



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
SISTEMA UNIVERSIDAD ABIERTA**

**IMPORTANCIA DE LA EXPOSICIÓN EN LA  
IMPARTICIÓN DE LA ASIGNATURA DE  
“HISTORIA DE LAS DOCTRINAS FILOSÓFICAS”**

**INFORME ACADÉMICO DE  
ACTIVIDAD PROFESIONAL**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA  
PRESENTA  
LUIS ALFONSO LÓPEZ CHÁVEZ**

**ASESOR:  
LIC. PEDRO JOEL REYES LÓPEZ**



**FACULTAD DE FILOSOFÍA  
Y LETRAS**

**CIUDAD UNIVERSITARIA,**

**OCTUBRE 2008**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.

## TABLA DE CONTENIDO

|  |    |
|--|----|
| Presentación del marco normativo general de la asignatura de Historia de las Doctrinas Filosóficas.....                        | 3  |
| Presentación del marco real en que se desarrolla mi actividad docente.....   | 5  |
| Presentación de los cinco objetivos que me he propuesto como profesor de la asignatura.....                                    | 6  |
| El método expositivo como el más idóneo para llevar a cabo los objetivos propuestos.....                                       | 12 |
| Justificación de la presentación de mi Informe Académico de Actividad Profesional como una exposición parcial de mi curso..... | 15 |
| Exposición del tema: “Caracterización del quehacer filosófico y sus diversos sentidos” (de la Primera Unidad).....             | 16 |
| Exposición de la Segunda Unidad.....   | 24 |
| Reflexiones finales.....   | 61 |
| Bibliografía.....  | 65 |

## **PRESENTACIÓN DEL MARCO NORMATIVO GENERAL DE LA ASIGNATURA DE HISTORIA DE LAS DOCTRINAS FILOSÓFICAS.**

El propósito de las presentes líneas es hacer un informe acerca de mi experiencia, obtenida a través de mi desempeño en diversas instituciones de educación media superior, como docente de la asignatura de Historia de las Doctrinas Filosóficas; asignatura que se imparte con carácter de obligatoria para el área IV en el sexto año, de acuerdo con el plan de estudios de la Escuela Nacional Preparatoria.

El plan de estudios, que data de 1996, expone como **motivos y propósitos generales del curso**, que el alumno:

1. Incremente su capacidad de reflexionar críticamente para discernir entre los planteamientos carentes de fundamentos (dogmáticos), de aquéllos que se plantean sólidamente fundamentados.

2. Sea capaz de caracterizar los problemas de la filosofía, distinguiéndolos de los problemas que abordan otras ciencias.

3. Se percate de la vigencia de algunos problemas planteados en la historia de la filosofía.

4. Considere que los problemas filosóficos no son ajenos a la realidad en que se generan, y al mismo tiempo la transforman.

5. Adquiera las capacidades y habilidades que se requieren para el desarrollo de trabajos intelectuales.

El programa ofrece dos cambios significativos, uno que alude a la metodología y otro a la propuesta de los contenidos programáticos. En cuanto al primero, se espera que el alumno adquiera la herramienta indispensable para introducirse en el terreno de la investigación filosófica y el autoaprendizaje. En el segundo, se han introducido algunos subtemas de carácter teórico-político como apoyo y exigencias de asignaturas de contenido humanístico. La cobertura de los conocimientos será infructuosa sin el poderoso auxilio de la metodología expuesto a lo largo del programa.<sup>1</sup>

En lo tocante a las **características del curso o enfoque disciplinario** –sigo citando textualmente-:

El curso pretende coadyuvar a la formación integral del alumno, mediante un tratamiento peculiar de los contenidos, mismo que presenta un doble enfoque:

1. Teórico: Los contenidos informativos se extraen de las fuentes directas (traducciones cuidadosamente seleccionadas) de los autores en estudio.

2. Práctico. Se aporta una formación metodológica a fin de que el alumno maneje los instrumentos y desarrolle gradualmente las habilidades que le permiten realizar un trabajo intelectual (comprensión de textos, manejo de los mismos a través de la glosa, análisis, síntesis, etc.). Por ello, una característica relevante del programa consiste en

<sup>1</sup> Programa de Estudios de la Asignatura de Historia de las Doctrinas Filosóficas. Escuela Nacional Preparatoria. Plan de Estudios 1996. Colegio de Filosofía. Universidad Nacional Autónoma de México, s/p.

presentar la bibliografía específica que se requiere para el tratamiento de cada contenido. Asimismo, presenta las estrategias didácticas, que de manera progresiva, orientan el trabajo de comprensión y manejo de los textos.

Otra característica importante del programa consiste en su estructura organizativa de los contenidos: a través de los grandes problemas del pensamiento filosófico que articulan a los diversos autores representativos de cada periodo. De esta manera, la propia dinámica del curso refuerza el sentido crítico y sistemático del pensar filosófico, pues evita el riesgo de los programas que plantean una organización lineal de contenidos, es decir, que consisten en un listado temático o en una yuxtaposición de información carente de un criterio organizador y aglutinador. Así, en cada periodo se enuncia tanto el (o los) problema(s) eje de atención, como la estructura o área de la filosofía a destacar. Este acotamiento de los contenidos mínimos mediante el problema y área de enfoque no elimina la posibilidad de que cada profesor enriquezca el curso -de acuerdo a su formación y preferencias- mediante otros aspectos complementarios, pues la demarcación temática prevé también espacios para esta clase de aportaciones, a la vez que señala los contenidos que deben tratarse de una manera indispensable.<sup>2</sup>

Con la finalidad de que puedan apreciarse de un vistazo dichos contenidos, me permitiré presentar la **estructuración listada del programa:**

#### UNIDAD I. Introducción.

1.1 Visión panorámica de los periodos del pensamiento filosófico y los problemas dominantes en cada uno de ellos.

1.2. Caracterización del quehacer filosófico y sus diversos sentidos.

1.3. Áreas básicas de la filosofía.

#### UNIDAD II. Origen e inicios de la filosofía en Grecia.

2.1. Época prefilosófica. Del mito a la filosofía.

2.2. El principio fundamendador en los primeros filósofos.

2.3. La escuela sofista.

2.4. La filosofía socrática.

2.5. Los problemas del ser y la política en Platón y Aristóteles.

UNIDAD III. Problemas centrales de la filosofía medieval. Conocimiento, razón y fe, el problema de los universales en:

3.1. San Agustín.

3.2. San Anselmo.

3.3. Santo Tomás.

3.4. Guillermo de Ockham.

#### UNIDAD IV. La problemática renacentista.

4.1. El método científico. Surgimiento y desarrollo inicial en Galileo y Francis Bacon.

4.2. Humanismo y utopía: Pico Della Mirandola, Tomás Moro, Tommaso Campanella.

#### UNIDAD V. La filosofía moderna en el siglo XVII.

5.1. La fundamentación del conocimiento: Racionalismo, René Descartes, empirismo, John Locke.

5.2. Teorías políticas. Teoría del Estado: Thomas Hobbes. Teoría del gobierno civil: John Locke.

<sup>2</sup> *Loc. cit.*

UNIDAD VI: La filosofía moderna del siglo XVIII.

6.1. La Ilustración en Rousseau y Montesquieu.

6.2. El idealismo trascendental en Kant.

UNIDAD VII. El idealismo clásico alemán. (Hegel).

Ubicación del idealismo alemán en el contexto del Romanticismo de los siglos XVIII y XIX.

7.1. El método hegeliano.

7.2. El sistema hegeliano. Fases de desarrollo del espíritu.

7.3. Filosofía de la historia en Hegel.

UNIDAD VIII: Positivismo y socialismo.

8.1. El positivismo de Augusto Comte. Ley de los tres estados.

8.2. Tesis básicas del socialismo utópico.

8.3. Bases del socialismo científico.

UNIDAD IX. Filosofía contemporánea.

9.1. Ubicación general de los principales problemas y corrientes de la filosofía contemporánea.

Presentación de los **aspectos básicos** de los siguientes problemas:

9.2. El problema de la autenticidad y la libertad en el existencialismo.

9.3. La filosofía como análisis del lenguaje. El neopositivismo y sus variedades.

9.4. La búsqueda de nuevas perspectivas metodológicas del estructuralismo.

9.5. Vinculación de algunos de los problemas filosóficos estudiados con la actualidad filosófica en nuestro contexto. Cierre del curso.<sup>3</sup>

## **PRESENTACIÓN DEL MARCO REAL EN QUE SE DESARROLLA MI ACTIVIDAD DOCENTE.**

Lo hasta aquí expuesto es el marco normativo general de la asignatura, es decir: los motivos y propósitos generales del curso, su enfoque y sus temas básicos. Lo que pretendo tratar a continuación es el marco real, cotidiano, en el que se desarrolla mi actividad docente. Lo cual implica una crítica a dicho marco normativo, en cuanto que, necesariamente, la exposición que se haga de un contexto real ha de incidir sobre el plan ideal, particularmente cuando dicho contexto no reúne las condiciones necesarias para realizar a cabalidad los objetivos propuestos.

Ciertamente, los cinco propósitos generales del curso citados anteriormente no ofrecen ningún flanco para una crítica negativa. Al contrario, los cinco son perfectamente razonables; y, en particular, el primero y el quinto que, respectivamente, están encaminados a formar personas críticas y aptas para el trabajo intelectual. Pero, en lo tocante al “enfoque disciplinario”, pienso que el recurso a las fuentes directas de los autores estudiados puede resultar, por lo menos en algunos casos, demasiado técnico y difícil para el alumno. Pues, inclusive, la puesta en práctica de la formación

*3 Ibid.*

metodológica del alumno no resulta ciertamente fácil. Ya que si bien el programa antes expuesto está diseñado idealmente para el estudiante que tiene en mente cursar la carrera de Filosofía o una carrera humanística, el área IV, en la que se imparte la presente asignatura, es también el camino por el que transitan quienes se dirigen a carreras tan poco afines a las humanidades como la de Diseño Gráfico o Gastronomía. Para este tipo de alumnos -por cierto muy frecuentes- he optado, cuando resultan infructuosos mis intentos por poner en práctica el doble enfoque teórico-práctico recomendado en el programa indicativo de la presente asignatura, por tratar de enriquecer al alumno con una cultura filosófica enraizada en una historia de la filosofía que sepa dar razón de su lógica interna mediante el recurso al consabido método expositivo ya que, por mucho que se le censure, no puede dejar de reconocérsele su efectividad para presentar con claridad y de manera más expedita los temas que en las fuentes directas no resultan tan accesibles a la comprensión del alumno.

## **PRESENTACIÓN DE LOS CINCO OBJETIVOS QUE ME HE PROPUESTO COMO PROFESOR DE LA ASIGNATURA.**

Más allá de esos casos especiales -que, por su frecuencia, no debería de llamar “especiales”- en los que el alumno que acude a mi clase no pertenece al gremio de las humanidades, considero que, estrategias de aprendizaje aparte, todo alumno de esta asignatura debe ser capaz, como apunté más arriba, de dar razón de la lógica interna de la historia de la filosofía; para lo cual evito, en lo posible, las soluciones de continuidad en la exposición de la misma pues, para ejemplificar con una etapa particularmente importante de ella, Aristóteles no se explicaría adecuadamente sin Platón, como este último tampoco se explicaría adecuadamente sin Sócrates. Y es aquí donde hago uso de mi facultad de enriquecer el curso “de acuerdo a mi formación y preferencias”, asumiendo la estructuración listada del programa a la manera de estaciones obligadas de las que hay que partir y a las que hay que llegar (tales “los contenidos que deben tratarse de una manera indispensable”), pero teniendo cuidado de visitar en mi desplazamiento entre estaciones aquellos sitios que, a mi juicio, enriquecen el viaje (tales los “otros aspectos complementarios” que, o bien conectan lógicamente los temas tratados, o bien, sencillamente, abren nuevos panoramas para la reflexión y profundización particular del alumno). Tal es el caso, por ejemplo, en la Unidad VII -que, como lo indiqué en la estructuración oficial del programa, lleva por título “El idealismo clásico alemán (Hegel)”-, en donde, además de conectar a Hegel con Kant exponiendo sucintamente la filosofía de Fichte y de Schelling y, sobre todo, de evidenciar la problemática filosófica heredada por Kant, a través de la crítica de Jacobi que dice: “Sin la cosa en sí no puedo entrar en ese sistema [el kantismo]; con la cosa en sí no puedo permanecer en él”,<sup>4</sup> expongo el pensamiento de filósofos que, de una u otra manera, se opusieron al pensamiento hegeliano, y cuyas filosofías, en mi sentir, revisten interés, como las de Kierkegaard, Schopenhauer o Nietzsche, a quienes, para no perder de vista el entramado lógico de las corrientes filosóficas, reúno bajo el rubro de “precursores del existencialismo”.

Sin descuidar este objetivo central que es el de dotar al alumno de una cultura filosófica que sepa dar cuenta de la particular problemática que genera y explica en cada caso las distintas doctrinas que tratamos en el curso, me he fijado otro objetivo que no es menos importante, y que considera necesariamente a todos los alumnos, es decir, tanto a los que se proponen estudiar profesionalmente la filosofía como a los que no tienen esa intención:

despertar en ellos la vocación por la verdad que es inherente a todo ser humano como tal, con su necesaria consecuencia práctica como es la de motivar en ellos la fidelidad a la misma. Fichte lo ha dicho: “*Werde, der du bist*” (“Llega a ser el que eres”).<sup>5</sup> Esto es, no traiciones tu esencia: sé hombre. Ahora bien, ser hombre -hombre auténtico, se entiende- significa vivir en una permanente confrontación entre ese “hombre auténtico” al que me he referido y ese otro -que necesariamente he de llamar “hombre inauténtico”- que, quiérase o no, con aquél cohabita en nosotros. En ese sentido, quiero citar una frase de J. Lacroix que justifica mi anterior aserto: “La moralidad sólo existe para aquel ser que se sabe doble y exige ser uno”.<sup>6</sup> Pero –alguien podrá objetar-, ¿qué tiene que ver la filosofía con la moralidad? Ya lo he dicho: la filosofía es vocación por la verdad. Y la verdad, referida al hombre es autenticidad. Tema que, por otra parte, es característico de una de las corrientes filosóficas que el programa oficial aborda: “El problema de la autenticidad y de la libertad en el existencialismo”; en donde filósofos como Heidegger, Marcel, Jaspers o Sartre necesariamente incursionan en la ética –que, además, es una de las ramas de la filosofía- al proponer su correspondiente ideal de existencia, al que, precisamente, denominan “existencia auténtica”. La moralidad no es, pues, ajena a la filosofía. E inclusive, como la historia de la filosofía nos lo enseña, ha sido el objetivo final del discurso de filósofos de la talla de Descartes (quien, por cierto, no lo llegó a culminar) o de Spinoza (éste último, de todos es sabido, titula *Ética* su obra principal en donde desarrolla su metafísica).

4 Jacobi, Friedrich Heinrich. *Apud Verneaux, Roger. Historia de la filosofía moderna*, Herder, Barcelona, 1989, p. 197.

5 Marías, Julián. *Historia de la filosofía*, Manuales de la Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 298.

6 Lacroix, Jean. *Apud Simon, René. Moral*, Herder, Barcelona, 1984, p. 26.

La búsqueda de autenticidad es la consecuencia práctica –deseable, mas no fatal (el existencialismo, al menos, unánime suscribe la libertad)- que se seguiría al despertar en el alumno la vocación por la verdad. Pero, ¿qué es la verdad? La “verdad”, como la “libertad”, es uno de esos conceptos que la gente usualmente utiliza sin saber de lo que

habla. Para comenzar, ¿de qué verdad hablamos cuando exigimos fidelidad a la verdad? ¿Será acaso de la “verdad moral” que exige el **acuerdo** entre lo que se piensa y lo que se dice? ¿O acaso de la “verdad lógica” que consiste en el **acuerdo** entre lo que se piensa y el objeto existente? ¿O, finalmente, se tratará de la “verdad ontológica” que resulta ser el **acuerdo** del objeto existente con su propia esencia? Evidentemente, hablamos del tercer caso (como lo evidencia el imperativo fichteano citado en el párrafo anterior). Aunque, claro, no podremos hacer coincidir nuestra existencia con nuestra esencia, si no intentamos poseer la verdad en el segundo sentido. Y, por supuesto, de lograrlo, mal haríamos en no comunicarla tal como es, con lo que aludo a la verdad en su tercer significado. La verdad es, entonces, en cualquier caso, un **acuerdo** o **conformidad**; esto es, una **relación** en la que los miembros fundamentales son el sujeto y el objeto de conocimiento, ya que la verdad, en la doctrina gnoseológica tomista (doctrina que asumo como propia) “designa *aquello hacia lo que tiende mi inteligencia*”.<sup>7</sup> Y como “aquello” es asimilado por ésta, la verdad, entonces, residirá en la inteligencia; y, más precisamente, en el juicio ya que, “Mientras no se afirma nada, no hay peligro de equivocarse, pero tampoco se está en posesión de la verdad. La verdad o el error existen solamente a partir del momento en que se afirma algo”.<sup>8</sup> Para precisar lo que es la verdad considero conveniente exponer sus propiedades. En primer lugar, la verdad es **una**. Lo que quiere decir que no debe existir contradicción entre los distintos juicios emitidos en relación a un mismo objeto (que es la aplicación del “principio de no contradicción”). En segundo lugar, la verdad es **indivisible**. Lo que quiere decir que si un juicio es verdadero, su contradictorio no es un poco verdadero o un poco falso, sino que es rotundamente falso; o sea que la verdad no admite grados (que es lo que expresa el “principio de tercero excluso”). En tercer lugar, la verdad es **inmutable**.

7 Verneaux, Roger. *Epistemología general o Crítica del conocimiento*, Herder, Barcelona, 1988.

8 *Ibid.*, pp. 125-126.

Lo que quiere decir que si hay verdadera conformidad entre el sujeto y el objeto de conocimiento en un momento dado, el juicio que expresa dicha conformidad pasa a ser intemporal, vale decir, no puede cambiar. Finalmente, la verdad es **objetiva**.

Lo que quiere decir que el sujeto debe subordinarse al objeto y no viceversa, como lo exige la misma definición de la verdad: “adecuación de la mente a la realidad”.<sup>9</sup>

Al precisar lo que quiere significarse con la palabra “verdad” dirijo la atención hacia un tercer objetivo que es el de exhibir la inconsistencia del escepticismo; pues la historia de la filosofía puede suscitar en el alumno una propensión hacia él. En efecto, la constatación de la existencia de un cúmulo de aseveraciones no coincidentes sobre un mismo tema invita, de entrada, muy naturalmente a la duda. Mas, si nos detenemos a reflexionar, hemos de arribar a la conclusión de que de dicha constatación no se sigue que no podamos estar de acuerdo en algún tema y, por consiguiente, que la verdad (poseedora de las cuatro propiedades expuestas) nos sea inasequible; antes bien, dicha constatación nos demuestra que el acuerdo es posible y, por consiguiente, asimismo la verdad. Este tercer objetivo pudiera parecer superfluo e, incluso, opuesto al derecho que tiene el alumno de adherirse, si así lo desea, a alguna de las doctrinas filosóficas expuestas en el presente curso (como es el caso del escepticismo). Pero, por supuesto, en lo que respecta a este punto, me limito, como dejé apuntado más arriba, a “exhibir la inconsistencia del escepticismo”, lo que quiere decir que, si el alumno decidiera pasarse al bando de los escépticos, estaría en todo su derecho pero le sugeriría que elaborara argumentos a su favor. Mi oposición al escepticismo se funda, pues, en que más que una doctrina filosófica, resulta ser una actitud de enfermiza desconfianza en el poder de la razón para llegar a la verdad, por lo que considero que representa una claudicación de esa vocación por la verdad, esencial al ser humano, que tengo por objetivo despertar. E, incluso, penetrando en lo ontológico, precisaré que es una actitud vital que si bien, como dice Verneaux, “es una de las tentativas del espíritu humano para alcanzar lo absoluto [...]”. Viendo la imposibilidad de alcanzar un absoluto positivo, que sería la divinidad misma, el escéptico llega lo más lejos posible por el camino del renunciamiento a un término que sería el absoluto negativo”.<sup>10</sup> Y es por ello que no considero superfluo este tercer objetivo toda vez que con él pretendo hacer hincapié en la contradicción que existe entre tratar de despertar en el alumno la vocación por la verdad y el escepticismo que, de acuerdo con lo expuesto en la cita, en vez de conducirnos a ella, de ella nos aleja por su empecinamiento –del todo irracional- por la nada.

9 Vid. Gutiérrez Sáenz, Raúl. *Introducción a la Lógica*, Esfinge, México, 1998, pp. 226-228.

10 Verneaux, Roger. *Epistemología general o Crítica del conocimiento*, Herder, Barcelona, 1985, p. 42

A los objetivos expuestos habría que añadir otros dos, los cuales surgen de una reflexión sobre lo implicado en el nombre de la asignatura: “Historia de las doctrinas filosóficas”. En primer lugar, ocupémonos de lo que sugiere la palabra “historia”. Algunos relacionan esta palabra con “pasado”, e, inmediatamente, dejándose llevar de un falso juicio de valor no del todo consciente, proceden a colocar la asignatura en esa región de la mente que se correspondería con el desván a donde van a parar las cosas que ya no nos sirven y que sólo conservamos por haber pertenecido a algún ascendiente que en su momento habría gozado de cierto prestigio. Pero, esa manera de considerar el pasado –a la que es propensa la juventud- es desacertada pues responde, no a consideraciones racionales, sino a ese instinto vital que nos lleva a sobrevalorar el presente (con menoscabo del pasado y del futuro) porque, finalmente, es en el momento presente en el que vivimos, sin percatarnos de que, en la dimensión temporal, todo presente se explica por el pasado. Pues bien, es por ello que mi cuarto objetivo consiste en resaltar la importancia que el pasado tiene como medio de comprender el presente.

Mi reflexión se centra ahora en la frase “doctrinas filosóficas”. Y he de decir que, en este caso, ni la frase ni las palabras que la integran nos sirven de mucho para establecer de manera inequívoca su significado; y esto ni haciendo uso de la lexicología ni haciendo uso, inclusive, de la etimología. Efectivamente, “doctrina” vale tanto como “enseñanza” (del latín *docere*: enseñar); y “filosofía” (palabra a la que me referiré con más precisión en el desarrollo de mi informe) es, precisamente, la palabra que designa lo que los distintos filósofos que trataremos a través del curso consideran como tal. En este sentido, todavía recuerdo la estrategia de un maestro del cual fui alumno –estrategia digna de utilizarse, por cierto- que nos solicitaba al momento de finalizar el curso lo que, al haberlo iniciado, nos había prevenido que solicitaría: que expusiéramos nuestro propio concepto de la filosofía. Y, como en su momento lo hice, ahora me dispongo a hacerlo de nueva cuenta, ya que mi quinto objetivo presupone una determinada concepción de la filosofía.

Asumo que la filosofía es una inquietud por descubrir el sentido último de la realidad que, por ello, rebasa los límites que rigen a la ciencia, sin que ello signifique que prescinda de la razón, sino antes bien, haciendo de la misma su instrumento propio, pero sin desdeñar el análisis de las distintas experiencias a las que está sujeto el hombre (como la ética, la estética o la religiosa) con lo que aborda la realidad desde el punto de vista que le es propio, y que no es otro que el de la metafísica. Mi quinto objetivo consiste, pues, en destacar las razones que los distintos filósofos dan para sustentar sus tesis (por extravagantes que

podieran resultar *prima facie*) para que el alumno se percate del carácter racional de la filosofía, frente a seudofilosofías que, por ejemplo bajo el nombre de “metafísica” (que, en realidad, resulta una seudometafísica), exponen –éstas sí- verdaderas extravagancias que nada tienen que ver con la auténtica filosofía, pues escapan a toda demostración. Pero, además, como parte de este quinto objetivo, quiero demostrar que el alcance de la razón es mayor que el que le otorga la ciencia sectaria; es decir, quiero descalificar racionalmente al cientismo que, fundamentalmente, a partir de Comte, vino a considerar a la filosofía, en cuanto metafísica, un pensamiento ya superado. Y, para ello, quiero destacar que “La ciencia no tiene, no puede tener, respuestas para todo; los problemas esenciales se le escapan porque son de “otro orden”, y por más que adelante, no los resolverá”.<sup>11</sup> En realidad, el tratamiento de este último punto quedaría reservado para la Unidad VIII, que lleva por título: “Positivismo y socialismo”. Ahora bien, por razones de tiempo, e incluso de espacio (hubiera resultado demasiado extenso), he decidido presentar únicamente la exposición de las dos primeras unidades del programa. Mas, no obstante, no dejo de indicar ésta, llamémosla, “parte complementaria de mi quinto objetivo” porque resulta parte, asimismo, de mi posición filosófica, la cual creo que es conveniente que el alumno conozca como punto de referencia en su propia búsqueda de la verdad, es decir, considerando críticamente las razones en que la fundamento.

Hasta aquí la presentación de los cinco objetivos que, desde mi perspectiva filosófica, considero que debo lograr como profesor de la asignatura de Historia de las Doctrinas Filosóficas. Mismos que, con la finalidad de hacerlos resaltar, me permito volver a citar a continuación de manera sintética:

1. Proporcionar al alumno una cultura filosófica crítica.
2. Despertar en el alumno la vocación por la verdad, juntamente (en lo posible), con la fidelidad a ella.
3. Exhibir la inconsistencia del escepticismo, en cuanto que el mismo representa una claudicación ante la vocación por la verdad.
4. Resaltar la importancia que el pasado tiene como medio de comprender el presente.
5. Destacar el carácter racional de la filosofía, así como la validez de su peculiar enfoque metafísico.

<sup>11</sup> Verneaux, Roger. *Historia de la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1989, p. 81.

Estos cinco objetivos no excluyen los también cinco “propósitos generales del curso” que expuse al inicio del presente informe (antes bien, los confirman, pues, en buena medida, coinciden con ellos). En lo que respecta al quinto de dichos “propósitos”, que hace referencia a la adquisición por parte del alumno de “capacidades y habilidades para el desarrollo de trabajos intelectuales”, al final de la exposición de la segunda unidad hago mención de una serie de actividades a las que suelo recurrir para lograr dicho propósito.

## EL MÉTODO EXPOSITIVO COMO EL MÁS IDÓNEO PARA LLEVAR A CABO LOS OBJETIVOS PROPUESTOS.

En lo que respecta a la manera de llevar a cabo los objetivos propuestos, pienso que lo más idóneo es emplear el método expositivo acompañado de frecuentes preguntas con las que no solamente pretendo mantener la atención del alumno, sino sobre todo motivarlo a pensar por cuenta propia. Claro que esto último no resulta fácil con aquellos alumnos -en mi caso, repito, la mayoría- que estudian la asignatura como un mero requisito para cursar una carrera que nada tiene que ver con las humanidades. Pero, ésta es una más de las razones por las que considero el método expositivo como el más adecuado, ya que la historia de la filosofía me proporciona una serie de recursos -anécdotas, acontecimientos históricos, citas de los filósofos, ciertos medios muy sugerentes de que se sirven los propios filósofos para tratar de explicar sus doctrinas (como los ejemplos de que se sirve Zenón de Elea o los mitos de Platón)- para intentar capturar su atención haciendo interesante e, incluso, amena la clase y, tratar así de despertar en el alumno su natural vocación por la verdad. O, para decirlo de otra manera, a través de esos recursos, pretendo sensibilizar al alumno a fin de que se decida a aceptar la apremiante invitación que Kant le dirige para superar la “minoría de edad [que] es la incapacidad de valerse del propio intelecto sin la guía de otro”:

“*Sapere aude!* ¡Ten la valentía de utilizar tu propia inteligencia!”.<sup>12</sup> Otro medio para ello es tratar de sacar a la luz los conceptos y juicios (particularmente, los juicios de valor) que denotan en ellos una “filosofía personal”, o modo personal de interpretar al mundo –la filosofía como *Weltanschauung*- para, a continuación, hacerles notar que la misma es tributaria de un modo de ver al mundo que se explica por un entramado de pensamientos, creencias e, incluso, prejuicios que, en un momento dado prevalecen en el entorno espacio-temporal (con lo que, de alguna manera, aludo al cuarto de los “propósitos generales del curso”).

12 Reale, Giovanni y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t. 2, Herder, Barcelona, 1988, p. 563.

Con la revelación de esa llamémosla “filosofía del entorno espacio-temporal” pretendo, pues, impulsarlos hacia la filosofía de dos maneras; por un lado, apelando al orgullo intelectual legítimo, que nace de esa tendencia natural hacia la autoafirmación, que debería hacerlos sentir mal, al descubrir que esa “filosofía” que en un primer momento se supuso “personal”, en realidad, no existe y, por tanto –afirmación ésta que, por supuesto, hago de la manera más respetuosa y además, con mucho tacto, de manera condicional- que ellos, en vez de sujetos pensantes, no serían sino cajas de resonancia de un ser impersonal (el *Man*”, el “se”, que diría Heidegger) si no se esforzaran por pensar por cuenta propia. No hay que olvidar, sin embargo, que es la verdad, y no una caprichosa originalidad, lo que está en juego. Quiero decir que lo que “se dice” (aludo a Heidegger) puede ser la verdad; y, en ese caso, no porque “se me haya dicho”, no he de aceptarla como tal verdad. De hecho, es inevitable comenzar a filosofar a partir de lo que informalmente denominé la “filosofía del entorno espacio-temporal”. En este sentido, suelo citarles a los alumnos estas palabras, atribuidas a Gentile:

[...] cuando escribo un libro y mis alumnos se lo aprenden de memoria y lo repiten, no son discípulos míos; pero si alguno lee un libro mío y porque lo lee piensa por sí mismo, ese sí es discípulo mío y yo soy su maestro porque he hecho nacer un nuevo filósofo.<sup>13</sup>

La otra manera de motivar a los alumnos a ocuparse de la filosofía es haciéndoles ver que esa “filosofía del entorno espacio-temporal” es a la vida del espíritu, lo que el oxígeno a la vida en la Tierra: querámoslo o no, necesitamos de ella, por lo tanto –como dice Jaspers, crudamente-, “No hay manera de escapar a la filosofía”.<sup>14</sup> Por cierto, es también Jaspers quien habla de ciertas situaciones –las “situaciones límites”, a las que me referiré en el informe- que de alguna manera, obligan al hombre a filosofar. Y de las mismas me sirvo en clase, generalmente con éxito, para hacer patente nuestro necesario involucramiento, en cuanto seres racionales, en la filosofía. En fin, de acuerdo con mi experiencia –reitero-, el método expositivo que da lugar a la libre discusión de los temas tratados en clase; es decir, la exposición magisterial que no se reduce a monólogo, sino que, por el contrario, busca el diálogo e, incluso, el debate, siempre y cuando se fundamente en juicios bien establecidos, es el medio idóneo para lograr los objetivos antes expuestos.

13 Gentile, Giovanni. *Apud* Sanabria, José Rubén. *Introducción a la filosofía*, Porrúa, México, 1976, p. 43.

14 Jaspers, Karl. *La filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, p. 11.

Pero, esa misma experiencia me obliga a admitir que este método no es infalible, ya que también existen ciertas situaciones, a las que yo denominaría “situaciones limitantes”, que entorpecen necesariamente la labor del docente; tales, por ejemplo, el tiempo programado para tratar los temas que, muy frecuentemente, obliga a la sola exposición de los mismos, impidiendo así el enriquecimiento de la clase con las aportaciones de los alumnos; las otras asignaturas que también tienen que estudiar los alumnos y que, necesariamente, los obliga a reducir el tiempo dedicado ya sea a preparar o bien a repasar mis clases; en fin, cuestiones de esa índole. Pero, sobre todo, la actitud de desinterés mostrada por algunos alumnos que impide prácticamente la realización de los objetivos antes planteados; y es que hay que reconocer que si bien es cierto que, en esencia, todo hombre es filósofo, en cuanto que no puede ser indiferente a la verdad, no todos lo son, es más, sólo una minoría lo es, entendida la filosofía como una vocación específica. Y a esto hay que añadir que, desgraciadamente, el entorno en que se desenvuelven algunos de los alumnos no es, ciertamente, el más propicio, no diré ya para dar nacimiento a la filosofía, sino ni siquiera a una digna manifestación de la cultura. Y es que en el proceso de enseñanza-aprendizaje intervienen, directamente, además del docente y del alumno, la institución educativa y la familia e indirectamente, pero de manera muy significativa, el medio social.

Ahora bien, cuando estas instancias no desempeñan adecuadamente su función como promotoras de valores, vienen a ubicarse también dentro de lo que he denominado “situaciones limitantes”. Y, por supuesto, aun en el caso de que todas las instancias antes mencionadas fueran favorables al desarrollo cultural del alumno, se dan casos en que es el propio alumno quien pone barreras al mismo. Esto me recuerda un comentario que le escuché al director de alguna institución en la que presté mis servicios como docente. Él afirmó que, ciertamente, así como sería un mal ingeniero aquél a quien se le cayeran los puentes por él calculados, o un mal médico aquél a quien se le murieran sus pacientes, de la misma manera, sería un mal profesor aquél cuyos alumnos salieran reprobados. Esto es, sostuvo la tesis que bien pudiera enunciarse: “Profesor que reprueba, profesor que se reprueba”. ¡Craso sofisma! Se trata de una **falsa analogía**. No es lo mismo trabajar con materiales físicos o biológicos que con seres humanos: éstos son libres, y, como tales, pueden o no mostrarse interesados por las exposiciones del profesor. Ahora bien, si el alumno asume una actitud favorable (y, por supuesto, no presenta problemas patológicos

que impidan su aprendizaje), y con todo no logra aprobar los exámenes de la asignatura impartida, entonces y sólo entonces sí contaríamos con un criterio objetivo y, por consiguiente, válido para considerar al profesor en cuestión un mal profesor; pero si el alumno, como ser libre que es, opta por no atender las indicaciones del profesor, todos los esfuerzos de éste por lograr que el alumno asimile debidamente la asignatura serán inútiles; pero entonces, como único responsable del fracaso en el logro de los objetivos propuestos tendríamos no al profesor, sino al alumno.

## **JUSTIFICACIÓN DE LA PRESENTACIÓN DE MI INFORME ACADÉMICO DE ACTIVIDAD PROFESIONAL COMO UNA EXPOSICIÓN PARCIAL DE MI CURSO.**

Tras haber expuesto la metodología que, a partir de mi experiencia, considero la mejor para lograr los propósitos antes señalados, considero pertinente decir algunas palabras acerca del proceso que me llevó a elegir como presentación de mi Informe de Actividad Profesional la exposición de mi curso, con el fin de justificar dicha presentación. Sucede que al comenzar el presente Informe, descubrí que no podía hacerlo sin, al mismo tiempo, hacer referencia a mis conocimientos sobre los temas del programa de la asignatura de la que trata el mismo. Pero, además, descubrí la importancia que para mí reviste el método expositivo, no sólo para presentar, de una manera ordenada y clara, los pensamientos de los filósofos que se tratan en el curso, sino ante todo para motivar a los alumnos a asumir una postura crítica y comprometida ante la vida. Debido a ello, lo que a continuación presento es la exposición de mi curso.

Como lo señalé anteriormente, de haber expuesto todas las unidades, el presente Informe habría resultado demasiado extenso; por lo que opté por exponer solamente un tema de la Primera Unidad: “Caracterización del quehacer filosófico y sus diversos sentidos” (si bien, al final del mismo, hago comentarios sobre los otros dos, a los cuales remito) y toda la Segunda Unidad, bajo el supuesto de que será suficiente para dar constancia de mi formación académica, de mi práctica docente y, asimismo, de mi compromiso por asumir frente a mis alumnos el comportamiento que mi vocación filosófica exige.

## **EXPOSICIÓN DEL TEMA: “CARACTERIZACIÓN DEL QUEHACER FILOSÓFICO Y SUS DIVERSOS SENTIDOS” (DE LA PRIMERA UNIDAD).**

“Propósitos de la unidad:

Ubicar al alumno en el panorama histórico y en las disciplinas de la filosofía.”<sup>15</sup>

1.2. Caracterización del quehacer filosófico y sus diversos sentidos.

La filosofía, tal como yo la entiendo, no debe ser tratada como una asignatura más. Pues, no sólo es la fuente de donde se originan las demás asignaturas, sino que, porque lo es, resulta ante todo, vocación por la verdad. Y decir vocación es decir “vivencia”, *Erlebnis*. En esta unidad introductoria, particularmente (e, idealmente, en todas las demás), considero conveniente propiciar, en lo posible, esa vivencia –que es la de la vocación por la verdad, el amor a la sabiduría- en el ánimo de los alumnos. A este respecto, recuerdo haber leído cómo Bergson decía que hay dos procedimientos para conocer París: O bien a través del estudio cuidadoso de los planos de la ciudad, así como mediante la observación de las fotografías de sus principales monumentos y sitios de interés histórico; o bien a través de un simple paseo por la ciudad. Pues bien, de los dos procedimientos –concluye nuestro filósofo-, el mejor es el segundo.<sup>16</sup> Así, considero que, sin mayores rodeos, la mejor manera de iniciar el curso es invitando al alumno a ejercer el acto propio del filósofo que es la reflexión, y el objeto más apropiado para ejercer dicha reflexión es el significado etimológico de la palabra “filosofía”. Pues tras la sencilla definición: “amor a la sabiduría” se encuentra la ocasión de hacer surgir en el estudiante la susodicha vivencia. En efecto, el conocimiento del progresivo cambio de significado de la palabra “sabiduría” en griego: “*sofia*” y, por supuesto, de “sabio” en griego: “*sofós*” que, primero se atribuyó a todo operario hábil en su oficio, ya fuera un herrero, ya fuera un carpintero, etc., para pasar a designar, posteriormente, a quien es hábil en las bellas artes y para venir, finalmente, a designar a quien sobresale por la excelencia de su conocimiento, puede ir generando en el interior del alumno un sentimiento de respeto hacia ese saber de excelencia –la sabiduría- que es el objeto de la filosofía. Por otra parte, el origen etimológico de la palabra “sabiduría”, de procedencia latina, confirma, curiosamente, esa orientación hacia lo excelso y, consiguientemente,

15 Programa de Estudios de la Asignatura de Historia de las Doctrinas Filosóficas. Escuela Nacional Preparatoria. Plan de Estudios 1996. Colegio de Filosofía. Universidad Nacional Autónoma de México, s/p.

16 García Morente, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*, Porrúa, México, 1979, pp. 13-14.

refuerza ese sentimiento de respeto hacia la filosofía. Efectivamente, “sabiduría” (que en latín es “*sapientia*”) proviene de “*sapere*”, que significando “tener el paladar delicado”, pasó a significar “ser un buen conocedor” o “juzgar acertadamente en cualquier dominio”. “De este modo, equivale al concepto griego de sabiduría: un saber superior al término medio”.<sup>17</sup>

Pero, por supuesto, ha quedado pendiente el significado de la primera palabra de la definición: “amor”. Y nada mejor para captar su sentido que acudir a Platón; quien, en *El Banquete*,<sup>18</sup> por boca de Sócrates, discurre sobre el tema de una manera a la vez tan persuasiva y poética que, generalmente, me resulta un magnífico recurso para atraer la atención de los alumnos: Agatón, personaje del *Diálogo* platónico, sostiene, en pocas palabras, que Amor –el Eros de los griegos- es un dios hermoso y bueno. Y Sócrates, haciendo gala de su agudeza, reduce a nada su tesis. En primer lugar –dice-, dado que Eros ama lo que es bello, Eros no puede ser hermoso porque quien ama manifiesta una carencia: se ama lo que no se posee. En segundo lugar, no puede ser bueno porque “lo bello es inseparable de lo bueno”. Pero, entonces, tampoco será dios, pues un dios es impensable sin esas cualidades. ¿Qué es, pues, el amor? Platón responde, por boca de Sócrates, a través de un bello mito que, a su vez, Sócrates pone en boca de Diotima, una “mujer muy entendida en punto a amor”. El mito nos cuenta que, precisamente, en el día en que Afrodita nació –y durante el festín con que los dioses celebraron este acontecimiento- Penía (la Pobreza), aprovechándose de la embriaguez de Poros (la Abundancia) -con la intención de salir de su condición de miseria-, tuvo un hijo de él:

Eros (el Amor); quien, a pesar de ser hijo de tales padres, al heredar sus características, paradójicamente, no parece ser hijo de ellos, pues, ni es pobre ni es rico, ni es ignorante ni es sabio. Ocupa un término medio. Lo que no quiere decir que sea un mediocre. Antes bien, por valorar la sabiduría como “una de las cosas más bellas del mundo”, él, que ama lo que es bello, pone todo su empeño por alcanzarla. Por lo que Eros resulta ser filósofo. Y, de esta manera, el amor se manifiesta como el impulso esencial que mueve al hombre hacia lo que es posesión divina: la belleza, la bondad y, por supuesto, la verdad, es decir, la sabiduría. No es otro el parecer de Pitágoras, reputado como el creador mismo del término “filósofo”, según la célebre anécdota llegada hasta nosotros a través de una venerable tradición que se remonta a Heráclides Póntico, el discípulo de

<sup>17</sup> Cfr. Verneaux, Roger. *Introducción general y lógica*, Herder, Barcelona, 1982, p. 11.

<sup>18</sup> Platón. *Diálogos*, t. 1, Universidad Nacional de México, México, 1921, pp. 295-309.

Platón, quien nos relata el encuentro de Pitágoras con cierto príncipe que, admirado del vasto saber del también célebre matemático, le preguntó qué clase de arte profesaba; a lo que aquél respondió con la palabra que, desde ese momento, no sólo designa una peculiar forma de actividad humana, sino que, precisamente, la reserva para el hombre como su vocación máxima: “filósofo”, esto es, “el que ama la sabiduría”. Pues, el vocablo “sabio” sólo corresponde, en justicia, a Dios. Conviene, asimismo, hacer mención de la comparación que el mismo Pitágoras establece entre los filósofos y los espectadores que acuden sencillamente a presenciar los juegos olímpicos, y no a competir, como los atletas, y menos a comerciar, como los vendedores. En efecto, los filósofos sólo se interesan por el ser de las cosas y por el comportamiento de las personas: Son unos teóricos (de la voz griega *theoréo*: “mirar”, de donde: “mirar intelectualmente”, es decir: “considerar”, “reflexionar”<sup>19</sup>).

Esta última observación permite destacar otra característica de la filosofía -y muy sorprendente, por cierto-: su inutilidad. Pues, si la actividad de los filósofos consiste en “mirar intelectualmente”, la filosofía será contemplación, y la conclusión a la que se llega es que la filosofía es inútil; es decir, no es productiva. Pero, entonces, la sola mención de esta característica vendría a descalificarla. Pues resulta desconcertante, si no escandaloso, ocuparse... ¡en perder el tiempo! Pero, la filosofía aún a la anterior característica otra que, por lo desconcertante de la primera, resulta más desconcertante aún: es necesaria. Lo que quiere decir –sacando conclusiones- que el hombre debe ser... ¡ocioso! Claro que esto no lo digo yo. Lo dice un filósofo o, por mejor decir, el Filósofo. Efectivamente; es, ni más ni menos, Aristóteles quien, en su *Ética nicomaquea*, en el capítulo en donde exalta el valor de la vida contemplativa, apunta que “estamos no ociosos para tener ocio”.<sup>20</sup> Así, pues, la existencia de la filosofía (y, por supuesto, la de los filósofos) se debe –según el mismo Aristóteles-, en cuanto a su comienzo en el tiempo, al *negocio* –que, etimológicamente, significa la negación del ocio-, que es lo que permite el *ocio*, y, gracias a él, la contemplación, que, aunque propia de Dios –el “Pensamiento del Pensamiento”-, conviene, afirma Aristóteles, que el hombre la ejercite, pues él debe vivir de acuerdo con lo mejor que hay en él, que es decir, con aquello de naturaleza no propiamente humana sino divina que es la inteligencia.<sup>21</sup> Y, otra vez, recurro a la etimología para sacar a la luz el tesoro escondido de las palabras, que es su significación. Y esto último para comentar que si hay un lugar en el mundo adonde se deba ir con la muy sabia intención de “perder el tiempo”, ese lugar es... ¡la escuela! Pues, esta palabra deriva de la voz griega “*skholé*” que,

19 Meyer, Thomas y Hermann Steinthal. *Vocabulario fundamental y constructivo del griego*. UNAM, México, 1993, p. 61.

20 Aristóteles. *Apud* Pieper, J. “Ocio y culto”, en Leclercq, Jacques y Josef Pieper. *De la vida serena*, Rialp, Madrid. 1957 p. 45.

21 *Cfr.* Aristóteles. *Ética nicomaquea. Política*, Porrúa. 1973, p. 140.

además de significar “escuela”, significa “tiempo libre”, esto es, “la detención en el trabajo diario” –que en eso consiste el ocio- y “la ocupación en el tiempo libre”, que pudiera interpretarse como el tiempo libre dedicado a adquirir conocimientos –que es el “estudio”- y el lugar donde se adquieren esos conocimientos –que es la “escuela”.<sup>22</sup>

En resumen; la filosofía es inútil, pero necesaria. Es inútil porque no sirve para hacer algo. Y, sin embargo, es necesaria porque con ella el hombre ejerce el acto que le es propio como ser racional que es.

Considero importante hacer hincapié en estas dos características de la filosofía porque, precisamente, sacan a la luz lo esencial del ser humano y, por contraste, ponen de manifiesto esa visión deformada del hombre que lleva a condenar como “pérdida de tiempo” toda adquisición de conocimientos que no conduzca a un enriquecimiento material o, incluso, a una transformación social que redunde en beneficio del hombre colectivo. Eso es confundir los medios con los fines. Eso es privilegiar –para emplear las categorías de Marcel- el “*tener*” sobre el “*ser*”. (Y eso explica, de paso, la exigua matrícula en las escuelas de Humanidades y, en particular, en Filosofía. Pues muchos jóvenes con vocación filosófica desoyen ésta al hallarse inmersos en un mundo que hace del valor económico el valor por antonomasia; y, de ese modo, si poseen recursos, prefieren invertirlos en una educación que les reditúe más; y, si no tienen suficientes recursos, por ello mismo, no pueden darse el lujo de seguir su vocación.). Por otra parte, la teoría, esa vida contemplativa que es, según hemos visto, esencial al filósofo, no significa una vida que transcurre en la inactividad. Tengo para mí, que la mayor revolución que el individuo puede realizar consiste no tanto en transformar al mundo, como en transformarse a sí mismo. Y esto supone, precisamente, la teoría como contemplación de sí mismo a la luz de la verdad. Y, ésta, la verdad, paradójicamente, es la luz que ilumina al filósofo y, al mismo tiempo, el objeto de su búsqueda. Tal como acontece en ese bellissimo mito platónico, que siempre me ha fascinado, que es el Mito de la Caverna, en donde se presenta al filósofo como aquel personaje que, liberándose de sus ataduras –símbolo de sus prejuicios y de sus malos hábitos-, transita penosamente de las tinieblas a la luz; y, luego, nuevamente hacia las tinieblas, pero no ya para instalarse en ellas, sino para comunicar la buena nueva de ese atisbo de verdad que ha descubierto a la luz del Sol.

<sup>22</sup> Meyer, Thomas y Hermann Steinthal, *op. cit.* p. 58.

Decía más arriba que la filosofía es vocación por la verdad; y el hombre, como ser racional que es, necesariamente será, en su núcleo más íntimo, filósofo. Y, no obstante, habrá que reconocer que muchos hombres parecen completamente ajenos a la vida de contemplación en la que, según concluimos, consiste la vida del filósofo. Pero, eso se debe a que dicha contemplación, cuyo objeto es la verdad, conduce a un compromiso que, desgraciadamente, no todos los hombres están dispuestos a asumir. En ese sentido, si no recuerdo mal, fue Péguy quien dijo: “Tener la verdad es empezar a sufrir; defender la verdad es comenzar a morir”. Con todo, porque el hombre, en su esencia, es filósofo, juzgo conveniente explorar las distintas vías de acceso que hay para arribar a la filosofía porque esto me da la ocasión para estimular en mis alumnos esa “zona interna” que es la sede de su vocación filosófica y, por ende, de su ser humano, ya para despertar o intensificar esa vocación, entendida de manera particular como aptitud para los estudios filosóficos, ya entendiendo la vocación de manera general como búsqueda de autenticidad. Y, para ese efecto, suelo recurrir a Jaspers, quien, en su obra *La Filosofía*,<sup>23</sup> tras distinguir entre el *comienzo* que, como bien dice, es histórico, y el *origen*, que dice, es “el impulso que mueve a filosofar”, nos presenta tres orígenes: el *asombro*, la *duda* y lo que él llama la *conmoción del hombre*

De los tres, el que, sin duda, genera una mayor impresión y, por ende, permite capturar la atención de mis alumnos adolescentes -tan propensos a divagar no tanto sobre los temas, con frecuencia abstractos, de la materia, sino sobre sus muy concretos planes para cuando termine el horario escolar-, es el tercero; y no es extraño, pues las “*situaciones límites*”, a saber: el *acaso*, la *culpa*, la *desconfianza que despierta el mundo* y, sobre todo, la *muerte*, son capaces de impactar a cualquiera, al momento de percatarse de su inevitabilidad. Y es por eso que gusto particularmente de servirme de la exposición de este origen, pues me parece de un enorme valor formativo el enfrentar al alumno a las limitaciones propias de su realidad humana, sobre todo en una edad en que muchas veces no se ha llegado a cobrar conciencia de dichos límites, pues aquí se da la ocasión, como apunté más arriba, para hacer que el alumno descubra en su interior el imperativo que le exige, en cuanto hombre, buscar la verdad, con todas las consecuencias que de ello se siguen; que es decir que –independientemente de la carrera a la que vaya- cobre conciencia de que debe buscar su realización como ser humano.

El *asombro* y la *duda* son los orígenes de que me sirvo para destacar las

23 Jaspers, Karl, *op. cit.* p.15 y ss.

motivaciones que inciden –y que, de hecho, incidieron- en el hombre para dar comienzo a la filosofía, entendida como universal inquietud por comprender, y no como modo de vida (que fue la manera como la consideré en el párrafo anterior). Aquí, juzgo conveniente destacar la naturaleza de ese asombro primordial que, como todo amor –la filosofía, recordemos, es amor a la sabiduría- requiere de una renovación continua, so pena de debilitarse para, finalmente, venirse a extinguir. Y es que el asombro del filósofo ha de ser permanente, a prueba del poder corrosivo de la costumbre. En este sentido, y, para siempre, el filósofo ha de hacer suyo –como alguna vez lo fue- el espontáneo preguntar del niño para quien todo lo que le rodea es nuevo llenándole de admiración. Pero, el filósofo, como adulto que es, ha de mostrarse razonablemente escéptico ante las respuestas que a sus preguntas el entorno le da, pues la duda, sabiamente empleada, puede llevar –ciertamente, por caminos menos fáciles e, incluso, a veces, peligrosos- a la meta de la filosofía, que es la verdad.

Pero, Jaspers añade a los tres orígenes antes mencionados un cuarto, del que hace la condición de los otros tres –y, particularmente en nuestra época, en la que los hombres, dice, nos comprendemos cada vez menos-: la *comunicación*. Y, así, concluye:

El origen de la filosofía está, pues, realmente en la admiración, en la duda, en la experiencia de las situaciones límites, pero, en último término y encerrando en sí todo esto, en la voluntad de la comunicación propiamente tal. Así se muestra desde un principio ya en el hecho de que toda filosofía impulsa a la comunicación, se expresa, quisiera ser oída, en el hecho de que su esencia es la coparticipación misma y ésta es indisoluble del ser verdad.<sup>24</sup>

Este último “origen” no dejo de mencionarlo porque, si bien, como se lee en Sanabria –y esto justifica el entrecomillado-, “la comunicación no puede ser origen [...porque] se comunica lo que se tiene [y]. Quien no tiene filosofía, quien no filosofa, no es capaz de comunicar filosofía”,<sup>25</sup> lo que implica hacer de la comunicación, no un origen condicionante de los otros tres, sino un resultado condicionado por esos tres genuinos orígenes, no dejo de mencionarlo, repito, porque mi dedicación a la docencia obedece, no solamente a que la considero como la más factible de ejercer en el campo laboral que es propio de la filosofía (“factible de ejercer”, por cierto, no es sinónimo de “fácil de ejercer”), sino, ante todo, porque considero –como Jaspers- que la filosofía es por esencia comunicativa. Quiero decir que quien es un auténtico filósofo descubre,

<sup>24</sup> *Ibid.* pp. 22-23.

<sup>25</sup> Sanabria, José Rubén, *op. cit.* p.27.

tarde o temprano, que la verdad por él buscada o, al menos, la inquietud por encontrarla, es algo que debe compartirse. Pero, además, me parece conveniente hacer del conocimiento de mis alumnos este origen porque, nada menos, me sirve para justificar mi actividad, ya no sólo en cuanto comunicador de una inquietud filosófica, sino en cuanto comunicador del pensamiento filosófico de un buen número de personajes que, en su momento, abordaron los problemas que son propios de la condición humana para intentar, desde su perspectiva espacio-temporal, darles una explicación y, con ella, un rumbo a la vida.

La anterior caracterización de la filosofía y la exposición de sus posibles orígenes o motivaciones, que presento con la intención de transmitir empáticamente al alumno mi propia vivencia de la misma, constituyen el preámbulo a su definición real. En este punto, suelo servirme del método que emplea Dilthey para llegar a la esencia de la filosofía: el “**método histórico**”, tal como lo expone Hessen,<sup>26</sup> y que consiste, precisamente, en recurrir a la historia de la filosofía para obtener lo que de común hay en el discurso de quienes son considerados ordinariamente como filósofos. Lo que obtenemos primeramente son las características formales de la filosofía; las cuales son dos: En primer lugar, el carácter teórico o desinteresado, propio de esta indagación (con lo que se confirma lo que ya habíamos establecido). Y, en segundo lugar, su interés por la totalidad de las cosas (lo que la distingue de las ciencias, cuyo objeto es particular).

Pero, para completar la definición buscada, Dilthey acude, para decirlo con mis palabras, a la lógica interna de la historia de la filosofía, con lo que pone al descubierto una alternancia muy interesante: La filosofía se presenta en algunos pensadores como una reflexión centrada en el sujeto; así, por ejemplo, en Sócrates que es considerado “como el creador de la filosofía occidental” (recordemos su máxima delfica: “Conócete a ti mismo”). Pero, a continuación, después de Platón, su dilecto discípulo, que mantiene esa tendencia, aunque ampliándola más allá de los temas morales de su maestro, tenemos a Aristóteles, quien, con una mente curiosa como pocas, vierte todo su interés en el mundo exterior, es decir, cognoscitivamente hablando, en el objeto. Para, posteriormente, renacer el interés por el sujeto con los epicúreos y con los estoicos; y, en la Edad Moderna, con Descartes y sus sucesores, volver a centrarse en el objeto. Y así, sucesivamente. Ahora bien; ambos, el sujeto y el objeto, se conciben como un todo, de tal manera que, si nos atenemos al primero, la filosofía tendrá por tema el microcosmos,

26 Cfr. Hessen, Johannes. *Teoría del conocimiento*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976 p. 12 y ss.

y si nos atenemos al segundo, la filosofía tendrá por tema el macrocosmos. Pero, hay que destacar que el tema de la filosofía no es una u otra cosa, sino las dos. Y, sobre todo, que para ser lo segundo: una “*concepción del universo*”, necesita haber sido originalmente lo primero: una “*concepción del yo*”. Con lo que Dilthey llega, finalmente, a la siguiente definición: La “*filosofía es un intento del espíritu humano para llegar a una concepción del universo mediante la autorreflexión sobre sus funciones valorativas teóricas y prácticas*”. Esta definición, así expresada, requiere de una explicación: El hombre no es, ciertamente, indiferente a los valores. Por lo que él busca, necesariamente, la verdad. Una vez más, volvemos a encontrarnos con la teoría. Pero, el hombre posee, asimismo, una razón práctica que le exige hacer de esa verdad una norma de conducta. Ahora bien, hablar de verdad significa, necesariamente, ir más allá de los estrechos límites del yo. Es ridículo hablar de *mi* verdad. Sólo podemos referirnos a ella como *la* verdad. Que es decir que, si bien se llega a concebir el universo a partir del yo, esto no implica ningún subjetivismo: la verdad es objetiva y, por supuesto, con un alcance universal.

Existe otro método para llegar a la esencia de la filosofía que juzgo conveniente utilizar porque viene a confirmar los resultados obtenidos hasta aquí. Se trata del “**método sistemático**”, que consiste en determinar la esencia de la filosofía a partir de la finalidad propia del saber humano. O sea que, si el **método histórico** consiste en ir a la historia para saber qué ha sido la filosofía, el **método sistemático** nos dice lo que la filosofía debe ser. Y entonces resulta que la filosofía (citando libremente a Montes de Oca) es *una aspiración esencialmente humana para lograr una visión unificada de la realidad, así como una aspiración para lograr una coherencia total entre esa visión y la regla de vida que de ella se deduce.*<sup>27</sup>

La primera unidad incluye, como puede apreciarse en la lista de temas que expuse casi al inicio del presente informe, una “visión panorámica de los periodos del pensamiento filosófico y los problemas dominantes en cada uno de ellos”. Tema que, francamente, yo prefiero reservar para cada periodo en particular. Y es que en el máximo de 6 horas que exige el programa no es fácil dar cuenta del mismo, si se considera el contenido hasta aquí expuesto y la motivación que tengo para desarrollarlo como lo hago. Por otra parte, dicho contenido pretende dar cuenta del segundo tema: “Caracterización del quehacer filosófico y sus diversos sentidos”. En lo que respecta al tercer tema: “Áreas básicas de la filosofía”, yo, simplemente, sirviéndome de un cuadro

<sup>27</sup> Cfr. Montes de Oca, Francisco. *Lógica*, Porrúa, México, 1984, pp. 12-13.

sinóptico, me limito a describir las distintas ramas en que suele dividirse la filosofía.

Finalmente, en lo que respecta a las actividades de enseñanza-aprendizaje, suelo limitarme en esta primera unidad, en razón de su carácter introductorio, a exponer.

## EXPOSICIÓN DE LA SEGUNDA UNIDAD.

“Propósitos de la unidad:

Distinguir las concepciones míticas y las cosmológicas.

Caracterizar el principio fundamentador en los primeros filósofos.

Distinguir algunos de los principales problemas del periodo antropológico.

Caracterizar las teorías metafísicas en Platón y Aristóteles.”<sup>28</sup>

### 2.1. Época prefilosófica. Del mito a la filosofía.

Comienzo esta unidad, señalando que, históricamente, la filosofía surge a partir del mito. Y, como acostumbro, a continuación proporciono la etimología de la palabra y sus principales significados; *mýthos: relato, relato histórico, relato fabuloso*.<sup>29</sup> Hago notar el drástico cambio de significado de la palabra; pero, sobre todo, hago énfasis en su significado original: el mito es un *relato*, un *relato histórico*, y, por lo tanto, verdadero. Como lo confirma Mircea Eliade, el reconocido especialista en la historia de las religiones y en el estudio de los mitos, al decir que “el mito expresa la *verdad absoluta*, puesto que cuenta una *historia sagrada*”. Y da su definición: “un mito es una *historia verdadera*, que pasó al comienzo del tiempo y que sirve de modelo para el comportamiento humano”<sup>30</sup>

Me parece conveniente señalar que, históricamente, se han asumido tres actitudes frente al mito. Dos extremas: La primera, que lo acepta al pie de la letra; la segunda, que lo rechaza como un relato fabuloso; y una intermedia, que lo interpreta como una alegoría. Es Giambattista Vico, que vivió parte en el siglo XVII y parte en el XVIII, quien validó esta última actitud al asimilar el pensar mítico al pensar poético.<sup>31</sup> Lo que

28 Programa de Estudios de la Asignatura de Historia de las Doctrinas Filosóficas. Escuela Nacional Preparatoria. Plan de Estudios 1996. Colegio de Filosofía. Universidad Nacional Autónoma de México, s/p.

29 Sebastián Yarza, Florencio I. *Diccionario griego español*, Ramón Sopena, Barcelona, 1983, p. 495.

30 Ambas citas en López Dóriga, Enrique. *Metodología del pensamiento*, Herder, Barcelona, 1986, p. 46.

31 Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*, t. 2, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971, p. 210.

nos permitirá comprender, tras establecer las semejanzas entre el mito y la filosofía, por qué afirma Heidegger que “la filosofía y la poesía se encuentran sobre montes opuestos, pero sin embargo dicen la misma cosa”.<sup>32</sup>

Dos semejanzas significativas podemos encontrar entre el mito y la filosofía:

- 1) Ambos constituyen una explicación última de la realidad.
- 2) Ambos comportan la misma función: dar un sentido a la vida.

Una vez más, se nos hace presente la doble dimensión esencial al ser humano: la teórica y la práctica.

Las diferencias fundamentales entre el mito y la filosofía son las siguientes:

- 1) El mito se sirve de imágenes; la filosofía, de conceptos.
- 2) El mito es una creación colectiva; la filosofía, una creación individual.
- 3) El mito explica las cosas por medio de fuerzas o poderes sobrenaturales; la filosofía, por medio de causas.
- 4) El mito funda el sentido de la vida en la imitación de un personaje heroico o divino; la filosofía, en valores justificados racionalmente.

Aristóteles dice que el que ama los mitos es filósofo, en cierto modo, porque “el mito se compone de elementos maravillosos”. Esto es, la filosofía se origina por el asombro ante lo maravilloso; la explicación que el mito da de la realidad es maravillosa, y es por ello que provoca el asombro del filósofo.<sup>33</sup> Sin embargo, el mismo Aristóteles es el que pone la línea divisoria entre el mito y la filosofía cuando compara a los “antiguos teólogos”, que tan sólo transmitieron tradiciones sin aportar ninguna prueba, con los filósofos que “hablan dando razón de lo que dicen”.<sup>34</sup>

Dos observaciones más en torno al mito y su relación con la filosofía me parecen pertinentes: En primer lugar, señalar que el mito subyace necesariamente a la filosofía porque todo filósofo pertenece a una cultura determinada que en sus orígenes entronca con el mito. Y, en segundo lugar, que el surgimiento de la filosofía, a partir del mito –como sostiene Jaeger<sup>35</sup>–, no implica la desaparición de este último. Creo que es importante destacar esta segunda observación porque tengo para mí que en la persistencia de ese residuo mítico podemos encontrar el medio de precavernos contra la tentación de ensoberbecernos y perder así la humildad que es propia del auténtico filósofo –el amante de la sabiduría– al incurrir en un racionalismo que llega a perder de vista el misterio como origen y, sobre todo, como entorno propio de la indagación filosófica.

32 Towarnicki, Frederic de y Jean-Michel Palmier. “Conversación con Heidegger”. [L’Express, n° 954, 20-26 de octubre de 1969], en *Revista Palos de la Crítica*, n° 4 ½,; abril-septiembre de 1981. (México). Consultado en <[http://www.heideggeriana.com.ar/textos/heidegger\\_entrevista.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/heidegger_entrevista.htm)> [Fecha de consulta: 15/9/08].

33 Cfr. Sanabria, José Rubén, *op. cit.* p. 60.

34 Aristóteles. *Apud* Hirschberger, Johannes. *Historia de la filosofía*, t. 1, Herder, Barcelona, 1981, p. 44.

35 Cfr. Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p. 151.

Quiero decir que la razón filosófica, surgida del mito, no debe despreciar, sino antes bien aprovechar, lo que la razón mítica le hereda que es como una suerte de instinto vital que debe servirle de guía en sus indagaciones; aunque, ciertamente, bajo el control de dicha razón filosófica.

En lo que respecta a la primera observación, dado que la filosofía surge en el ámbito de la cultura griega (cuestión que luego abordaré de nueva cuenta), cito a Homero y a Hesíodo, como precursores de la filosofía, porque en sus obras existe una teogonía y una cosmogonía que tratan de manera mitológica las cuestiones relativas al origen último de las cosas, lo que es una cuestión propia de la filosofía. Asimismo, cito a los representantes de ese movimiento religioso vinculado a los míticos Orfeo y Dioniso: los órficos, por más que cierto autor vincule al orfismo con las creencias de las culturas de la India y de la antigua Persia, contenidas, respectivamente, en los comentarios exegéticos a los Vedas y en el Zendavesta, si bien, este mismo autor reconoce que en todo caso, “estas ideas debieron ser patrimonio del espíritu ario”.<sup>36</sup>

## 2.2. El principio fundamentador en los primeros filósofos.

La filosofía, en cuanto disciplina que hace efectiva esa vocación por la verdad que hace de todo hombre un filósofo, decía más arriba, es una creación del espíritu griego. Y, sin embargo, es indudable que, en otras culturas, se desarrollaron pensamientos afines a los que suele denominarse con el nombre de filosofía. ¿Qué es lo que caracteriza, pues, a la filosofía que podamos atribuírsela como propia a los griegos y no a otras culturas? La independencia de pensamiento. Que es decir que la filosofía es una disciplina autónoma.

Y, en este sentido, todos aquellos pensamientos que se gestaron desde una perspectiva extrafilosófica, por ejemplo, desde la perspectiva de la religión -que es el caso, mencionado anteriormente, de la cultura india o de la cultura persa-, precisamente, por carecer de esa autonomía, no podemos llamarlos propiamente filosóficos. Es más, puede decirse que el pensamiento de los griegos llamados “presocráticos”, similar al de los pensadores contemporáneos a ellos pertenecientes a otras culturas, sólo puede considerarse filosófico gracias a Sócrates, cuyo pensamiento, indiscutiblemente filosófico, se explica como la maduración del iniciado por aquéllos.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Hirschberger, Johannes, *op. cit.* p. 44.

Ahora bien, hay que resaltar que el pensamiento de los presocráticos es un pensamiento filosófico, y no, como se creía antes de las investigaciones de Reinhardt, de Jaeger o de Heidegger, una **física** que se ocuparía, como es el caso de una ciencia, de sólo una porción de la realidad: del ser corpóreo. Antes bien, se trata de una **metafísica** que se ocupa racionalmente, por vez primera, del ser como totalidad, que es decir, implícitamente, también del espíritu.<sup>38</sup>

En fin, con los presocráticos se inicia (teniendo en consideración lo que dejé apuntado más arriba) la filosofía y, lógicamente, el primer periodo de la misma, conocido como el **periodo cosmológico**. Su **tema** es la **naturaleza**. Y lo que los llenó de asombro

(recordemos que el asombro es, históricamente, el origen de la filosofía) impulsándolos a filosofar fue el fenómeno del **movimiento**; que en griego se dice *kínesis* y encierra cuatro especies:

- 1) El **local** (que es lo que usualmente entendemos en español con la palabra “movimiento”), que consiste en el simple cambio de lugar o desplazamiento.
- 2) El **cuantitativo**, que equivale al aumento o a la disminución.
- 3) El **cualitativo**, que equivale a la alteración o adquisición de una cualidad.
- 4) El **sustancial**, el más importante de todos, en virtud de su radicalidad, ya que se refiere al surgimiento y a la desaparición de los entes.

Ahora bien; la pregunta con la cual los presocráticos pusieron en marcha la filosofía podría formularse así: ¿Qué es, de verdad, todo esto? O, bien: ¿Cuál es la naturaleza o principio de donde todo emerge?<sup>39</sup> Recordemos, en este sentido, que “naturaleza” se dice “*fýsis*”, en griego, y significa, propiamente, la “*acción de hacer nacer*”, ya que procede del verbo “*fýo*” que significa “*hacer salir*”, “*hacer nacer*”.<sup>40</sup> Fue, pues, como partir de cero. Y, para hacerlo más dramático, suelo caracterizar ese momento apasionante en la historia de la humanidad, como debió haber sido el del nacimiento de la filosofía, como aquél en el que, tras abrir una puerta, uno se encuentra, literalmente, frente a la nada. Y es que otra posible formulación de esa pregunta original es, a decir de Heidegger, ¿por qué es en general, el ente y no más bien la nada? Lo cierto es que a tal pregunta, se respondió con el *arjé* -que, en griego, significa: “*principio*”, “*origen*”, así como también: “*fundamento*”<sup>41</sup>-, que puede definirse como *el principio de donde vienen las cosas, a donde ellas se dirigen y en lo que ellas consisten*

37 Cfr. Marías, Julián, *op. cit.* p. 11.

38 Cfr. Hirschberger, Johannes, *op. cit.* p. 42.

39 Cfr. Marías, Julián, *op. cit.* p. 12.

40 Sebastián Yarza, Florencio I, *op. cit.* p. 805.

Mileto, la ciudad jonia en la costa del Asia Menor, fue el lugar del nacimiento de quien es considerado el primer filósofo: Tales (*ca.* 624-545). Y se le considera el primer filósofo por haber sido el primero en intentar dar razón de la realidad en su totalidad, reduciendo la diversidad fenoménica a la unidad sustancial; que es decir que fue el primero en proponer un *arjé* que resultó ser el agua. ¿Por qué el agua? La respuesta nos la da Aristóteles, quien lo atribuye a dos razones:

- 1) “Sin duda, él sacaba esta suposición del hecho de que se ve que el alimento de todos los seres es lo húmedo, y que incluso el calor procede y vive de él (y aquello de lo que las

cosas proceden constituye siempre su principio). Así pues, por este motivo, hizo esta suposición, y también por el hecho de que las simientes de todas las cosas tienen una naturaleza húmeda”.

2) “Ahora bien, muchos piensan que esta suposición relativa a la naturaleza había sido hecha por autores muy antiguos, muy anteriores a la generación presente, y que fueron los primeros que se ocuparon de los dioses. Ellos consideran al Océano y Tetis como antepasados del devenir, y afirman que el juramento de los dioses se hace por el agua, la que los poetas llaman Estigia. Puesto que lo que es más antiguo es lo más venerable, y por lo más venerable se jura”.<sup>42</sup>

En relación al último punto, quiero consignar lo que Copleston comenta: “Aristóteles sugiere también, aunque, a decir verdad, sin mostrarse muy seguro de ello, que Tales fue influido por las teologías más antiguas, en las que el agua –como la Estigia de los poetas- era objeto de juramento entre los dioses”.<sup>43</sup>

Está claro que en esta interpretación se hace presente el mito como el sustrato del naciente pensamiento filosófico.

Algo asimismo digno de resaltar es que en Tales encontramos la frase que dice: “Todo está lleno de dioses”. ¿Cómo interpretarla? Otra vez, el encargado de hacerlo es Aristóteles: “Algunos dicen también que el alma se mezcla con todo; sin duda de ahí le vino también a Tales la idea de que todo está lleno de dioses. Parece que Tales, según lo que de él se recuerda, también admitía que el alma es un principio motor, si es cierto que decía que la piedra (*de Magnesia o magnética*)

41 *Ibid*, p. 125.

42 Aristóteles. *Apud* Grenet, Paul-Bernard. *Historia de la filosofía antigua*, Herder, Barcelona, 1984, pp. 13-14.

43 Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía*, t. 1, Ariel, Barcelona, 1980, p. 38.

tiene alma porque mueve el hierro”.<sup>44</sup> Esta interpretación de Aristóteles es, a su vez, interpretada por Grenet, quien dice: “Tales emparenta lo divino con lo psíquico, y hace desempeñar al elemento psíquico el papel que los antiguos atribuían a los dioses: el de motor”: Y añade más adelante: “A diferencia de los mitos, Tales no busca lo divino y lo psíquico en el *pasado imaginario*, sino en el *presente comprobado*, y después interpretado”.<sup>45</sup> “*Lo que hay de revolucionario* en Tales, es que exige que se encuentren el alma y el dios en un hecho dado de la experiencia humana”.<sup>46</sup>

Es interesante observar -a partir de lo hasta aquí expuesto y considerando las características de Tales, el primer filósofo- cómo, en el nacimiento de la filosofía concurren: la **experiencia**, como cuando Tales se percata de que el hierro es atraído por el imán; el afán por encontrar una **explicación “científica”** a este hecho (recordemos a este

respecto que Tales, entre otras cosas, predijo un eclipse); pero, sobre todo, el afán por encontrar una explicación única, válida para todo fenómeno y que, según él, se encuentra en el agua, su *arjé* propuesto, que es dar, precisamente, una **explicación filosófica**. Pero, además, podemos encontrar en él una **explicación teológica**, en la medida en que su *arjé* es de naturaleza divina.

Esta última afirmación la encontramos, de manera explícita en Reale y Antiseri, conjuntamente con una consecuencia de alcance significativo:

En la práctica su agua llegaba a coincidir con lo divino. ‘Dios’, decía, ‘es la cosa más antigua, porque no es generado’, es decir, porque es principio. Se introduce así una nueva concepción de Dios: se trata de una concepción en la que predomina la razón y que se halla destinada como tal a eliminar muy pronto todos los dioses del politeísmo fantástico-poético de los griegos.<sup>47</sup>

44 Aristóteles. *Apud* Grenet, Paul-Bernard, *op. cit.* p. 14.

45 *Ibid.* p. 15.

46 *Ibid.* p. 16.

47 Reale, Giovanni y Dario Antiseri, *op. cit.* t. 1, pp. 38-39.

Dejé dicho más arriba que la filosofía debe considerar la orientación que le brinda el mito. Y hay que reconocer que el mito, bien interpretado (recordemos a Mircea Eliade), es de naturaleza religiosa. Por lo tanto, el nacimiento de la filosofía no ha de significar la muerte de la religión, sino más bien la depuración de sus creencias. Asimismo, considero muy pertinente hacer notar a mis alumnos –y es por eso que me permití exponer lo que llamé “las características de Tales, el primer filósofo”- que tanto el conocimiento que surge de la experiencia, como el que se adquiere sirviéndose del método científico, como –reitero- el religioso que se apoya en la fe son igualmente válidos, a condición de que cumplan con las exigencias racionales que, precisamente, el conocimiento filosófico les impone y, por supuesto, se impone a sí mismo. Porque si el conocimiento filosófico posee cierta prioridad sobre los demás es sólo por la universalidad de su alcance que deriva de la necesidad de su contenido; y ésta, de su compromiso con la verdad.

El segundo filósofo, Anaximandro (*ca.* 610-547), fue discípulo de Tales. Condición que me gusta destacar porque me da la ocasión para comentar una interesante apreciación que Hirschberger hace sobre la historia de la filosofía. Según él, la historia de la filosofía puede considerarse como historia o como filosofía. Como historia, es el relato de lo más sobresaliente de la vida, de la obra y de la doctrina de los filósofos. Como filosofía es la expresión de una búsqueda sincera de la verdad por parte de los distintos filósofos. Y así considerada puede dar lugar a tres concepciones: a) se interpreta como un amontonamiento inconexo de opiniones diversas y erróneas; b) se interpreta como una sucesión ordenada de pensamientos que van revelando paulatinamente y sin error alguno la verdad total; y, c) se interpreta como un conjunto de pensamientos no exentos de error que van conformando, no obstante, un sistema acumulativo de verdades. De las tres, el autor elige la tercera. Y añade que existe otra razón por la que la historia de la filosofía es auténtica filosofía, y ésta es que, gracias al contacto con los filósofos de otros tiempos y lugares, podemos despojarnos de los prejuicios propios del entorno espacio-temporal en el que necesariamente nos desenvolvemos, y concluye con una cita de Rickert: “Sólo por la historia nos libramos de la historia”.<sup>48</sup>

Pues bien; Anaximandro representa, en cuanto discípulo de Tales, el segundo eslabón de una cadena que ha continuado formándose hasta nuestros días; y, como “segundo eslabón”, resulta ser, hasta cierto punto, necesaria consecuencia del primero y premisa también necesaria del tercero y de los subsiguientes “eslabones”. Con esto hago referencia una vez más a la lógica interna de la historia de la filosofía que quiero que mis alumnos sean capaces de percibir; pues, comparto la visión que he expuesto de la historia de la filosofía de Hirschberger, y quiero que, desde este momento en que aparece el segundo personaje en el escenario filosófico, mis alumnos puedan seguir la dialéctica que comienza a hacer acto de presencia al asumirse las aseveraciones del primer filósofo para aceptarlas o refutarlas, de manera racional y no simplemente por prejuicio. Con lo cual no quiero decir que todo filósofo esté libre de prejuicios; antes bien, como quedó dicho más arriba, la historia de la filosofía no sólo registra verdades, sino también errores; y éstos muchas veces se deben a que tendemos a emitir juicios que siguen como norma el paradigma que rige en nuestro entorno espacio-temporal sin percatarnos del mismo.

Pues bien, lo que Anaximandro asume es la necesidad de un *arjé* que dé cuenta de la totalidad. Pero lo que rechaza es su carácter determinado; pues, muy perspicazmente, se percata de que si el agua, que es un elemento determinado, se presenta como la última

explicación de todo, en realidad, no será la última explicación, pues, lógicamente, se hará cuestión del agua misma. Por consiguiente, Anaximandro propondrá otro *arjé*: precisamente, *lo indeterminado* (que es lo que significa *ápeiron* en griego), que es de donde provienen todas las cosas *determinadas* (incluyendo al *agua* de Tales).

Y esas cosas determinadas aparecen, según Anaximandro, como opuestas entre sí; es decir, surge, por ejemplo, lo húmedo y luego lo seco; lo caliente y luego lo frío. Pues, en buena lógica, si existe lo húmedo, no puede existir, al mismo tiempo, lo seco; y lo mismo ha de decirse de lo caliente en relación a lo frío.

Y es entonces que, otra vez en buena lógica, pero de manera desconcertante, Anaximandro concluye que eso es una "injusticia" que el tiempo vendrá a reparar.

48 Cfr. Hirschberger, Johannes, *op. cit.* p. 35.

Digo: "en buena lógica", porque todo opuesto tiene el "derecho" de existir, que es decir que su correspondiente opuesto tiene el "deber" de permitirle existir. Digo: "de manera desconcertante", porque ¿quién ha oído hablar de derechos y deberes de los elementos contrarios, así como de un tiempo justiciero? La clave para salir de nuestro desconcierto está en percatarnos de que aquí subsiste el antropomorfismo propio del mito que atribuye a la naturaleza sentimientos humanos. Y, entonces, habrá que interpretar lo dicho por Anaximandro en el sentido de que, si bien él acepta la existencia de una pluralidad de entes, en el fondo, la concibe como incompatible con la unidad primordial que representa el *arjé*. Es decir; lo "justo" es que ningún ente prevalezca sobre otro; pues todos **son** iguales.

El tercer filósofo en aparecer es aquél con quien termina el quehacer especulativo de la primera escuela en la historia de la filosofía: la de los milesios. Se trata de Anaxímenes (ca. 588-524), discípulo de Anaximandro, quien propone un nuevo *arjé*: el aire. De entrada, parecería que Anaxímenes habría sido un mal alumno por no comprender la significativa aportación de su maestro Anaximandro a la naciente filosofía al haber enmendado la plana a su propio maestro, Tales; pues hacer del aire un nuevo *arjé* equivale a explicar lo determinado por lo determinado. Y, sin embargo, su filosofía no constituye una regresión a

un problema ya detectado e incluso resuelto; ya que su *arjé*: el aire, es tan indeterminado como el de su maestro Anaximandro; sólo que, Anaxímenes quiso destacar su aspecto vivificador. ¿Cuál fue la razón por la que Anaxímenes eligió al aire como *arjé*?

Precisamente, y seguramente, porque observó que el aire es indispensable para la vida.

Pero, sin duda, porque se fundó en una analogía: “como nosotros estamos en nuestra alma, así está el todo en el aire que lo anima”.<sup>49</sup> Lo dicho: el aire es el alma, el principio vivificador, que da cuenta de la totalidad. Pero, además, el aire como *arjé* presenta dos ventajas:

a) Está cerca de lo incorpóreo, en el sentido de que (como el *arjé* de Anaximandro) no tiene forma ni límites y, entonces (a diferencia del *arjé* de Tales), resulta invisible.

b) Está siempre en movimiento, es decir, sería un principio dinámico que explicaría la diversidad que nos rodea.

Ahora bien, en relación a este último punto, Anaxímenes hace una aportación significativa a la filosofía al explicar el proceso por el que las cosas se derivarían del aire. Según él, la rarefacción del aire da lugar al fuego, y la condensación de este elemento va dando lugar, sucesivamente, al viento, a las nubes, al agua, a la tierra y a las piedras. Que es decir que lo cualitativo se explica por lo cuantitativo.

Conviene señalar que los tres filósofos de Mileto coinciden en hacer de su respectivo *arjé* un principio vivo y divino. Lo que confirma lo que apunté más arriba sobre aquello en lo que también coinciden los tres filósofos alemanes referidos (Reinhardt, Jaeger y Heidegger): el pensamiento filosófico presocrático ya es, desde sus inicios, metafísico.

La segunda escuela filosófica que, históricamente, sucedió a la de Mileto fue la de los pitagóricos, cuyo nombre, obviamente, alude a Pitágoras (*ca.* 580-500), quien habiendo nacido en Samos emigró al sur de Italia, a Crotona, donde fundó una comunidad de filósofos. Y me parece conveniente presentarla a mis alumnos como ejemplo de los dos aspectos que podemos descubrir en la filosofía, y que son a los que me referí en páginas anteriores como la filosofía en cuanto inquietud por comprender y la filosofía en cuanto modo de vida. Y, además, porque la filosofía de esta escuela enlaza con el pensamiento órfico, antes referido, y, en este sentido, también con el mito. Pero, sobre todo, porque la filosofía, por vez primera, sufrirá el influjo de la matemática que (según tendremos ocasión de constatar en otros temas considerados en el curso), a lo largo de la historia, ha encandilado a más de un filósofo en razón de la certeza y exactitud de sus juicios.

En lo que toca al primer punto, hago referencia a esos dos grupos en que se dividieron los discípulos de Pitágoras: los **acusmáticos**, que asumían la filosofía como un modo de vida, en cuanto que buscaban la purificación, a través del sometimiento a una serie de reglas, y el de los **matemáticos**, que, con el mismo fin, se ocupaban de la ciencia y de la música.

Aquí tenemos, pues, el primer ejemplo de la filosofía como un modo de vida, a la vez que como inquietud por comprender, dado que, precisamente, “la innovación pitagórica consistió en aliar sistemáticamente el método místico y práctico (...) con el método racional y especulativo”.<sup>50</sup> Lo que, en su caso, dio por resultado un modo de vida que, de alguna manera, se asemeja a la religión, ya que su perspectiva es trascendente; es decir, busca conducir al hombre, después de su muerte, a una situación ideal.

49 Grenet, Paul-Bernard, *op. cit.* p. 21.

En este caso, su objetivo era romper el ciclo de las reencarnaciones que su filosofía postulaba bajo la influencia del mito, que de nueva cuenta se manifiesta, aunque, en esta ocasión, a través del orfismo. Si bien hay quien atribuye la doctrina de la reencarnación a la influencia de Anaxímenes. Tal el caso de Grenet, quien si bien acepta que el pitagorismo aparece “como una de las innumerables sectas órficas”, añade que la doctrina de la reencarnación o metempsicosis, también llamada palingenesia, es “completamente jónica”, que es decir que “de Mileto llegó a Samos la teoría del alma-*aire*”,<sup>51</sup> aludiendo con ello, evidentemente, a un contacto conceptual entre Anaxímenes y Pitágoras. Y, tras citar a Aristóteles en su apoyo, concluye, interpretando a Diógenes Laercio, que “parece que el pitagorismo primitivo asimiló el alma al aire mismo”. Y, entonces, tenemos ya la doctrina de la metempsicosis: “Así el alma sale del cuerpo del moribundo con la última expiración; entra en el cuerpo del recién nacido con la primera inspiración, y esto es la palingenesia.”<sup>52</sup>

Si esta interpretación es correcta, la lógica interna de la historia de la filosofía que a mí me interesa ir trazando a los ojos de mis alumnos se ve favorecida. Pero hay una lección que me parece importante que mis alumnos (vayan a la carrera a la que vayan) aprendan: en la ciencia de la historia, como en la vida, se debe ser objetivo ya que la verdad es objetiva. Pero ocurre –y muchas veces ha ocurrido, en la historia del pensamiento y en la vida misma- que lo que se quiere que sea prevalece sobre lo que es; o, en otras palabras, que a causa de un prejuicio la verdad se nos escapa, pues el prejuicio hace las veces de una pantalla que oculta o desfigura el objeto que se quiere conocer. A este respecto es

instructivo saber que “verdadero” se dice en griego “*alethés*”, que, propiamente hablando, significa: “no cubierto”.<sup>53</sup> Así, pues, el recurso a las fuentes o a la bibliografía específica que se requiere para el tratamiento de cada contenido –que el programa propone como “característica relevante”- encuentra aquí su justificación. Finalmente –no en balde Pitágoras fue un connotado matemático-, el *arjé* que los pitagóricos consideraron ser el verdadero fue el número. Y la razón que adujeron fue que la armonía que se aprecia en el mundo y en su acontecer puede expresarse, precisamente, a través de él;

<sup>50</sup> *Ibid*, p. 27.

<sup>51</sup> *Loc. cit.*

<sup>52</sup> *Loc. cit.*

por ejemplo, al advertir –recordemos que algunos de ellos cultivaban la música- que el sonido producido por las cuerdas de la lira está en función de su longitud. Ahora bien; el número pitagórico, según nos informa Aristóteles, consta de dos elementos: lo **par** y lo **impar**, de los cuales, “el primero es ilimitado y el segundo, limitado; la *unidad*, el *uno*, procede de ambos (pues es a la vez par e impar), y el número procede del *uno*; y el cielo todo, como se ha dicho, es números”.<sup>54</sup> Para entender esta dicotomía del número pitagórico, conviene recordar cómo Anaximandro había hecho derivar todo de *lo indeterminado* (*ápeiron*); en este sentido, lo que hizo Pitágoras fue añadir el elemento complementario: la noción de límite (*péras*), cuya función es la de determinar lo indeterminado.<sup>55</sup> Pero, entonces, engolosinados con su descubrimiento, no sólo afirmaron que las cosas son números -afirmación que, hasta cierto punto, puede justificarse si consideramos que todo cuerpo (aunque no, ciertamente, el espíritu) posee volumen y, por consiguiente, consta de superficies, líneas y puntos que pueden ser representados, respectivamente, con los números: 4, 3, 2 y 1-, sino que se lanzaron a hacer toda suerte de elucubraciones extravagantes, y, entre ellas, una que vale la pena comentar como ejemplo de lo que recién he apuntado acerca del prejuicio: Ocurre que los pitagóricos dieron en sumar los números 1, 2, 3 y 4, anteriormente mencionados, e hicieron del resultado: 10, un número sagrado o, por mejor decir, de su representación gráfica en la figura, por ellos denominada *tetraktýs*, que consiste en un triángulo equilátero cuya base consta de cuatro puntos sobre los que se colocan tres, para luego colocar dos sobre esos tres y, finalmente, rematar con el vértice colocando un punto sobre los dos últimos. Pero, entonces, llegaron a pensar que el mentado número diez debía componer el total de las unidades en diferentes órdenes de objetos. Y, así, en su concepción astronómica -sorprendentemente avanzada para su época, pues, no

sólo atribuían a la Tierra una forma esférica, sino un movimiento de rotación y otro de traslación, en el que era acompañada por los demás planetas (incluidos, bajo tal concepto, el Sol y la Luna) que, según ellos, giraban en torno a un “fuego central”- para completar

53 Meyer, Thomas y Hermann Steinthal, *op. cit.* p. 69.

54 Aristóteles. *Apud* Copleston, Frederick, *op. cit.* p. 47.

55 *Cfr. loc. cit.*

el número diez, tuvieron que inventar una contra-Tierra que situaron de tal manera que, al igual que el fuego central (que ellos identificaban con el número uno), resultaba convenientemente oculta.<sup>56</sup>

Más allá de esas exageraciones, no cabe duda que la intuición pitagórica resultó muy significativa, pues la misma apunta al orden que existe en la naturaleza. Y como “orden” se dice en griego “*kósmos*”, “Pitágoras fue el primero en denominar ‘cosmos’ al conjunto de todas las cosas, debido al orden que hay en ellas”.<sup>57</sup>

A continuación, hablaré no ya de alguna nueva escuela, sino de un filósofo solitario y, lo que es más, huraño: Heráclito de Éfeso (*ca.* 535-465), apodado “el Oscuro” por el lenguaje poco claro, ambiguo, a la manera de los oráculos, que con toda intención solía utilizar para que la gente común se mantuviera a distancia de él. Es, particularmente conocido por su frase: “Todo fluye”, cuyo sentido se intensifica con esa otra frase suya que dice: “Nadie puede bañarse dos veces en el mismo río”. Esto es, lo que a Heráclito llamó poderosamente la atención fue el fenómeno del movimiento. Pero, ciertamente, no es ahí donde reside su originalidad; pues, como bien sabemos, la historia de la filosofía tiene su origen en el asombro que causó la contemplación de tal fenómeno. Su originalidad e importancia reside más bien en afirmar, contra Anaximandro, que la unidad sólo puede existir, si existe a su vez la diversidad.<sup>58</sup> Tesis que expresa con la frase: “La guerra es la madre de todas las cosas”. Su *arjé* es el fuego, como un símbolo de esa vinculación necesaria entre la unidad y la diversidad, entre la estabilidad y el movimiento; ya que el fuego requiere para existir de una diversidad de sustancias que consume y transforma en sí.

Heráclito tiene, pues, en cuenta también el elemento de estabilidad. Y esto se hace patente cuando afirma que el mundo es “un eterno fuego viviente que se enciende y se extingue conforme a medida”. En el proceso del fuego distingue dos caminos: el descendente y el ascendente, de los que surgen todas las cosas. En el descendente, el fuego, al condensarse, se convierte en agua; y el agua, al congelarse, en tierra. En el

ascendente; la tierra, al licuarse, se convierte en agua, y del agua surgen todas las cosas.

56 Cfr. Jeans, James. *Historia de la física*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 76.

57 Reale, Giovanni y Dario Antiseri, *op. cit.* t. 1, p.51.

58 Cfr. Copleston, Frederick, *op. cit.* p. 53.

Ahora bien; aunque Heráclito, hablando rigurosamente, también tiene en cuenta el elemento de la estabilidad, hace tal hincapié en el del cambio o devenir que da lugar a que Aristóteles lo critique, haciendo notar que si todo fluye y nada permanece, no puede darse ninguna verdad. Pues, efectivamente, si aceptáramos el “Todo fluye” heracliteano, nos encontraríamos con que a la pregunta: “¿Qué es esto?” sucedería, como en cascada, una serie, no digo de respuestas, sino de intenciones de respuesta que no llegarían a concretarse en ninguna.

Y es aquí en este momento, y no antes de Heráclito (como algunos historiadores de la filosofía han afirmado), que surge una figura señera, pero no solitaria, en la historia de la filosofía: Parménides (*ca.* 540), perteneciente a la escuela de Elea; como la de los pitagóricos, establecida en la región del sur de Italia que es conocida como la Magna Grecia. Es, pues, posterior a Heráclito porque, precisamente, como veremos, su filosofía cobra sentido como respuesta a la de aquél. Primeramente, conviene destacar sus vínculos conceptuales con los filósofos que le precedieron o, lo que yo he dado en denominar la lógica interna de estas primeras páginas de la historia de la filosofía. Hasta aquí, hemos visto cómo cada filósofo propuso, como explicación de la totalidad, su propio *arjé*. Y lo hizo con razones que conllevan consecuencias que –siempre lo remarco frente a mis alumnos- deben sopesarse para aceptar o rechazar dicho *arjé*. Y, así –recapitemos-, Tales afirmó que todo **es** agua; Anaximandro, que todo **es**, en el fondo, indeterminado; Anaxímenes, que todo **es** aire; Pitágoras, que todo **es** número y, finalmente, Heráclito sostuvo que todo **es** fuego. Pues bien; la gran intuición de Parménides consistió en percatarse de que antes de que las cosas sean esto o lo otro, las cosas **son**. Las cosas en cuanto que son las llamamos **entes**. Y la ciencia que las estudia, **ontología**. Así, pues, Parménides es importante –muy importante- porque conduce la indagación filosófica hacia los cauces que de entonces en adelante serán fuentes de toda auténtica filosofía. Pues, indiscutiblemente, todas las cosas, incluyendo a Dios (si es que fuera correcto llamar “cosa” a Dios), **son**. Y, entonces, el **ser** es el concepto más abarcante y, por consiguiente, el más conveniente para dar razón de la totalidad, que es el objeto de estudio de la filosofía. Pero, la labor de Parménides no se limitó a hacer patente aquello sólo digno de **ser arjé**,

sino que, simultáneamente, estableció lo que podría denominar “la lógica de su búsqueda”; pues si el *arjé* no puede ser otro que el ser, ya tenemos lo que los lógicos posteriores denominarían “**principio de identidad**”, el cual dice: “El ser es, el no ser no es”. Y es, entonces –como anuncié en el párrafo anterior- que, como respuesta a Heráclito, su filosofía cobra sentido. Al menos, es lo que sostiene García Morente, cuando apunta: “La filosofía de Parménides no se puede entender bien, si no se pone en relación polémica con la filosofía de Heráclito”.<sup>59</sup> Y es que, armado de ese principio, Parménides ataca el devenir de Heráclito, ya que el mismo implica una contradicción: “que el que es, no es; puesto que lo que es en este momento, ya no es en este momento, sino que pasa a ser otra cosa”.<sup>60</sup> Así, pone de relieve la contradicción que implica la afirmación del devenir. Pero no se queda ahí; el principio hallado le sirve, asimismo, para ir perfilando las características que debe poseer el ser; y que yo considero que bien pueden reducirse a tres: el ser es **uno, inmutable** y **eterno**. La razón, en los tres casos, es la misma: negar cualquiera de ellas es incurrir en contradicción, que es lo mismo que decir que es dar ser al no ser, y “el no ser no es”. Pues, efectivamente, si el ser no fuera uno; sino, por ejemplo, hubiera dos seres, entonces se seguiría que, entre uno y otro habría algo distinto al ser, pero lo único distinto sería el no ser; pero, ya sabemos, “el no ser no es”. Si el ser no fuera inmutable, eso querría decir que (en cualquiera de los sentidos que el movimiento implica) se pasaría del ser, nuevamente, a algo distinto a él: ¿qué otra cosa, sino el no ser? Y, finalmente, si el ser no fuera eterno, entonces habría tenido un comienzo y/o tendría un fin, pero eso equivale a decir, como en el anterior razonamiento, que habría un desplazamiento, o bien del no ser al ser, o bien del ser al no ser. Todo lo cual, digo una vez más, resulta imposible por contradictorio.

Dentro de la escuela de Elea, destaca Zenón (*ca.* 500) como el creador de la **dialéctica**, entendida como el arte de la discusión. Y es célebre por sus “**aporías**” (del griego: “*aporía*”: “dificultad para pasar”), que son razonamientos en los que se comienza por aceptar la tesis del contrario para, a continuación, rechazarla por las consecuencias lógicamente inaceptables que se seguirían de ella (que es como darle libre paso a alguien para, a continuación, cerrarle la puerta en sus narices). Sus adversarios son los pitagóricos, ya que (como la generalidad de los hombres) sostienen la existencia de una pluralidad de entes, así como la realidad del movimiento. Fiel a su procedimiento argumentativo (que, técnicamente hablando, sería lo que los lógicos llaman “argumento *ad hominem*”) y fiel, por supuesto, a la doctrina de su maestro Parménides que se propone defender, Zenón

<sup>59</sup> García Morente, Manuel, *op. cit.* p. 60.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 61.

comienza por aceptar ese concepto, llamémosle, “normal” del mundo para, seguidamente, mostrar lo absurdo del mismo. En mi exposición, me limitaré a referir dos **aporías**: una, contra la multiplicidad de los entes; la otra, contra el movimiento.

Si los entes son múltiples, es necesario que sean exactamente tantos como son. Y si son tantos como son, deben ser finitos. Pero, si son múltiples, los entes son asimismo infinitos porque entre uno y otro de estos entes habrá siempre otros entes, y entre uno y otro de éstos habrá todavía otros porque siempre es divisible hasta lo infinito cualquier cosa que se halle entre dos cosas determinadas. Conclusión: el ente es uno.

La aporía contra el movimiento es más colorida que la anterior y eso la hace más didáctica (mis alumnos, invariablemente, se muestran muy atentos cuando yo la expongo). Zenón finge una carrera entre Aquiles -nada menos, el mejor corredor de Grecia- y... una tortuga. Anunciar a los contendientes equivale a anunciar al ganador. Y, sin embargo, Zenón indica una circunstancia que será decisiva para el triunfo de uno de los dos: Aquiles, consciente de su superioridad, decide dar alguna ventaja a la tortuga; y, con eso, ¡Aquiles pierde! ¿Por qué? Porque cuando Aquiles llega al lugar que ocupaba la tortuga cuando comenzó la carrera, esta última ya ha avanzado algún trecho, trecho que, a su vez, avanza Aquiles; pero la lenta mas incansable tortuga sigue avanzando y, por incansable, se torna inalcanzable, pues siempre que Aquiles ocupa el lugar que la tortuga ocupaba, ésta ya avanzó el trecho que Aquiles, gentilmente, le había concedido al inicio de la carrera. El mismo presupuesto de la primera aporía se encuentra aquí: la divisibilidad *ad infinitum* del espacio. Así, para pasar del punto A al punto B, habría que recorrer una infinidad de puntos. Conclusión: el ente es inmóvil.

Claro que, ante tales argumentos, habrá quien diga: “Esas son sólo ideas; y, además – como, según parece, afirmó algún filósofo-, el movimiento se demuestra andando”. Pero, habrá que aclarar que el movimiento no se demuestra; simplemente, se muestra. Y, sobre todo, que no debe adoptarse una actitud de desprecio frente a las “ideas”; ya que son los instrumentos naturales de que nos valemos para alcanzar la verdad.

Tenemos, pues, un problema desconcertante: el mundo se nos aparece como conteniendo una pluralidad de entes en movimiento; pero la filosofía –al menos, la filosofía de Parménides- nos dice que todo eso es apariencia; que no son los sentidos, sino la razón, a través del principio de identidad, la instancia suprema para establecer lo que es verdadero y lo que no lo es.

Bajo tal presupuesto, serán los llamados “pluralistas” los que intentarán hacer compatibles los datos de los sentidos (pluralidad y movimiento) con las cualidades del ente de Parménides (unidad y permanencia). Y, para hacerlo –de ahí su nombre: “pluralistas”-, atribuirán dichas cualidades a una pluralidad de elementos de que, según ellos, constaría la realidad.

**Tierra, agua, aire y fuego**, los clásicos cuatro elementos que habrían de desempeñar un papel importante en el pensamiento “científico” (por ejemplo, en la medicina) de los años posteriores, son invención de Empédocles de Agrigento (*ca.* 483-423) (ciudad ésta de Sicilia, en la Magna Grecia). Las cosas todas estarían, pues, a decir de este filósofo, constituidas por dichos cuatro elementos en variada proporción. Pero, según Empédocles, el mundo tal como aparece ahora no ha sido siempre así. En un principio, las partículas de cada elemento se encontrarían unidas entre sí, de tal manera que el mundo tendría la apariencia de una mezcla confusa y caótica. Luego, las partículas de distinta naturaleza comenzarían a separarse; lo que daría por resultado que las de la misma naturaleza, finalmente, llegaran a juntarse entre sí; para volver, con el tiempo, a separarse; lo que daría por resultado que las partículas de distinta naturaleza se juntaran entre sí otra vez. Se trata de un proceso cíclico. Y lo que pondría a “girar” eso que yo me represento como un gigantesco calidoscopio serían dos fuerzas míticas: El **Amor**, que une lo diverso –y que prevalece cuando las partículas se hallan entremezcladas-, y el **Odio**, que separa lo diverso o, lo que es lo mismo, une lo semejante –y que prevalece cuando las partículas de naturaleza semejante se encuentran unidas.

Anaxágoras de Clazomene (*ca.* 499-428) (de la Magna Grecia, otra vez, nos trasladamos a Jonia) fue el primer filósofo que se estableció en Atenas, ciudad que sobresaldría por albergar a eminentes cultivadores de la filosofía. Él propuso no cuatro, sino un número infinito de elementos que se conocen bajo el nombre de “**homeomerías**” (del griego, “*ómoios*”: “semejante” y “*méros*”: “parte”), por parecerle insuficiente el número propuesto por Empédocles para explicar –permítaseme que así lo exprese- el sinnúmero de cualidades que existen en la naturaleza. Y los llamó “homeomerías” porque, según él, pueden dividirse *ad infinitum* permaneciendo siempre semejantes a sí mismos como lo exige el ente de Parménides, del cual son imagen. Y es que de una cualidad determinada no podría surgir una cualidad nueva, como del ser parmenídeo no puede surgir el no ser. Concretamente, para dar un ejemplo suministrado por el mismo Anaxágoras, en forma de pregunta: “¿Cómo podría proceder el pelo de lo que no es pelo, o la carne de lo que no es carne?”<sup>61</sup>

Empédocles empleó –lo hemos visto- dos fuerzas para poner en movimiento su universo compuesto de cuatro elementos. Anaxágoras sólo requirió de una fuerza para accionar su universo compuesto de infinitos elementos. Pero lo verdaderamente sobresaliente fue la naturaleza que ideó para esa fuerza a la que llamó “**Intelecto**”, “**Mente**” o “**Espíritu**” (en griego: “*Noûs*”). Efectivamente, hasta antes de él no había entrado en escena, de manera explícita, una realidad de naturaleza no material; él fue quien la introdujo en la filosofía. Si bien, su descripción da lugar a dos interpretaciones y, consecuentemente, a una polémica. Cito a Copleston:

El filósofo habla así del *Noûs* o la Mente como de algo material, como de ‘la más tenue de todas las cosas’, y afirma que ocupa lugar en el espacio. Basándose en esto, sostiene Burnet que Anaxágoras nunca se elevó sobre la concepción de un principio corpóreo. Hizo, sí, al *Nous* más puro que las restantes cosas materiales, pero nunca se le ocurrió la idea de un ser inmaterial o incorpóreo. Zeller no acepta esto, y Stace señala cómo “toda filosofía tropieza con la dificultad de expresar los conceptos no sensibles en un lenguaje que se ha desarrollado para expresar ideas sensibles”.<sup>62</sup>

¿Cuál de las dos interpretaciones es la correcta? Copleston se pronuncia por la segunda: Anaxágoras “fue el primero que introdujo un principio espiritual e intelectual, aunque todavía no pudiese entender por completo la esencial diferencia entre tal principio y la materia a la que da forma o pone en movimiento”.<sup>63</sup> Pero, si acudo a Reale y Antiseri, estos autores son proclives a la primera interpretación:

El fragmento –bastante conocido y con justicia celebrado- contiene una intuición realmente genial, esto es, la intuición de un principio que es una realidad infinita, separada de todo lo demás, la más sutil y más pura de las cosas, igual a sí misma, inteligente y sabia. Llegamos en este punto a un refinamiento muy notable del pensamiento presocrático; no nos hallamos todavía ante el descubrimiento de lo inmaterial, pero sin duda estamos en la fase que lo precede inmediatamente.<sup>64</sup>

61 Anaxágoras. *Apud* Copleston, Frederick, *op. cit.* p. 78.

Estamos en el mundo de las ideas. La filosofía es el mundo de las ideas. Pues, la filosofía es búsqueda de la verdad; y las ideas –ya lo he dicho- son el instrumento de que nos valemos para alcanzarla. Pero, en el mundo de las ideas reina la interpretación porque la idea ofrece, a la consideración del intelecto, sentidos varios, ya que su contenido esencial (recordemos: la idea es una esencia pensada) no aparece de igual

manera a todas las personas. Así, en una misma idea, una persona encontrará más elementos significativos que otra, lo que dará lugar a dos definiciones de la misma. En este caso, se trata de la idea “espíritu” que, como para Reale y Antiseri (y Burnet) contiene como elemento significativo la incorporeidad, sencillamente no pueden aceptar la existencia de esta idea en la mente de Anaxágoras (quien, efectivamente, no tiene conciencia de dicha propiedad). Pero, en cambio, Copleston (y Zeller y Stace) sí la acepta porque, aun dejando de lado la incorporeidad, el conjunto de notas atribuidas por Anaxágoras al *Noûs* bastaría para reconocer la realidad espiritual representada por esa idea. Así, apunta Copleston:

El que Anaxágoras concibiera el *Noûs* como ocupando un espacio no es prueba suficiente de que tuviese al *Noûs* por algo corpóreo, si es que alguna vez llegó a distinguir con claridad entre el espíritu y la materia. La inespacialidad del espíritu es una concepción más tardía. Probablemente, la interpretación más satisfactoria es la de decir que Anaxágoras, en su concepción de lo espiritual, no consiguió comprender del todo la radical diferencia que hay entre lo corpóreo y el espíritu. Pero esto no equivale a afirmar que fue un materialista *dogmático*.<sup>65</sup>

“La inespacialidad del espíritu es una concepción más tardía”. Es decir, filósofos posteriores vendrían a establecer, finalmente, esa propiedad por un procedimiento lógico que la inferiría a partir de las implicaciones que necesariamente se hallan –pues toda idea es una entidad significativa- en la idea del “espíritu”, intuida por vez primera por Anaxágoras, y que –como en su momento señalé- ya existía implícitamente en los iniciadores de la filosofía.

<sup>62</sup> *Ibid*, pp. 80-81.

<sup>63</sup> *Ibid*, p. 81.

<sup>64</sup> Reale, Giovanni y Dario Antiseri, *op. cit.* t. 1, p. 67.

A este respecto, creo que es conveniente hacer notar al alumno cómo es que las ideas que nosotros aceptamos como obvias tienen una historia; y esa historia nos dice que esa “obviedad” es revelación paulatina, esto es, paulatino esclarecimiento de lo implicado en la idea. Pues, qué es aprender, sino ir descubriendo en la idea (idea tal vez adquirida de muchos años atrás) los diversos elementos significativos ahí contenidos, y que se rigen por las leyes de la lógica.

Demócrito de Abdera (460-370), es el filósofo que más cerca está de la concepción del ente de Parménides, en cuanto que la misma no habla para nada de cualidades. En cambio – recordemos-, Empédocles nos habla de cuatro y Anaxágoras de infinitas. Así –se ha dicho- lo que hizo Demócrito fue “pulverizar” el ente de Parménides. Aunque yo más bien diría que el de Meliso (*ca.* 444), discípulo de Parménides que, precisamente, esclareció lo implicado en la idea del ente de su maestro, sirviéndose de la lógica (que es decir, del principio de identidad), y concluyó que la forma de esfera que Parménides le atribuía al ente tenía que desaparecer por las mismas razones por las que el ente tiene que ser uno, inmutable y eterno; a saber, porque la forma de esfera presupone algo que la limite, y ese algo sólo podría ser el no ser. Pero, el no ser no es. Luego, el ente de Parménides (corregido por Meliso) es infinito; y si se “pulverizara” (que fue lo que “hizo” Demócrito), el resultado sería un número infinito de porciones, cuya existencia afirma Demócrito con el nombre de “**átomos**” (del griego “*átomos*”: “indivisible”). Pero, además -si se acepta la existencia de los átomos-, debe haber algo entre ellos que los limite (como en el caso de la esfera de Parménides, aunque ya no por el exterior, sino interiormente); y, nuevamente, ese algo sería el no ser. Mas, ahora no hay que temer la objeción consabida, ya que el mismo Demócrito lo reconoce: el no ser no es, no existe. Y, sin embargo,... ¡es tan real como el ser! Que es decir, el no ser “es” **vacío**.

65 Copleston, Frederick, *op. cit.* p. 81.

Y éste es necesario, no sólo como límite, sino también para que el **movimiento (local)** entre los átomos sea posible. Y, entonces –no se puede negar elegancia a la solución de Demócrito-, el universo se explica, muy sencillamente, a partir de esos tres elementos: los átomos, el vacío y el movimiento. ¿Y las cualidades? Éstas se explicarían como un fenómeno subjetivo, resultado del encuentro de las cosas, formadas por átomos, de las que se desprenderían átomos más sutiles que penetrarían por los órganos de los sentidos del sujeto. Y por eso es que dice Demócrito: “Opinión el frío, opinión el calor; verdad los átomos y el vacío”.<sup>66</sup> Eso, sin embargo, por lo que respecta a lo que muchos siglos

después se denominaría “cualidades secundarias”, porque, ciertamente, los átomos poseerían –para continuar con la denominación anacrónica- “cualidades primarias”, las cuales son todas de naturaleza cuantitativa. Efectivamente, según Demócrito, los átomos se distinguen entre sí “por magnitud y peso, forma y posición”.<sup>67</sup> Ahora bien, he dicho que, según Demócrito, las cosas están compuestas de átomos; pero ¿cómo es que esos átomos llegaron a constituir las cosas? Aquí hace su aparición el movimiento. En un principio, según Demócrito, los átomos (como las partículas de polvo que se observan a través de un rayo de sol) se desplazan sin una dirección fija y, como los átomos, según vimos, poseen formas diferentes, al chocar, algunos de ellos se enganchan entre sí, lo que da lugar a torbellinos que, en su girar, van dando origen a innumerables mundos. Así expuesto, podría pensarse que todo sería obra del azar, pero no es así. Más bien, Demócrito nos describe, con muchos siglos de antelación, la cosmovisión mecanicista que se consolidaría como la base de la moderna ciencia física. Cosmovisión que, muy lejos de apelar al azar, pretende explicar todos los fenómenos sometiéndolos a un entramado de causas.

La teoría atomista de Demócrito inaugura la llamada consideración cuantitativo-mecanicista de la naturaleza, que constituye la base de la moderna ciencia física, de la técnica y de su dominio de los procesos naturales. Desde Galileo y Gassendi, fundadores de esta moderna concepción, va un lazo directo de unión a través de Epicuro y su maestro, Nausífanos, y el maestro de éste, Metrodoro de Quíos, hasta Demócrito de Abdera.<sup>68</sup>

66 Reale, Giovanni y Dario Antiseri, *op. cit.* t. 1, p. 69.

67 Mondolfo, Rodolfo. *Breve historia del pensamiento antiguo*. Losada, Buenos Aires, 1962, p. 15.

Y esto es algo que conviene enfatizar. La Historia de las Doctrinas Filosóficas, lo reitero, debe mostrar al alumno –y particularmente a aquél que, por prejuicio, instalándose en el presente, tiende a desdeñar lo dicho y hecho por los autores del pasado, y más si es remoto- que lo que en el presente se dice y se hace tiene en el pasado (y, a veces, sorprendentemente, en el pasado remoto) su explicación.

Pregunté más arriba cómo es que, según Demócrito, los átomos llegaron a constituir las cosas. Y la respuesta fue dada: porque los átomos se desplazan... Pero, al llegar a este verbo, cabría hacer otra pregunta: ¿cuándo es que los átomos comenzaron a desplazarse? La respuesta es, según Demócrito: ¡en ningún momento! Frase que presento flanqueada por signos de admiración porque, habiendo yo nacido (como, claro, todos a los que dirijo estas líneas) después de Cristo, me es difícil concebir un movimiento que no tenga su origen en un principio motor. (Sobra decir que también lo que en el presente se piensa tiene en el pasado su explicación). Pero, no soy yo el único en asombrarme. Aristóteles, que nació antes de Cristo y que, por consiguiente, podía concebir con más facilidad un movimiento *ab aeterno*, se dio cuenta de que “Por el hecho de poner un movimiento eterno no se ha ahorrado uno el deber de señalar concretamente cuál es la razón y principio de ese movimiento eterno, pues no todo lo que es eterno carece ya por ello de fundamento”.<sup>68</sup> Por otra parte, si bien Demócrito hubiera dado su aquiescencia a la proposición: “Las cosas no ocurren por azar”, significándose con ella que “las cosas no ocurren sin una causa”; no lo habría hecho si con la misma se significara que “las cosas no ocurren sin una finalidad”. Pero, entonces, según Aristóteles, la explicación mecanicista dada por Demócrito resulta insuficiente, pues da razón del *por qué*, pero omite por completo el *para qué*.

### 2.3. La escuela sofista.

Los filósofos expuestos hasta aquí pertenecen al llamado **periodo cosmológico**. Es tiempo ya de ocuparnos del **periodo antropológico**, cuyo **tema** es el **hombre**.

<sup>68</sup> Hirschberger, Johannes, *op. cit.* p. 66.

<sup>69</sup> *Loc. cit.*

Entre las causas que explican el cambio de tema, puedo citar dos; una, que los alejó del viejo tema de la naturaleza; y, otra, que los acercó al nuevo tema del hombre:

a) Las variadas respuestas que se dieron a la pregunta sobre el *arjé*, que dieron por resultado que se desconfiara de llegar a una solución cierta.

b) El contacto de los griegos con otros pueblos, que hizo que se plantearan cuestiones relativas a la moralidad de las costumbres, al origen de la sociedad, al origen de la religión, en fin, relativas al hombre.<sup>70</sup>

Los protagonistas de esta etapa de la filosofía son unos personajes que ocupan una posición antagónica con los iniciadores de la filosofía, tanto que mientras a estos últimos se les conoce como “filósofos”, a aquéllos se les conoce como “sofistas”. Sus diferencias pueden también reducirse a dos:

a) En cuanto al método, los primeros filósofos utilizaban, básicamente, el método deductivo; es decir, partían de una intuición y obtenían conclusiones. En cambio, los sofistas utilizaban el empírico-inductivo; es decir, observaban el comportamiento de los hombres y extraían conclusiones generales.

b) En cuanto a su finalidad, los primeros filósofos eran eminentemente teóricos: buscaban el conocimiento por el conocimiento. Los sofistas, en cambio, eran primordialmente prácticos: su finalidad era la de enseñar el arte de vivir y de gobernar.<sup>71</sup>

Pero, entonces, cabe preguntar, ¿los sofistas son o no son filósofos? La respuesta depende, por supuesto, de lo que se entienda por “filósofo”. Si aceptamos la definición que yo he propuesto desde el comienzo de este trabajo como la de “quien busca seguir su vocación humana que es vocación por la verdad” (definición a la que podría dar el nombre de “ideal”), habría que juzgar el proceder de cada sofista para saber si el mismo corresponde a ese afán; y temo que muchos de ellos no saldrían muy bien librados; pues, hemos de recordar que la palabra “sofisma” que designa un razonamiento en apariencia verdadero y correcto elaborado *ex profeso* para engañar, se deriva de la palabra “sofista”. Pero, aun en el caso de los sofistas de recto proceder, cabría presentar como objeción a considerarlos como filósofos que su finalidad, según se ha visto, era práctica; siendo así que al filósofo –también lo hemos visto- le es esencial el buscar la verdad por la verdad misma. Ahora que como, por otra parte, la historia de la filosofía misma no se muestra tan severa, en la práctica de su oficio, para aceptar bajo la

70 Cfr. Copleston, Frederick, *op. cit.* pp. 95-96.

71 Cfr. *Ibid.* pp. 96-97.

denominación de “filósofo” a las personas, bastándole que con su pensamiento contribuyan, en buena lid, que es decir: con razones, a generar un debate –el mismo carácter teórico de la filosofía es motivo de debate-, podríamos conceder el nombre de “filósofo” a los sofistas (y a esa definición más holgada pudiera llamársele “pragmática”).

No pretendo extenderme demasiado con los “filósofos” de la sofística; pues aunque, indudablemente, resultan de interés por haber incursionado filosóficamente en la problemática del hombre por vez primera, esta unidad no es lo suficientemente extensa (sólo son, como máximo, diez horas) para tratar como yo quisiera a las tres cumbres de la filosofía griega: Sócrates, Platón y Aristóteles. Pero, claro, he de ocuparme de los sofistas, en general, y de algunos de ellos, en particular.

Antes de abordar la temática recién anunciada, me permitiré una digresión aclaratoria. Acabo de decir que los sofistas resultan de interés por haber sido los primeros en ocuparse filosóficamente del hombre. Y, si bien esto es verdad, cabe recordar que el mito, que se encuentra –como ya sabemos- en el origen de la filosofía, antropomorfiza la naturaleza para conocerla, lo que implica reconocer que antes de ocuparse de la naturaleza, se abordó (de manera no filosófica) el tema del hombre. Cito a Mondolfo:

No es cierto, pues, lo que suele decirse, que el hombre observa las cosas más lejanas (como el cielo) y se plantea los problemas de la naturaleza antes de volverse para considerar las cosas humanas y plantearse los problemas de la vida; precisamente lo contrario es lo verdadero, es decir, que estos problemas humanos y los conceptos relativos a ellos han dado el modelo y la orientación a la primera reflexión sobre la naturaleza.<sup>72</sup>

Pues bien, ocupémonos de los sofistas, en general: Eran estos personajes profesores a los que –valga este comentario- los que vivimos de dar clases debemos estar agradecidos, ya que comenzaron a exigir honorarios por su enseñanza, lo que en esa época no era bien visto; pues, a decir de Copleston, “Esta práctica, aunque legítima de suyo, difería de la que distinguió a los filósofos antiguos y desentonaba de la opinión griega respecto a ‘lo conveniente’”.<sup>73</sup> Sus conocimientos versaban sobre diversos temas: religión, mitología, poesía, gramática... Pero, eran particularmente solicitados por sus conocimientos relativos a la retórica o arte de la elocuencia porque, en esa época (después de las Guerras Médicas), la democracia cobró auge, y todo aquél que deseaba participar exitosamente en la vida política necesitaba poseer los recursos que dicho arte proporciona para poder persuadir,

<sup>72</sup> Mondolfo, Rodolfo, *op. cit.* p. 8.

<sup>73</sup> Copleston, Frederick, *op. cit.* p. 98.

esto es, para poder convencer de la verdad de la tesis defendida, fuese ésta verdadera o no. He aquí otra de las razones –según el mismo Copleston antes citado<sup>74</sup>- por las que los sofistas no eran bien vistos por la sociedad (aunque, hay que reconocer, en justicia, que el uso que se haga de la retórica no puede imputarse a quien la enseña). Además, se caracterizaban por manifestar un espíritu crítico –lo cual en sí no es malo (juicio de valor que, pedagógicamente, suelo externar frente a mis alumnos)- ante las creencias tradicionales, lo que también provocaba una cierta animadversión hacia ellos.

En lo particular, existe un sofista que, por resultar emblemático, expongo en clase: Protágoras (ca. 480-410), famoso por su frase: “El hombre es la medida de todas las cosas”. Frase que, de acuerdo con la interpretación de Platón, significaría que “hay tantas verdades como individuos” o, en otras palabras y con más precisión, que “la verdad es relativa a la época, al lugar o al individuo”; doctrina que recibe el nombre de **relativismo**; que es, a su vez, una especie de una doctrina más general que recibe el nombre de **escepticismo**, que se caracteriza por poner en duda la posibilidad de llegar a la verdad. Pero, como Protágoras también era un agnóstico, no puedo dejar de definir esta otra doctrina: el **agnosticismo**, que se caracteriza por negar que pueda conocerse lo que está más allá de los sentidos, especialmente, la existencia de Dios.

En una clase de Historia de las Doctrinas Filosóficas, como su nombre mismo lo indica, no puede faltar la explicación de las mismas; pero, tengo para mí que tampoco su crítica; ya que, precisamente, lo sustancial de esta materia está en despertar en el alumno (hasta donde sea posible, labor nada fácil) el espíritu crítico, al que me referí muy recientemente, que eso es filosofar. Y, en este sentido, acostumbro exponer las argumentaciones que suelen oponerse a las doctrinas de las que es partidario Protágoras. Y lo hago, en este caso, no sólo para propiciar el ejercicio del susodicho espíritu crítico, sino porque considero particularmente perniciosas dichas doctrinas. Ciertamente, respeto en todo momento el pensamiento del alumno; quiero decir, no pretendo imponer mi propia manera de pensar, que si existe, para el maestro, libertad de cátedra, ha de existir para el alumno, libertad para disentir. Y, por la misma razón, que es el respeto a pensar y a obrar de acuerdo a la propia conciencia. El “*magister dixit*”, el principio de autoridad, no debe, pues, tener lugar ni en mi clase, ni en ninguna clase. Al respecto, consigno el siguiente lema que expresa el sentir de santo Tomás de Aquino en esta materia: “En el terreno filosófico, la autoridad es la última razón, y la razón es la primera autoridad”.<sup>75</sup>

74 Cfr. *Ibid.*, pp. 97-98.

La razón por la que juzgo al escepticismo –y, por supuesto, al relativismo- pernicioso puedo expresarla por medio de la siguiente cita:

El escepticismo es una tentación constante para el espíritu humano desde que reflexiona y abandona el terreno firme de las certezas de sentido común. Es una manifestación de la inquietud congénita del hombre y de su perpetua insatisfacción. Pero como que lleva la inquietud al límite y la erige en una especie de absoluto, conduce a una desesperación intelectual.<sup>76</sup>

La argumentación que opongo al escepticismo, como al relativismo, se reduce a hacer notar que ambos violan el **principio de no contradicción** (la versión negativa del **principio de identidad**, del que vimos hacer uso a Zenón de Elea). Pues, afirmar –como hace el escepticismo- que “no hay ninguna verdad” (que es a lo que equivale, en la práctica, poner en duda la posibilidad de llegar a ella), o –como hace el relativismo- que “no hay ninguna verdad absoluta”, equivale, respectivamente, a afirmar que “hay una verdad”, y que “hay una verdad absoluta”. Sin embargo, el argumento mejor consiste en mostrar cómo, mediante la acción, tanto el escéptico como el relativista, afirman, en la práctica, lo que, en teoría, ponen en duda.

En lo que respecta al agnosticismo, pienso que, como el escepticismo, en el fondo, no es sino una actitud patológica de desconfianza ante las posibilidades de conocimiento que ofrece la razón, y es tanto más grave en la medida en que el sentido del universo y, por supuesto, el sentido de la vida (de cada vida humana), que es el motivo esencial de la reflexión del filósofo, sólo puede encontrarse en un Ser Racional capaz por ello, de asignar finalidad a las cosas y así constituir las en cosmos (que como hemos visto, significa “orden”).

Existe otro sofista, cuyo pensamiento me parece muy conveniente exponer. Me refiero a Gorgias de Leontinos (ca. 480-375). Es conocido por las siguientes tres tesis:

- 1) **Nada existe** porque, si existiera, habría comenzado a existir o sería eterno. Si comenzó a existir, o su principio fue el ser o su principio fue el no ser. Lo segundo es imposible porque el no ser no es; lo primero también es imposible porque, entonces, habría que decir que siempre habría sido; que es, precisamente, la segunda posibilidad expuesta en la disyunción inicial. Pero, entonces, sería infinito. Mas, lo infinito es imposible porque no puede estar en ningún sitio; y lo que no está en ningún sitio no existe.

75 Santo Tomás de Aquino. *Apud* Gutiérrez Sáenz, Raúl. *Historia de las doctrinas filosóficas*, Esfinge, México, 1990, p. 86.

76 Verneaux, Roger. *Epistemología general o Crítica del conocimiento*, op. cit, p. 31.

2) Pero, **suponiendo que algo existiera, no se podría conocer** porque, si el conocimiento es del ser (Parménides decía que el ser y el pensar son una y la misma cosa), el no ser no podría pensarse; y, entonces, el error sería imposible; lo cual es absurdo.

3) Pero, **suponiendo que algo se pudiera conocer, no se podría comunicar** porque la palabra no puede comunicar con valor de verdad nada distinto de sí, ya que todo signo es distinto de la cosa significada.<sup>77</sup>

¿Qué interpretación pudiera hacerse de estas argumentaciones? Yo, en lo personal, pienso que Gorgias es un buen ejemplo del resultado al que lleva el convertir en absoluto la congénita insatisfacción que experimenta el hombre al comprobar que, tras esforzarse por desentrañar el misterio que le rodea, son siempre más las preguntas que las respuestas. Y, entonces, surge la “desesperación intelectual”, como se consigna en la penúltima cita. Y, con ello, el **nihilismo** (de la palabra latina “*nihil*”: “nada”), que podría definirse como la doctrina que rechaza la realidad del ser y la de los valores.

#### 2.4. La filosofía socrática.

Juzgo aquí llegado el momento de ocuparme de Sócrates (469-399); no sólo porque la cronología misma me obliga a ello, sino porque considero que el prestigio de que goza en la historia de la filosofía se debe, indirectamente, a los sofistas, en cuanto que fueron ellos quienes, con su escepticismo que vino a culminar lógicamente en una posición nihilista, dieron realce a su figura al constituirse en la parte contrastante frente a la posición socrática de cabal confianza en la razón.

Efectivamente, Sócrates puede ser considerado como el fundador de la Ética porque se ocupó, filosóficamente, de temas morales; pero, principalmente, porque combatió el relativismo moral de los sofistas; ya que la ciencia, en general –y la ciencia moral, en particular-, sólo es posible si se sostiene –como Sócrates lo hizo- que la verdad (como se manifiesta en toda definición) es inmutable, es decir, no cambia, es la misma para todo individuo, en todo tiempo y en todo lugar.

En este sentido, se comprende que Aristóteles haya considerado como las dos

<sup>77</sup> Cfr. Copleston, Frederick, *op. cit.* p. 106.

principales aportaciones de Sócrates a la filosofía el razonamiento inductivo y la definición, de alcance necesariamente universal.<sup>78</sup> El razonamiento inductivo se hace patente a través de su método, conocido con el nombre de **mayéutica** (de la voz griega “*maieutiké*”, que hace referencia al “arte del parto”, aludiendo al oficio que ejercía su madre), por medio del cual, a través de preguntas, pretendía conducir a sus curiosos interlocutores al descubrimiento de la verdad que, según Sócrates, se hallaba en ellos; lo que equivalía a realizar un “parto” espiritual, cuyo resultado era, precisamente, la definición.

Sócrates es, sin duda, el filósofo por antonomasia, si me atengo a la definición que llamé “ideal” pues, ciertamente, con su vida –y, sobre todo, con su muerte- demostró su vocación por la verdad. Es por eso que, hasta donde el tiempo me lo permite, trato de destacar, frente a mis alumnos, en el tratamiento de este tema, esa cualidad que, como he dicho más arriba, considero esencial en todo filósofo o, lo que es lo mismo, en todo hombre que se precie de ser hombre, y que es la autenticidad. Con todo, en razón del escaso tiempo que el programa me concede, pero también porque el tema de Sócrates es tratado en la asignatura de Ética, en el quinto año de acuerdo al plan de estudios de la Escuela Nacional Preparatoria, al lado del aspecto ético de la doctrina socrática, subrayo las aportaciones a las que me he referido anteriormente para ir trazando esa “lógica interna” de la historia de la filosofía de la que en repetidas ocasiones he hecho mención. Y, de esta manera, aparece Sócrates como el filósofo que retoma la razón –que, como vimos, en los sofistas se había convertido en simple instrumento de persuasión- para buscar la verdad -en la que los sofistas ya no creían-, si bien, con una finalidad ética, expresada en el imperativo que tomó del Oráculo de Delfos, y del cual hizo su lema: “Conócete a ti mismo”.

## 2.5. Los problemas del ser y la política en Platón y Aristóteles.

Platón (427-347), su discípulo, amplió el horizonte de la indagación filosófica, que en Sócrates se había restringido a la ética, para ocuparse de lo que constituye la entraña misma de la filosofía, que es la **metafísica**, de la que él es fundador, en la medida en que, ya sin las ambigüedades que descubrimos en Anaxágoras, distinguió con perfecta claridad entre lo material y lo espiritual, esto es, precisamente, entre lo físico y lo que está “más allá” –“*metá*”- de lo físico –“*fysiké*”-, esto es, “de la naturaleza”. Y, entonces,

<sup>78</sup> Cfr. *ibid.* p. 116.

“la naturaleza y el cosmos dejan de ser la totalidad de las cosas que son, para limitarse a ser la totalidad de las cosas que aparecen”.<sup>79</sup> Lo que quiere decir que la indagación filosófica tiene en la mira una realidad trascendente de naturaleza espiritual oculta a los sentidos, que da razón de la realidad material que conocemos a través de los sentidos. Y esa realidad espiritual –que, por supuesto, sólo puede ser percibida por una facultad espiritual como es la razón- recibe el nombre de “**idea**”. Palabra creada por el propio Platón, quien “la formó con una raíz de un verbo griego que significa ‘ver’. De modo que ‘idea’, en puridad, significa visión, intuición intelectual”.<sup>80</sup>

Cabe preguntar, llegados a este punto, ¿cómo se conecta la indagación ética de Sócrates con la indagación metafísica de Platón? Esta pregunta, por sí misma, rebasa en importancia la simple cuestión de establecer la génesis de la filosofía platónica a partir de la de su maestro, por lo que me permitiré una breve digresión. Pienso que el nacimiento de la metafísica fue de capital importancia para la ética, habida cuenta de que ésta última encuentra en aquélla su fundamento. Se trata de la conexión del aspecto práctico con el aspecto teórico del ser humano. El deber ser sólo encuentra su fundamento en el ser. Pero, el ser sólo encuentra su realización en el deber ser. Quiero decir con esto –y, en clase, suelo reiterarlo- que el filósofo auténtico no puede prescindir de la ética. La teoría –como dejé apuntado en páginas anteriores- conduce a la práctica porque la verdad, que es su objetivo, implica un compromiso. Y, es por eso que Platón manifiesta, con su admiración por Sócrates, no sólo un real interés por llegar a ser un hombre bueno, sino incluso por lograr que los hombres sean buenos. Pero, ¿qué quiere decir que los hombres sean buenos? ¿Qué es el bien? Regreso de mi digresión: “La filosofía de Platón comienza allí donde terminaba la de Sócrates, en el problema de la *esencia del bien*”.<sup>81</sup> Efectivamente; Sócrates afirmaba –y con razón- que los hombres, para ser buenos, tienen que conocer previamente lo que el bien es; aunque –diré, de paso- su error consistió en que ese conocimiento lo consideraba no sólo condición necesaria, sino suficiente, pues afirmaba: “Basta conocer el bien para practicarlo”; proposición obtenida, seguramente, de una experiencia personal, pero que Sócrates, no considerando suficientemente la debilidad humana, ingenuamente universalizó con la convicción de que quien practica el bien, cultiva su propia felicidad. Pero, en fin, no puede negarse que para que uno pueda ser bueno debe conocer previamente lo que el bien es.

79 Reale, Giovanni y Dario Antiseri, *op. cit.* t. 1, p. 128.

80 García Morente, Manuel, *op. cit.* p. 77.

81 Hirschberger, Johannes, *op. cit.* p. 89.

Y, para conocerlo, hay que preguntar por la esencia del bien. Lo que explica la incansable labor inquisitiva de Sócrates quien, en su afán por buscar que los hombres fueran buenos, no se limitaba a formular esa pregunta, la más universal de todas en lo que respecta a los conceptos de la ética, sino que también preguntaba por lo que fuera la esencia de la virtud, así como por la esencia de las distintas virtudes particulares. Y esas preguntas conducían, en cada caso, a una definición. Y la definición expresa un conjunto de características que no pueden cambiar so pena de que lo definido deje de ser tal. Por eso es que, como apunté más arriba, en la definición encontramos el medio de precavernos contra el relativismo. Si bien, pudiera objetarse que la definición, considerada como expresión de la esencia, no es sino el resultado de una convención. Mas no es ese el parecer de Platón quien, precisamente, al conferir realidad a la esencia, vino a apuntalar metafísicamente las esencias de la ética, tan afanosamente buscadas por Sócrates. Y así fue que creó la **idea**. Pero, según esto, la idea platónica no se limita a las esencias de la ética, sino que se extiende a cualquier esencia. Quiero decir, no se limita a las realidades inteligibles, sino también a las sensibles. De tal suerte que éstas últimas, precisamente, encuentran en la idea platónica (como las esencias de la ética) su justificación metafísica. Lo que nos lleva a hablar de la teoría de los dos mundos que, en rigor, tiene su origen en Parménides, en cuanto que este filósofo nos habla, ciertamente, no de dos “mundos”, sino de dos “caminos”: “El camino de la verdad [que] es el camino de la razón (el sendero del día) [y] el camino del error [que] es substancialmente el de los sentidos (el sendero de la noche)”.<sup>82</sup> Éste último, como su nombre lo sugiere, queda descalificado como camino digno de ser transitado por el filósofo; pues, nada menos, resulta ser el camino que es transitado por todos aquéllos que, al afirmar la pluralidad o el movimiento, se ven obligados a nombrar al innombrable no ser; y, por ello, desde el punto de vista de la razón – que es “el camino de la verdad”-, se dejan llevar por las apariencias. Pues bien; Platón, desde “el camino de la verdad”, avista “dos mundos”: el mundo de las ideas y el mundo de la sensación que, aunque es un mundo de apariencia, resulta ser un mundo real: tan real como lo es la sombra, con respecto al objeto que la forma a partir de la luz del Sol.

Parménides mismo intentó dar razón de las apariencias, mencionando un tercer camino, en el que las mismas serían “plausibles”, con la condición de que no se admitiera al mismo tiempo el ser y el no ser.<sup>83</sup> Pero, fracasó en su intento. Pues, como Meliso demostró,

<sup>82</sup> Reale, Giovanni y Dario Antiseri, *op. cit.* t. 1, p. 58.

<sup>83</sup> *Cfr. ibid.*, p. 59.

los sentidos proclaman necesariamente el no ser que la razón rechaza.<sup>84</sup> Y así, ocurrió lo que, según nos revela la historia de la filosofía, suele acontecer: el alumno reprobó al maestro porque éste dio muestras de olvidar la lección que él mismo había enseñado: el ser es uno, inmutable y eterno, como lo revela la razón que se erige en la única facultad cognoscitiva digna de crédito.

Platón, aunque admirador de Parménides, no por ello dejó de advertir en su filosofía un gran error -si bien, error explicable en quien por vez primera cobró conciencia del ser-: Parménides transportó a la realidad las condiciones formales del pensar; es decir, confundió la esencia con la existencia,<sup>85</sup> y así suprimió la pluralidad y el movimiento. Platón, por su parte, recuperó la pluralidad al ocuparse, según hemos visto, de las esencias, que convirtió en **ideas** al atribuirles las propiedades del ser de Parménides; lo que implicó “introducir el concepto de ‘no-ser’ como distinto, que permitía justificar la multiplicidad de los seres inteligibles”.<sup>86</sup> Si bien con ello, incurrió en el mismo error que advirtió en Parménides, pues, a final de cuentas, sus ideas no dejan de ser conceptos hipostasiados, es decir, esencias a las que confirió existencia. Pero, entonces –en su momento, objetará Aristóteles-, “Las Formas [esto es, las ideas] son inútiles cuando se trata de explicar el movimiento de las cosas. Aunque éstas existan en virtud de aquéllas, ¿cómo podrán dar razón aquéllas, las Formas, del cambiar incesante de las cosas, de su llegar a ser y su extinguirse?”. Efectivamente: “Las Formas son inmóviles, y las cosas de este mundo, si fuesen copias de las Formas, deberían de ser también inmóviles; mas, si se mueven, como de hecho ocurre, ¿de dónde les viene este movimiento?”<sup>87</sup>

Aristóteles, en su momento dará respuesta a esta pregunta. Entretanto, nos toca dar respuesta a una pregunta que ha quedado pendiente: ¿qué es el bien? Nada menos, la idea de las ideas. Quiero decir, la que lleva a cabo en éstas la importantísima doble función que éstas, a su vez, llevan a cabo en las cosas. Y esta doble función consiste en:

- 1) Hacer que las cosas puedan existir.
- 2) Hacer que las cosas puedan ser conocidas.

Comencemos por explicar la primera; ciertamente, la más importante de las dos. Platón adopta la posición intelectualista de Parménides que sólo concede validez al conocimiento que obtenemos por medio del intelecto, de la razón. Por consiguiente, acepta, igualmente, que el conocimiento que nos proporcionan los sentidos es sólo aparente;

84 *Cfr. ibid*, p. 62.

85 *Cfr. García Morente, Manuel, op. cit.* p. 63.

86 Reale, Giovanni y Dario Antiseri, *op. cit.* t. 1, p. 166.

pero, como he señalado más arriba, las cosas del mundo sensible no dejan de tener una cierta realidad, en la medida que son como una sombra de las ideas. Así, pues, las cosas sólo pueden existir gracias a las ideas. Y es que, según Platón, lo que verdaderamente existe son las ideas. Pero, entonces, podemos plantear una pregunta que surge de la siguiente reflexión: Si aceptamos lo que Platón nos dice, lo que percibimos por los sentidos son como sombras de las ideas; pero, lo cierto es que a esas “sombras” les damos un nombre. Y, si les damos un nombre es porque sabemos lo que son o, mejor dicho, porque conocemos la realidad de la que las cosas son solo “sombras”; es decir, conocemos su idea. Esto explica la segunda función de la idea. Pero, entonces surge la pregunta que yo anunciaba, y que es: ¿cómo ha sido esto posible? La respuesta –que incide en el ámbito de la gnoseología y de la psicología- podrá ser desconcertante, pero no carece de lógica: Según Platón, conocemos la idea porque, en otro tiempo y en otro mundo –el “mundo de las ideas” (que, por cierto, ha de entenderse más como una “dimensión” que como un lugar)- las pudimos contemplar; y, entonces, al observar, con los ojos del cuerpo, las cosas de este mundo, recordamos aquellas ideas que, siendo realidades espirituales, observamos allá, con los ojos del espíritu; proceso que Platón denomina “*anamnesis*” (que, en griego significa “reminiscencia”, “recuerdo”).

Con la expresión “ojos del espíritu”, he querido referirme a la **razón** que, según Platón, constituye la “parte” más noble de nuestro ser, el cual es, esencialmente, espiritual, y está compuesto de otras dos “partes”, que son la **irascible** –o de los impulsos nobles- y la **concupiscible** –o de los instintos bajos-; que Platón, artísticamente, ha representado como un carro alado, guiado por un auriga o cochero –que simboliza a la razón-, que tiene a su cargo conducir dos caballos; uno dócil –que simboliza al apetito irascible- y otro díscolo –que simboliza al apetito concupiscible. ¿Y el cuerpo? El cuerpo es, como todo lo que es objeto del conocimiento sensible, apariencia, “una imagen o sombra que nos acompaña”.<sup>88</sup> Lo que no quiere decir –de acuerdo a lo que hemos explicado- que no tenga una cierta realidad: “El cuerpo es para el alma un vehículo y su relación con él no pasa por tanto de ser accidental”.<sup>89</sup>

Nueva pregunta: ¿Y qué hacíamos en ese mundo –el “mundo de las ideas”-, y qué hacemos ahora en éste –el “mundo de la sensación”? Nos encontrábamos en el “mundo de las ideas” –según relata Platón en su Diálogo *Fedro*- en el “cortejo de los dioses”, contemplando o intentando contemplar las ideas; ya que el elemento concupiscible de

nuestro ser dificultaba la contemplación. Y nos encontramos en este mundo, el “mundo de la sensación” como consecuencia de una falta cometida, una especie de “pecado original”, con lo que el cuerpo, por decirlo así, viene a adquirir un significado de más peso; efectivamente, pasa a convertirse en “tumba”. Esto da lugar, en griego, a un juego de palabras: *sóma* – *séma*, que quiere decir: “el cuerpo es la tumba (del alma)”, que expresa bien el sentir de Platón acerca de la relación entre el cuerpo y el alma: El hombre es un ente de naturaleza espiritual que debe esforzarse por desprenderse del cuerpo, labor no fácil que conduce a una serie de reencarnaciones. Esta doctrina nos remite a los pitagóricos, que Platón trató, y a los órficos, que ejercieron influencia sobre los pitagóricos. No hay duda, como ahora lo comprobamos en Platón: pensamos con los pensamientos de otros; lo cual es perfectamente legítimo, a condición de que lo hagamos críticamente. Condición que Platón no habría cumplido satisfactoriamente, si, como señala Hirschberger: “Jamás ha dado Platón una prueba estricta de su doctrina sobre la transmigración de las almas”. Lo que hace que este autor se pregunte: “¿Era para él suficiente base la tradición pitagórica, de la que provenían estas concepciones escatológicas? ¿O dio en realidad menos importancia a las doctrinas transmigracionistas y las explotó sólo para realzar su conciencia de la libertad y de la responsabilidad?”<sup>90</sup>

Hirschberger parece inclinarse por lo segundo. Y esto nos lleva, nuevamente, para concluir, al terreno de la ética. “Felicidad” se dice, en griego, “*eudaimonía*”, palabra que hace referencia al “buen” (“*eú*”, en griego) “dios” o “espíritu” (“*daímon*”, en griego)<sup>91</sup> del que, según pensaban los griegos, dependería la felicidad de cada hombre. Pues bien, comentando las palabras que Platón pone en boca de Láquesis, la figura mítica, hija de la Necesidad, al estar por iniciarse una reencarnación: “Almas efímeras, éste es el principio de otro período de aquella vida que consiste en correr hacia la muerte. No será el demonio quien os elija a vosotras, sino que vosotras escogeréis a vuestro demonio”, Reale y Antiseri sostienen que “Platón lleva a cabo una auténtica revolución de la creencia griega tradicional, según la cual los dioses y la Necesidad serían los encargados de decidir el destino del hombre. [...] La elección queda atribuida por entero a la libertad de las almas”. Pero, más adelante, rectifican: “Hemos dicho que la elección depende de la libertad de las almas, pero sería más exacto afirmar que depende del conocimiento o de la ciencia de la vida buena y de la mala, esto es, de la filosofía, que en Platón se convierte en fuerza que salva en este mundo y en el más allá,

90 Ambas citas *ibid*, p. 124.

91 *Cfr.* Meyer, Thomas y Hermann Steintal, *op. cit.*, 49.

para siempre”.<sup>92</sup>

Aristóteles (384-322) se explica por Platón, como Platón se explica por Sócrates. La **mayéutica** socrática hizo surgir la **definición**, que Platón convirtió en **idea**. Y la idea será el punto de partida de la filosofía aristotélica. Aristóteles no podía menos que aceptar, de su maestro Platón, ese instrumento filosófico que, según hemos visto, permite dar razón de la existencia de las cosas, así como de la posibilidad de su conocimiento. Pero, es célebre la frase (frase, cuyo alcance pedagógico no dejo de aprovechar en mi trato con los alumnos) con que Aristóteles tomó distancia frente a la filosofía de su maestro: “Soy amigo de Platón, pero más lo soy de la verdad”. Así como Aristóteles apreció en la idea esa su doble función referida, también se percató de sus deficiencias. Y, entonces, antes de adoptarla en su filosofía bajo el nombre de “**forma**”, procedió a hacerle las correcciones pertinentes. Lo cual implicó someter a un riguroso análisis crítico la doctrina de su maestro.

Platón, como los pitagóricos -con quienes, como ya he dicho, llegó a relacionarse (él fue amigo de Arquitas de Tarento)-, manifestaba un gran interés por los números y las figuras geométricas; tanto que es de todos conocido que en la Academia, la escuela por él fundada, había colocado un letrero en el que se indicaba que estaba prohibida la entrada a todo aquél que no conociera la Geometría. Aristóteles, en cambio, se sentía atraído por el estudio de la naturaleza; y, en este sentido, escribió, por ejemplo, obras que trataban acerca de los animales. Quiero con esto decir que ese diverso interés-abstracto, en Platón; concreto, en Aristóteles (que ha sido genialmente plasmado en el fresco de Rafael: *La Escuela de Atenas*)-, tal vez, pueda arrojar alguna luz sobre el distinto enfoque de sus filosofías.

Pero, en fin, ¿cuáles son las críticas que Aristóteles dirige a la doctrina de las ideas de su maestro Platón?

“En primer lugar –apunta García Morente-, la duplicación innecesaria de las cosas. [...] Esto le parece una duplicación que no resuelve nada, porque sobre las ideas se plantearían exactamente los mismos problemas que se plantean sobre las cosas”<sup>93</sup>

Además, como una de las funciones de la idea es la de permitirnos conocer las cosas, habría ideas no sólo de las cosas que percibimos sensorialmente, sino también de las privaciones (idea de la **nada**, por ejemplo) o de las relaciones; y, por si esto fuera poco, la captación de la semejanza de dos cosas implicaría siempre una nueva idea:

92 Las tres citas en Reale, Giovanni y Dario Antiseri, *op. cit.* t. 1, p. 147.

precisamente la idea de la semejanza (que es una relación) entre dichas dos cosas, lo que nos llevaría, lógicamente, a aceptar un número infinito de ideas; lo cual Aristóteles tiene por imposible. Otra crítica consiste en hacer notar que –como en su momento destacamos– no siendo las ideas sino meros conceptos hipostasiados, el movimiento de las cosas no podría ser explicado a través de ellas. Finalmente, se pregunta Aristóteles: si las ideas pretenden explicar eficazmente este mundo, ¿qué hacen fuera de él? Es como –se me ocurre pensar– si las pilas que ponen en funcionamiento a un mecanismo, proporcionándole energía, estuvieran guardadas en su estuche. Quiero decir, reiterando, Aristóteles se da plena cuenta de la importancia que para la filosofía tiene la idea, pues que la misma da razón de las cosas y las permite conocer; pero, piensa Aristóteles, mientras las ideas permanezcan separadas de las cosas –para decirlo con términos aristotélicos que luego, en su momento, explicaré–, su doble función será meramente **potencial**. Por lo que, para hacerla **actual**, es que Aristóteles decidió traer la idea del mundo, llamémosle de las abstracciones, a este mundo concreto. Y lo hizo –lo dije anteriormente– convirtiendo a la idea en “**forma**”. “**Forma**”, que implica una “**materia**”. Y así tenemos el primer par de **coprincipios** con los que Aristóteles pretende dar cuenta, metafísicamente, de la realidad. La palabra “coprincipio” expresa bien el hecho de que, en la explicación última... mejor diré: penúltima de las cosas –luego justificaré el uso de este adjetivo en vez del otro–, Aristóteles encuentra siempre una pareja de principios que no pueden existir separados.

Comencemos explicando la primera pareja de coprincipios. Cuando fabricamos una estatua –típico ejemplo–, lo que hacemos es darle forma, precisamente, a una materia ya existente; la cual, si es natural (pongamos por caso, madera o roca), podremos considerarla dotada, asimismo, de una forma; entendida no sólo como “figura”, sino, fundamentalmente, como “esencia” (sentido que, en el caso de la estatua, posee también, junto con el de “figura”). Pues bien, aquí tenemos a la idea platónica que desciende de su mundo para instalarse en el nuestro, amalgamándose con la materia. Con lo que esa su doble función potencial se actualiza. En efecto; en primer lugar, las cosas (ese trozo de roca, ese pedazo de madera, con los que el escultor o el tallador harán su obra) vienen al ser. Y, en segundo lugar, ya no será necesario realizar ese viaje al mundo platónico de las ideas para que, al descender en éste (por cierto, digamos, tras un aterrizaje accidentado) podamos reconocer lo que bien o mal conocimos en aquél. Efectivamente, la **anámnesis** platónica cede su lugar a la **abstracción** aristotélica, la cual consiste en explicar el conocimiento a través de una

intuición intelectual que, por decirlo de alguna manera, atravesando la corteza material del compuesto **hilemórfico**, descubre en su interior la esencia, esto es, la idea platónica convertida en forma.

He hecho uso de la palabra “hilemórfico” porque, precisamente, la doctrina metafísica de Aristóteles recibe el nombre de “**hilemorfismo**” (del griego, “*hýle*”: “materia” y “*morfé*”: “forma”). Ahora bien, en el hilemorfismo, la esencia, que de suyo es universal, por fuerza, se individualiza al materializarse; y, entonces, surge la “**sustancia**” que, conjuntamente con el “**accidente**”, constituye la segunda pareja de coprincipios. La sustancia se define como el ente que existe en sí mismo; en tanto que el accidente, como el ente que sólo puede existir en otro; que es el caso, por ejemplo, entre otros, de las magnitudes, las cualidades, las acciones o las relaciones. Pues, efectivamente, para dar un ejemplo, una cualidad, como lo blanco, no es concebible (al menos por otro que no sea Platón) como existiendo aislada como una mera abstracción. Por lo que en este par de coprincipios se manifiesta, particularmente, el interés de Aristóteles por lo concreto, - interés al que me referí anteriormente-, ya que la pregunta que guía la indagación metafísica, que podría formular como: ¿qué es lo que de verdad existe?, encuentra en el ente tal como se nos revela, esto es, revestido de un sinnúmero de propiedades –que son los accidentes- su respuesta más inmediata. Y, no obstante, dicha respuesta –que es la respuesta que espontáneamente da todo aquél que se deja guiar por el sentido común- no satisface al verdadero filósofo –ya que la filosofía es más que mero sentido común-, pues ante este individuo existente, sustancia concreta y, por ende, revestida de accidentes, cabría preguntar -dado que lo que de verdad existe no puede cambiar (pues dejaría de existir)-: ¿siempre ha existido tal cual? La respuesta a esta pregunta es necesariamente negativa, ya que la sustancia concreta a la que me refiero es, por cierto, un objeto **natural** dotado, como hemos visto, de materia y forma. Y la “Naturaleza es la totalidad de los objetos que son materiales y están sujetos al movimiento”.<sup>94</sup>

Luego, la sustancia concreta no es lo que de verdad existe; o, dicho de otra manera, lo que existe en plenitud, que también es decir, lo que es perfecto. Pues bien, la búsqueda de ese ser perfecto es la que nos conduce al último par de coprincipios aristotélicos, como son: la “**potencia**” y el “**acto**”. Entendiéndose por potencia la capacidad de adquirir una perfección; y por acto, la perfección misma; que, cuando se presenta libre de toda potencia se llamará **Acto puro**, el cual constituye, precisamente, el objeto de nuestra búsqueda. Pero, antes de ocuparnos de éste último, conviene

explicar con más detalle en qué consisten la potencia y el acto. Una sustancia concreta puede considerarse en su aspecto estático (como si se tratara de una estatua), y, entonces, acudiríamos a la materia y a la forma para dar razón de la misma. Pero, si quisiéramos considerarla en su aspecto dinámico, haríamos uso de la potencia y del acto. Porque, aun tratándose de un objeto claramente estático, como sería la mencionada estatua, descubriríamos en ella, a más de la materia y la forma susodichas –que Aristóteles concibe como sus **causas intrínsecas** (justamente, **causa material**, la primera y **causa formal**, la segunda) -, en la medida que habría sido producida por un artista con una intención –que Aristóteles concibe como sus **causas extrínsecas** (respectivamente, la **causa eficiente** y la **causa final**)-, el acto, que sería la realización del proyecto del artista, digamos, en un bloque de mármol que, como tal, sería la mera posibilidad de su realización, que es decir, su potencia. Esto mismo se percibe, y con más claridad, en un objeto natural, pongamos por caso, un árbol que comenzó siendo una semilla. La semilla, en cuanto real (y lo mismo diremos del árbol), es acto. Pero, la semilla considerada como posibilidad de un futuro árbol, será potencia. Y, entonces, el **movimiento**, que desde la época de Parménides había quedado como un problema pendiente, por fin encuentra una solución. Resulta que el ser no es **unívoco** (como pensaba Parménides), esto es, no se predica de las cosas con un solo significado; sino que es **análogo**, es decir, se predica de las cosas con un sentido, en parte igual y en parte diferente. ¿Qué quiere decir esto? Que, a diferencia de Parménides quien nos presenta -se me ocurre expresarlo así- un ser sin matices, digamos de color blanco mate al que, por fuerza, se le opone la oscuridad del no ser, Aristóteles nos propone un ser iridiscente, esto es, un ser que presenta diversos matices, y así es el mismo y a la vez diferente; con lo que el movimiento se hace factible. Pues, entonces, se pasa no del ser al no ser o viceversa (lo cual, ciertamente, es imposible), sino del ser con un cierto matiz al ser con otro matiz diferente. Metáforas aparte, se pasa del ser como potencia al ser como acto. Con lo que el movimiento queda definido como “el acto del ente en potencia en cuanto en potencia”.<sup>95</sup> Es decir, nuestro árbol contenido como posibilidad en la semilla pasa a ser árbol real.

El **acto** (y la potencia) constituye uno de los cuatro modos en los que, según Aristóteles, el ser puede predicarse. Los otros tres son: el ser según las **categorías**, el ser como **accidente** y el ser como **verdadero**. Por si no ha quedado claro, con esto quiere decirse que cuando hacemos uso de la palabra “ser” podemos estarle dando un

significado que, sin ser totalmente diferente –pues, entonces sería **equivoco**- no es exactamente el mismo –pues, entonces sería **unívoco**-. El significado será, pues, **análogo** que es, ya lo sabemos, un significado en parte igual y en parte diferente. Que es lo que ocurre (para dar un ejemplo con los últimos tres modos), cuando afirmamos que “Juan es amado” (categoría **pasión**), “El hombre **es** cartero” o “tres más dos **son** cinco”. Ahora bien, esta consideración analógica del ser implica la coincidencia de sus distintos significados (que yo, metafóricamente, he presentado como matices) en uno primario, original, que es el de **sustancia**. “Por esto Aristóteles dice que la pregunta capital de la metafísica es: ‘¿qué es el ser?’, y agrega como aclaración: ‘esto es, ¿qué es la sustancia?’”.<sup>96</sup> Pregunta que nos lleva, finalmente, al objeto de nuestra búsqueda. El ser o la sustancia que buscamos es, como dije anteriormente, el **Acto puro**; que es uno de los nombres con que Aristóteles designa a Dios. Y lo designa así porque, siendo Dios perfecto, no puede atribuírsele potencia alguna. Dios es, así, en cuanto explicación última (y no “penúltima”), el **principio** (ya no el “coprincipio”) buscado por el filósofo, a través de la metafísica. Pero, no se crea que Aristóteles llega al concepto de Dios de una manera apriorística. (No el filósofo que dijo: “No hay nada en el entendimiento que no haya pasado antes por los sentidos”). Fue el hecho del movimiento (el mismo que, según vimos, asombró a los griegos e hizo nacer la filosofía) lo que lo llevó a Dios, a través de la causa final, que él considera “la causa de las causas”. Efectivamente: “Todo movimiento, todo paso de la potencia al acto, requiere algún principio en acto; pero si todo devenir, todo objeto que se mueve requiere una causa actual del movimiento, entonces el mundo en general, el universo entero tiene que tener también un Primer Motor”.<sup>97</sup> Ese “Primer Motor” es, por supuesto, Dios; pero, ocurre que “Dios mueve el universo siendo la Causa Final, el objeto de los deseos”.<sup>98</sup> Y esto es así porque si Dios actuara como causa eficiente, “entonces cambiaría también Él mismo: tendría lugar una reacción de lo movido sobre el motor”.<sup>99</sup> Dios es, pues, el “**Motor inmóvil**”, que es el otro de los nombres con que Aristóteles se refiere a Dios. Pero, como Dios, según vimos, también es acto puro, deduce Aristóteles que Dios será un ente espiritual, ya que negarle potencialidad a un ente, esto es, capacidad de adquirir cualquier perfección (por ser ya perfecto), equivale a despojarlo de su materialidad, ya que, precisamente, un ente adquiere perfecciones recibéndolas como nuevas formas en su materia que, bajo esta

<sup>96</sup> Marías, Julián, *op. cit.* p. 66.

<sup>97</sup> Copleston, Frederick, *op. cit.* p. 316.

98 *Ibid*, p. 317.

99 *Ibid*, p. 316.

perspectiva, se identifica con su potencialidad. Dios es, entonces, un ente espiritual; pero, como la actividad propia del espíritu es pensar, y Dios es perfecto –concluye Aristóteles–, Dios se ocupará en pensar en lo único que es digno de su ser perfecto, esto es, en sí mismo. Y, entonces, le convendrá un nuevo nombre: Él será el “**Pensamiento del Pensamiento**”.

Después de exponer lo relativo a las teorías metafísicas de Platón y Aristóteles (teniendo en consideración el poco tiempo de que dispongo, me ocupé muy someramente de las teorías políticas de estos filósofos, considerando que las mismas se estudiaron en Ética, el año anterior), llego al término de esta segunda unidad. Sólo me resta hacer algunas observaciones sobre las actividades de enseñanza-aprendizaje que suelo realizar, las cuales, *mutatis mutandis*, son fundamentalmente las mismas para las demás unidades: elaboración de fichas textuales, acompañadas de comentarios; investigación previa de los conceptos o temas a tratar en clase; exposición, por parte de los alumnos, del pensamiento de algún filósofo y, por supuesto, mi propia exposición, acompañada de cuestionamientos acerca de lo recién aprendido en relación con lo aprendido en otras clases, con la finalidad, por una parte, de reforzar lo ya estudiado como, por otra, de dar motivo para que el alumno piense por cuenta propia con el mayor rigor lógico, que eso es filosofar, y, a final de cuentas, es el objetivo primordial de la materia.

## REFLEXIONES FINALES.

Tras haber llegado al término de la exposición de las dos primeras Unidades (parte de la Primera, la totalidad de la Segunda) del programa de Historia de las Doctrinas Filosóficas, mediante las que pretendí exhibir una muestra del contenido manejado en clase, me dispongo a decir algunas palabras en torno a mi experiencia docente con la finalidad de compartirla con todos aquellos que piensan dedicarse a la hermosa, aunque ardua -¿o ardua, aunque hermosa?- tarea de conducir a los adolescentes por el sendero de la cultura.

Hago hincapié en un tema al que aludí, mas no desarrollé, en las primeras páginas: la elección de una carrera u ocupación cualquiera debe, idealmente, tener en cuenta las inclinaciones personales hacia la misma, vale decir, la vocación personal; ya que, de lo contrario, lo resentiría no solamente quien ejerciera su actividad sin escudriñar sus motivaciones, sino la sociedad para la que, quiérase o no, todos trabajamos. Hago este comentario porque si bien, en mi caso personal, considero que la docencia, como actividad profesional, ocupa un lugar secundario en mi vida, en la medida en que decidí estudiar filosofía porque encuentro gusto en el estudio y en la investigación, y no porque pretendiera ejercer como profesor; no dejo de reconocer, sin embargo, que la actividad filosófica (como la literaria o la artística, en general) requiere de un público. No, ciertamente, para encontrar a través de él una morbosa autocomplacencia, sino para comunicarle lo que en el fuero interno se concibe como valioso. Y es que el valor no sólo atrae, sino que impulsa a quien por él es atraído a compartirlo o, lo que es lo mismo, a difundirlo. Por eso, el filósofo, como el artista, son, necesariamente, transmisores de valores; y, por ende, en mi caso – paradójicamente, aunque no lo quisiera-, soy profesor por vocación.

El artista comunica la belleza; el filósofo, la verdad. Claro que mal filósofo sería quien - contrariando la enseñanza que se extrae de la celeberrima anécdota sobre el origen de dicha palabra que yo, en páginas precedentes, he consignado- afirmara que posee la verdad absoluta. Ésa –ya lo dijo Pitágoras-, sólo Dios la posee. Pero, no se comportaría tampoco como buen filósofo, quien no admitiera que posee las facultades necesarias para buscarla y, por consiguiente, reconocerla cuando la encuentra. Así, el aula se convierte en el lugar donde, humildemente, pero con pasión, el filósofo pretende difundir la verdad de la que está cierto; pero, también, donde todos, docente y alumnos, vamos a aprender unos de otros. Y,

en este sentido, la docencia también resulta mi vocación, pues, como dice el adagio latino, “los hombres sólo aprenden cuando enseñan”.

Hace más de veinte años que inicié este intercambio de ideas y de experiencias con la juventud en el aula. Recuerdo que lo que más me preocupaba al principio era contar con el suficiente acopio de información sobre el tema que debía dar para cubrir los cincuenta minutos de la clase. Lo que, aunado a mi referido gusto por el estudio y la investigación, me llevaba a buscar, en diferentes textos, los datos esenciales que requería mi clase, juntamente con los que, sin serlo, podrían ampliarla. Datos que, en conjunto, haciendo uso de abreviaturas, consignaba en hojas, que incluían mi planeación de la clase, de las que, a manera de recurso mnemotécnico (el alumno lo llamaría “acordeón”, que, sin serlo, en todo caso, considero privilegio del maestro), echaba mano, cuando era menester. Pronto, me di cuenta de que esa previsión era innecesaria, pues los alumnos se encargaban *graciosamente* (con el sentido de “gratuitamente”, pero también, y sobre todo, hablando irónicamente, “de manera no graciosa, sino molesta”) de liberarme del trabajo de exponer durante cincuenta minutos, pero, en realidad, a cambio de hacerme trabajar, si no otro tanto, por lo menos, cuarenta minutos... para controlarlos. Esta anécdota que relato -no sin cierta exageración (aunque, valga la redundancia, con exageración no tan exagerada)- tiene como objetivo hacer evidente la abrupta diferencia que existe entre la teoría y la práctica docente. Claro -para abundar en esta que he llamado “abrupta diferencia”-, este “paro forzoso” me traía como lamentable consecuencia el retraso en mi programa, lo que me generaba inquietud, y ésta me predisponía a reaccionar violentamente frente al grupo, contrariando a mi pacífica manera de ser y, sobre todo, a la prudencia del sentido común que prescribe serenidad en todo momento, pero, particularmente, en los momentos difíciles, además de que la pedagogía más elemental la prescribe al maestro, como pedagogo que es (la palabra “pedagogo” significa, etimológicamente: “*conductor de niños*”), ya que ¿quién va a confiar en un conductor que, al perder la compostura, da muestras de no saberse conducir? Estas anécdotas las comparto para hacer cobrar conciencia al colega potencial que lea el presente informe (y no, simplemente, para asustarlo) de la gran importancia que reviste el problema del control de la disciplina en el grupo. El maestro debe, pues, saber hacer uso de su autoridad. Esto es, saber conducir al grupo con firmeza, sin perder nunca de vista el motivo. ¿Y cuál es éste? La etimología de la palabra “autoridad” puede sernos de utilidad para

contestar la pregunta. Pero, antes, conviene definir la palabra. “Autoridad” es el derecho y poder de mandar. Y el mismo se justifica por el motivo por el cual preguntamos. Y aquí viene la etimología en nuestra ayuda. La palabra “autoridad” nos remite a “*auctor*” (de donde viene “autor”), que, en latín, tiene por primera acepción: “el que hace crecer”. Esto es, la autoridad de que goza el maestro en el aula le ha sido conferida porque él tiene el deber de hacer crecer al alumno, es decir, de desarrollar sus potencialidades.

Y como la calificación resulta ser un instrumento para lograrlo, quiero compartir otra anécdota. Remontándome nuevamente al año en que inicié mi labor docente (que bien podríamos denominar “el año de las novatadas”), recuerdo que, más temprano que tarde, tuve que enfrentarme a una de las actividades que constituyen una parte importante de la rutina del profesor como es la de aplicar exámenes. Y, para mi satisfacción, descubrí que me encontraba, aparentemente, en un grupo con un elevado coeficiente intelectual; dado que el menos dotado había obtenido 9 de calificación. Pronto hice, sin embargo, otro descubrimiento, si bien no tan satisfactorio. En efecto, descubrí... que el menos dotado resultaba ser yo, pues todos habían copiado. Huelga decir que en el siguiente periodo de exámenes fui más cuidadoso en la detección de todo aquello que pudiera alterar la objetividad de la evaluación. Pues, una de las razones de ser de los exámenes es, precisamente, la de poder servirnos de retroalimentación. Pero, como recién apunté en el inicio del presente párrafo, la calificación que arroja el examen cumple otra función muy importante como es la de propiciar el “crecimiento” del alumno, que no es otra cosa, como ya he dicho, que hacer que, mediante el esfuerzo que implica la obtención de una calificación elevada, el alumno saque a relucir lo mejor de sí mismo. En este sentido, quiero servirme nuevamente de la etimología para confirmar lo que he expresado. “Educar” viene de la voz latina “*educare*” que, propiamente, significa: “llevar hacia fuera”. Por lo tanto, la calificación es para el profesor como el cebo del que se sirve el cazador para atraer a su presa; con la enorme diferencia de que el profesor lo hace no para su provecho, sino pensando siempre en el bien del educando. Pero, ¿cómo calificar? Esto me lo enseñó una alumna. Nueva anécdota. Recuerdo que, al principio, tendía a flexibilizar más de la cuenta mi criterio al echar mano de la tinta roja para poner un número sobre el examen –o, para decirlo en la jerga magisterial, tendía a ser “barco”-; hasta que me topé con un examen impecable. Lo que me hizo reflexionar que cuando se quiere se puede. Desde ese día, me

volví, prudentemente, exigente. Y digo “prudentemente” porque pienso que el profesor nunca debe perder de vista, al calificar un examen, las condiciones reales en las que se desarrolla el proceso de enseñanza-aprendizaje, condiciones éstas que, eventualmente, pudieran justificar la asignación de una nota que en otras condiciones significaría un regalo injustificable.

Estas “reflexiones finales” pudieran prolongarse *ad infinitum*, pero entonces ya no serían “finales”, por lo que considero conveniente concluir las esperando que su lectura sea provechosa a aquellos profesores que, entusiasmados con la filosofía, pretendan contagiar en el aula su entusiasmo a las nuevas generaciones.

Y, en lo que a mi respecta –como auténtica reflexión final-, he de decir que el presente trabajo - en el que espero haber dado cuenta satisfactoriamente de mi práctica docente, a través del método expositivo, así como de mi formación académica y de mi compromiso vital con la filosofía- al haberme obligado a meditar sobre el porqué y el cómo de esta actividad doblemente fascinante (ya que lo es en cuanto a la actividad misma, que es enseñar y, por supuesto, en cuanto a su contenido, que es lo que enseño: la filosofía) me ha hecho redescubrir mi vocación, que es decir, la ha confirmado.

## BIBLIOGRAFÍA.

- Aristóteles. *Ética nicomaquea. Política*, Porrúa, México, 1973.
- Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía*, t. 1, Ariel, Barcelona, 1980.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*, t. 2, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971.
- García Morente, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*, Porrúa, México, 1979.
- Grenet, Paul-Bernard. *Historia de la filosofía antigua*, Herder, Barcelona, 1984.
- Gutiérrez Sáenz, Raúl. *Introducción a la Lógica*, Esfinge, México, 1998.
- Hessen, Johannes. *Teoría del conocimiento*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976.
- Hirschberger, Johannes. *Historia de la filosofía*, t. 1, Herder, Barcelona, 1981.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- Jaspers, Karl. *La filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- Jean, James. *Historia de la física*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- Leclercq, Jacques y Pieper, Josef. *De la vida serena*, Rialp, Madrid, 1957.
- López Dóriga, Enrique. *Metodología del pensamiento*, Herder, Barcelona, 1986.
- Marías, Julián. *Historia de la filosofía*, Manuales de la Revista de Occidente, Madrid, 1974.
- Meyer, Thomas y Steinthal, Hermann. *Vocabulario fundamental y constructivo del griego*, UNAM. México, 1993.
- Mondolfo, Rodolfo. *Breve historia del pensamiento antiguo*. Losada, Buenos Aires, 1962.
- Montes de Oca, Francisco. *Lógica*, Porrúa, México, 1984.
- Platón. *Diálogos*, t. 1, Universidad Nacional de México, México, 1921.
- Reale, Giovanni y Antiseri, Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, ts. 1 y 2, Herder, Barcelona, 1988.
- Sanabria, José Rubén. *Introducción a la filosofía*, Porrúa, México, 1976.
- Simon, René. *Moral*, Herder, Barcelona, 1984.
- Sebastián Yarza, Florencio I. *Diccionario griego español*, Ramón Sopena, Barcelona, 1983.
- Towarnicki, Frederic de y Palnier, Jean-Michel. “Conversación con Heidegger”, Revista Palos de la Crítica, 1981, núm. 4 ½; abril septiembre de 1981 (México).
- Verneaux, Roger. *Epistemología general o Crítica del conocimiento*, Herder,

Barcelona, 1985.

\_\_\_\_\_ *Historia de la filosofía moderna*, Herder, Barcelona, 1989.

\_\_\_\_\_ *Historia de la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1989.

\_\_\_\_\_ *Introducción general y lógica*, Herder, Barcelona, 1982.

Programa de Estudios de la Asignatura de Historia de las Doctrinas Filosóficas.

Escuela Nacional Preparatoria. Plan de Estudios 1996. Colegio de Filosofía.

Universidad Nacional Autónoma de México.