia.....	13
4. Fin cognoscitivo y método de la historia (sus diferencias constructivas con las ciencias naturales).....	20
5. Fin cognoscitivo y método de la filosofía (la filosofía como ciencia rigurosa).....	24
6. La historia de la filosofía como una rama de la historia de la cultura.....	30
7. Sinopsis de lo que sigue.	

SECCION PRIMERA.

La filosofía de la antigüedad

- | | |
|--------------------------------------|----|
| 1. La filosofía préctica..... | 33 |
| 2. La filosofía ática..... | 37 |
| 3. La filosofía heleno-románica..... | 55 |

SECCION SEGUNDA.

La filosofía de la época cristiana.

- | | |
|----------------------------------|----|
| (Caracterización)..... | 63 |
| 1. La filosofía patristica..... | 65 |
| 2. La filosofía escolástica..... | 69 |
| a) La preescolástica..... | 72 |
| b) La temprana escolástica..... | 73 |
| c) La alta escolástica..... | 77 |
| d) La escolástica posterior..... | 84 |

SECCION TERCERA.

Del renacimiento a la época de las luces.

- | | |
|---|-----|
| 1. Periodo de transición..... | 89 |
| 2. El siglo (XVII) de los grandes sistemas (de Descartes a Leibniz.)..... | 91 |
| 3. La significación del iluminismo en la historia del pensamiento humano..... | 99 |
| 4. La filosofía de la época de las luces..... | 100 |
| a) El iluminismo inglés..... | 102 |
| b) El iluminismo francés..... | 106 |
| c) El iluminismo alemán..... | 108 |

SECCION CUARTA.

El idealismo alemán.

- | | |
|---|-----|
| 1. El criticismo de Kant..... | 113 |
| 2. La filosofía de la cultura de Kant..... | 111 |
| 3. Juan Teófilo Fichte..... | 119 |
| 4. Las corrientes hegelianas..... | 126 |
| 5. La Dialéctica materialista. (la dialéctica hegeliana y el método y sistema de Marx y Engels) | 128 |
| 6. El hegelianismo..... | 133 |
| 7. Más pensadores influidos por el idealismo..... | 134 |
| 8. El positivismo..... | 135 |
| Índice (Referencias de la filosofía del presente).. | 137 |