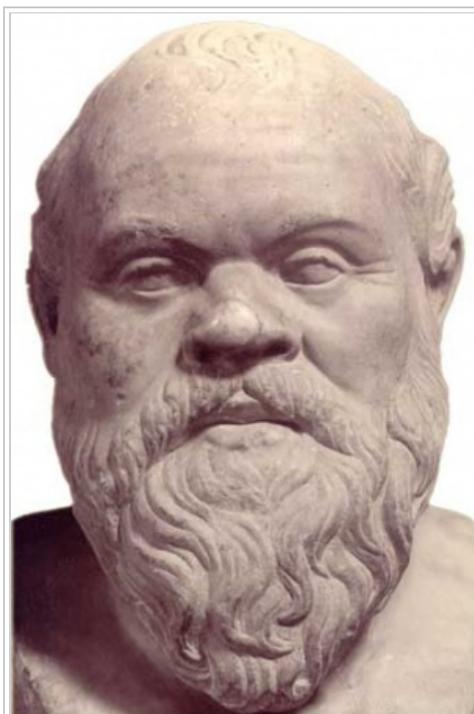


Filosofía

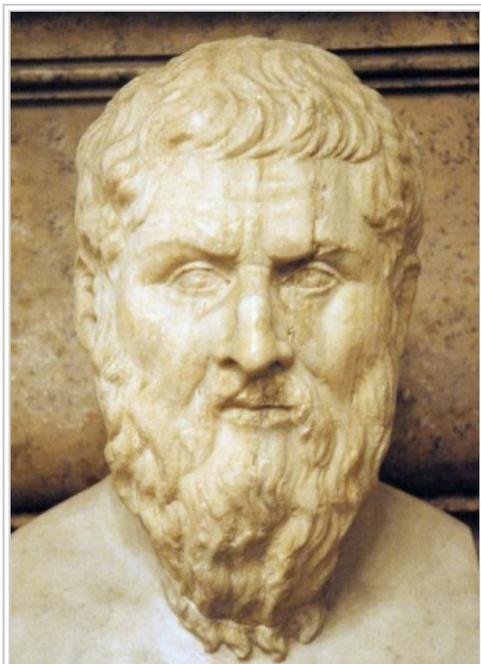
De Enciclopedia Católica



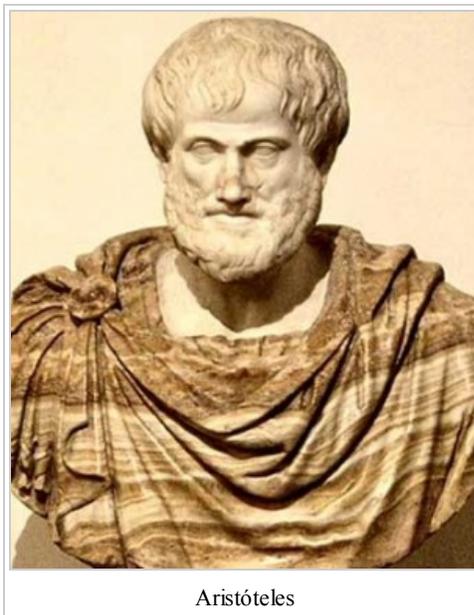
Sócrates

Contenido

- 1 Etimología
- 2 Divisiones de la filosofía
- 3 Principales soluciones sistemáticas
- 4 Métodos filosóficos
- 5 Las grandes corrientes de pensamiento históricas
- 6 Orientaciones contemporáneas
- 7 ¿Es indefinido el progreso en la filosofía, o hay una Philosophia Perennis?
- 8 La filosofía y las ciencias
- 9 La filosofía y la religión
- 10 La Iglesia Católica y la filosofía
- 11 La enseñanza de la filosofía
- 12 La enseñanza de la filosofía
- 13 Bibliografía



Platón



Aristóteles

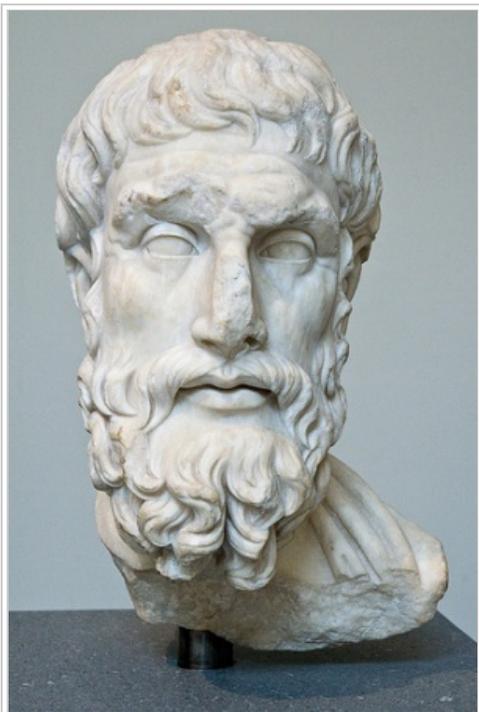
Etimología

Según su etimología, la palabra "filosofía" (*philosophia*, de *philein*, amar, y *sophia*, sabiduría) significa "amor a la sabiduría".

Este sentido aparece de nuevo en *sapientia*, la palabra usada en la Edad Media para designar la filosofía.

En las primeras etapas de la civilización griega, como en todas las demás, la línea divisoria entre la filosofía y las otras ramas del conocimiento humano no estaba claramente definida, y se entendía que filosofía significaba "todo esfuerzo hacia el conocimiento". Este sentido de la palabra sobrevive en Herodoto (L, XXX) y en Tucídides (II, XL). En el siglo IX de nuestra era, Alcuino, empleándola en el mismo sentido, dice que filosofía es *naturarum inquisitio, rerum humanarum divinarumque cognitio quantum homini possibile est aestimare*---la investigación de la naturaleza, y tal conocimiento de las cosas humanas como le es posible al hombre (P.L., CI, 952).

En su acepción correcta, filosofía no significa el conjunto de las ciencias humanas, sino "la ciencia general de cosas en el universo por sus determinaciones y razones finales", además, "el conocimiento íntimo de las causas y razones de las cosas", el conocimiento profundo del orden universal. Sin enumerar aquí todas las definiciones históricas de filosofía, se pueden dar algunas de las más significativas: Platón la llama "la adquisición de conocimiento", griego: *ktésis epistémês* (Eutidemo, 288 d). Aristóteles, más poderoso que su maestro en la comprensión de las ideas, escribe: griego: *ten onomazomeneu sophian peri ta prota aitia kai tas archas upolambanousi pantas*. "Todos los hombres consideran que la filosofía se interesa por las causas y principios primarios" (Metaph., I, I). Estas nociones se perpetuaron en las escuelas post-aristotélicas (estoicismo, el epicureísmo, el neoplatonismo), con la diferencia de que los



Epicuro



Boecio enseñando a sus alumnos en prisión.
Miniatura del Libro I de Boecio, "On the
Consolation of Philosophy" (1385, Glasgow,
Glasgow University Library)



Avicena

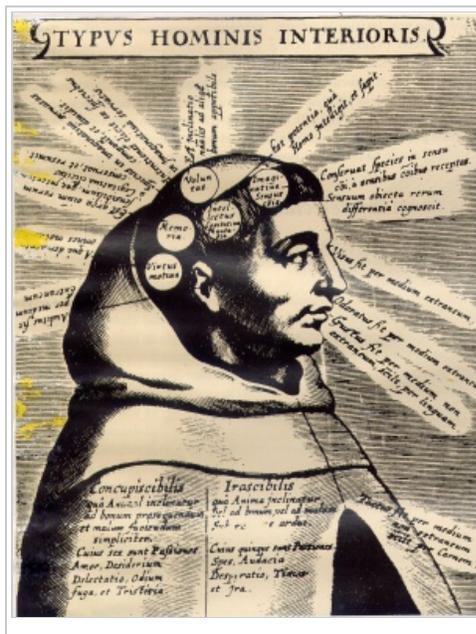
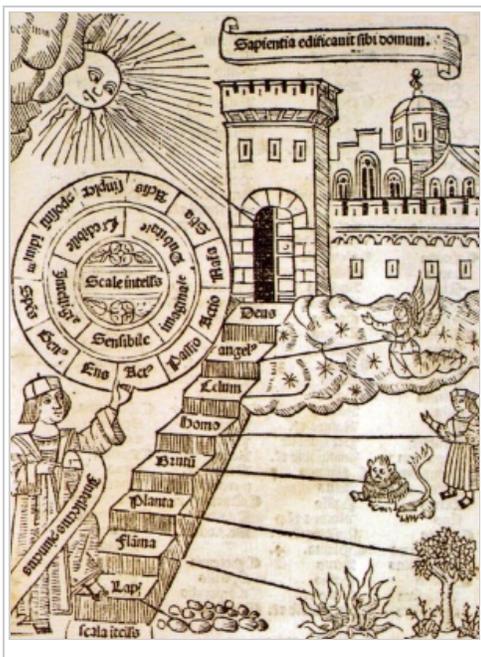


estoicos y los epicúreos acentuaban el aspecto moral de la filosofía (*Philosophia studium summae virtutis*, dice Séneca en "Epist.", LXXXIX, 7), y los neoplatónicos su relación mística (véase la sección V infra). Los Padres de la Iglesia y los primeros filósofos de la Edad Media no parecen haber tenido una idea muy clara de la filosofía, por razones que vamos a desarrollar más adelante (sección IX), pero su concepción surge una vez más en toda su pureza entre los filósofos árabes a finales del siglo XII y los maestros del escolasticismo en el XIII. Santo Tomás, adoptando la idea aristotélica, escribe: *Sapientia est scientia quae considerat causas primas et universales causas; sapientia causas primas omnium causarum considerat*---"La sabiduría [es decir, la filosofía] es la ciencia que considera las causas primeras y universales; la sabiduría considera las primeras causas de todas las causas" (En Metafísica, I, lect. II).

En general, se puede decir que los filósofos modernos han adoptado esta forma de mirarlo. Descartes considera la filosofía como sabiduría: *Philosophia voce sapientiae studium denotamus*---"Por el término filosofía denotamos la búsqueda de la sabiduría" (Princ. philos., prefate); y entiende por él "cognitio veritatis per primas suas causas"---"el conocimiento de la verdad por sus causas primeras" (ibid). Para Locke, la filosofía es el conocimiento verdadero de las cosas; para Berkeley, "el estudio de la sabiduría y la verdad" (Principio). Las varias concepciones de la filosofía dadas por Kant la reducen a una ciencia de los principios de conocimiento generales y de los objetos esenciales obtenibles por el conocimiento---"Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft". Para los numerosos filósofos alemanes que derivan su inspiración de su crítica---Fichte, Hegel, Schelling, Schleiermacher, Schopenhauer, y el resto---es la enseñanza general de la ciencia (Wissenschaftslehre). Muchos autores contemporáneos la consideran como la teoría sintética de las ciencias particulares: "La filosofía", dice Herbert Spencer, "es conocimiento completamente

unificado" (First Principles, § 37). Ostwald tiene la misma idea. Para Wundt, el objeto de la filosofía es "la adquisición de una concepción general tal del mundo y de la vida que pueda satisfacer las exigencias de la razón y las necesidades del corazón"---Gewinnung einer allgemeinen Welt- and Lebensanschauung, welche die Forderungen unserer Vernunft and die Bedürfnisse unseres Gemüths befriedigen soll" (Einleit. in d. Philos., 1901, p. 5). Windelband, Döring y otros enfatizan esta idea de filosofía como la ciencia esencial de los valores (Wertlehre).

La lista de concepciones y definiciones podrían prolongarse indefinidamente. Todos ellas afirman el carácter eminentemente sintético de la filosofía. En opinión de este autor, la definición más exacta y completa es la de Aristóteles. Cara a cara con la naturaleza y consigo mismo, el hombre reflexiona y se esfuerza por descubrir cómo es el mundo, y qué es él mismo. Una vez hecho el verdadero objeto de estudios en detalle, cada uno de los cuales constituye la ciencia (véase la sección VIII), se ve arrastrado a un estudio del conjunto, para investigar los principios o razones de la totalidad de las cosas, un estudio que provee las respuestas a los últimos *porqués*. El último de los *porqués* descansa sobre todo lo que es y sobre todo lo que pasa a ser: no se aplica, como en cualquier ciencia particular, un (por ejemplo, la química), a tal o cual proceso de llegar a ser, o a este o ese ser (por ejemplo, la combinación de dos cuerpos), sino a todo ser y a todo llegar a ser. Todo ente tiene dentro de sí sus principios constitutivos, los cuales explican su substancia (materia constitutiva



Santo Tomás de Aquino

y causas formales); todo devenir, o cambio, ya sea superficial o profundo, es provocado por una causa eficiente que no sea su sujeto, y por último las cosas y acontecimientos tienen su sentido a partir de una finalidad o causa final. La armonía de los principios, o causas, produce el orden universal. Y así, la filosofía es el conocimiento profundo del orden universal, en el sentido de que tiene como objeto los principios más simples y más generales, a través de los cuales se explican, en última instancia, todos los demás objetos de pensamiento.

Por estos principios, dice Aristóteles, sabemos otras cosas, pero otras cosas no son suficientes para hacernos conocer estos principios (en griego: *dia gar tauta kai ek touton t' alla gnoizetai, all ou ou tauta dia ton upekeimenon* —Metaph., I). La expresión *orden universal* debe ser entendida en el sentido más amplio. El hombre es una parte de ella: por lo tanto, las relaciones del hombre con el mundo de los sentidos y con su Autor pertenecen a la esfera de la filosofía. Ahora el hombre, por una parte, es el autor responsable de estas relaciones, porque es libre, pero está obligado por la misma naturaleza a alcanzar una meta, la cual es el fin moral. Por otra parte, él tiene el poder de reflexionar sobre el conocimiento que adquiere de todas las cosas, y esto le lleva a estudiar la estructura lógica de la ciencia. Así, el conocimiento filosófico lleva a la familiaridad filosófica con la moral y la lógica. Y por lo tanto, tenemos esta definición más amplia de la filosofía: "El conocimiento profundo del orden universal, de los deberes que dicho orden le impone al hombre, y del conocimiento que el hombre adquiere a partir de la realidad"--- "—"La

connaissance approfondie de l'ordre universel, des devoirs qui en resultent pour l'homme et de la science que l'homme acquiert de la realite" (Mercier, "Logique", 1904, p. 23). El desarrollo de estas mismas ideas bajo otro aspecto se verá en la sección VIII de este artículo.

Divisiones de la filosofía

Dado que el orden universal entra en el ámbito de la filosofía (que estudia sólo sus principios primeros, y no sus razones en detalle), la filosofía está dirigida a la consideración de todo lo que es: el mundo, Dios (o su causa), y el hombre mismo (su naturaleza, origen, operaciones, fin moral y sus actividades científicas).

Estaría fuera de la cuestión enumerar aquí todos los métodos de dividir la filosofía que se han dado: nos limitamos a los que han desempeñado un papel en la historia y posee el más profundo significado.

A. En la filosofía griega

Dos divisiones históricas dominan la filosofía griega: la platónica y la aristotélica.

1. Platón divide la filosofía en dialéctica, física y ética. Esta división no se encuentra en los propios escritos de Platón, y sería imposible adaptar sus diálogos ec.aciprensa.com/wiki/Filosofia#Uef_yY3FUrV



Descartes



Kant



Leibniz



Hegel

al marco triple, pero corresponde con el espíritu de la filosofía platónica. Según Zeller, Jenócrates (314 a.C.) su discípulo, y el representante principal de la Vieja Academia, fue el primero en adoptar esta división triádica, que estaba destinada a pasar a través de los tiempos (Grundriss d. Geschichte d. griechi'schen Philosophie, 144), y Aristóteles la sigue en la división de la filosofía de su maestro. La dialéctica es la ciencia de la realidad objetiva, es decir, de la Idea (griego, *idea eidos*), de modo que por dialéctica platónica debemos entender la metafísica. La física se ocupa de las manifestaciones de la Idea, o de lo Real, en el universo sensible, al que Platón no le atribuye ningún valor real independiente del de la Idea. La ética tiene por objeto los actos humanos. Platón trata con la lógica, pero no tiene un sistema de lógica; el cual fue un producto del genio de Aristóteles.

La clasificación de Platón fue adoptada por su escuela (la Academia), pero no tardó en ceder a la influencia de la división más completa de Aristóteles y en concederle un lugar a la lógica. A raíz de las inspiraciones de los viejos académicos, los estoicos dividieron la filosofía en física (el estudio de lo real), lógica (el estudio de la estructura de la ciencia), y moral (el estudio de los actos morales). Esta clasificación fue perpetuada por los neoplatónicos, quienes la transmitieron a los Padres de la Iglesia, y a través de ellos a la Edad Media.

2. Aristóteles, el ilustre discípulo de Platón, el más didáctico y al mismo tiempo el más sintético, con una mente producto del mundo griego, elaboró un esquema extraordinario de las divisiones de la filosofía. Las ciencias filosóficas se dividen en teóricas, prácticas y poéticas, según que su ámbito sea el puro conocimiento especulativo, la conducta (en griego: *Praksis*), o la producción externa (*poiésis*). La filosofía teórica consta de:

- (a) la física, o el estudio de las cosas corpóreas que están sujetas a cambios (achorista men all ouk akiveta);
- (b), matemáticas, o el estudio de la extensión, es decir, de una propiedad corpórea no sujeta a cambios y considerada, por abstracción, aparte de la materia (akinêta men ou chôrista d'isôs, all' hôs en hulê);
- (c) metafísica, llamada teología, o primera filosofía, es decir, el estudio del ser en sus determinaciones (chôrista kau akinêt) inmutables e incorpóreas (ya sea naturalmente o por abstracción).

La filosofía práctica comprende la ética, la economía y la política; la segunda de las tres a veces se mezcla con la última. La filosofía poética se refiere, en general, con las obras exteriores concebidas por la inteligencia humana. A éstos se puede añadir convenientemente la lógica, el vestíbulo de la filosofía, que Aristóteles estudió extensamente, y de la que puede ser llamado el creador.

En la agrupación de los estudios filosóficos, Aristóteles le concede correctamente el lugar de honor a la metafísica. Él la llama "filosofía primera". Su clasificación fue adoptada por la escuela peripatética y fue famosa en toda la antigüedad; fue eclipsada por la clasificación platónica durante el período alejandrino, pero reapareció en la Edad Media.

B. En la Edad Media

Aunque la división de la filosofía en sus ramas no es uniforme en el primer período de la Edad Media en Occidente, es decir, hasta el final del siglo XII, las

clasificaciones de este periodo son en su mayoría similares a la división platónica en lógica, ética y física. La clasificación aristotélica de las ciencias teóricas, aunque dada a conocer por Boecio, no ejerció ninguna influencia debido a que en la Alta Edad Media, Occidente no conocía nada sobre Aristóteles, excepto sus obras sobre lógica y algunos fragmentos de su filosofía especulativa (véase la sección V infra). Cabe añadir aquí que la filosofía, reducida al principio a la dialéctica, o lógica, y colocada como tal en el Trivio, no tardó en erigirse por encima de las artes liberales.

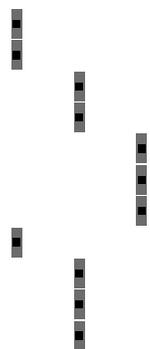
Los filósofos árabes del siglo XII (Avicena, Averroes) aceptaron la clasificación aristotélica, y cuando sus obras---especialmente sus traducciones de los grandes tratados originales de Aristóteles---penetraron en Occidente, la división aristotélica definitivamente tomó su lugar allí. Su venida es anunciada por Gundisalino (véase la sección XII), uno de los traductores toledanos de Aristóteles, y autor de un tratado, "De divisione philosophiae", que fue imitado por Michael Scott y Robert Kilwardby. Santo Tomás no hizo más que adoptarlo y darle una forma científica precisa. Más adelante veremos que, conforme con la noción medieval de un *sapientia*, a cada parte de la filosofía corresponde el estudio preliminar de un grupo de ciencias especiales. El esquema general de la división de la filosofía en el siglo XIII, con los comentarios de Santo Tomás en él, es el siguiente:

Hay tantas partes de la filosofía como distintos dominios en el orden sometidos a la reflexión del filósofo. Ahora bien, hay un orden que la inteligencia no forma, sino que sólo considera; tal es el orden percibido en la naturaleza. Otro orden, el práctico, se forma ya sea por los actos de nuestra inteligencia, o por los actos de nuestra voluntad, o por la aplicación de esos actos a las cosas externas en las artes: de ahí la división de la filosofía práctica en lógica, filosofía moral y estética, o la filosofía de las artes (*Ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit; ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et metaphysicam. Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam, cujus est considerare ordinem partium orationis ad invicem et ordinem principiorum ad invicem et ad conclusiones. Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae. Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus per rationem humanam pertinet ad artes mechanicas.*" *A la filosofía natural le corresponde la consideración del orden de cosas que la razón humana considera pero no crea---así como incluimos también la metafísica bajo la filosofía natural. Pero el orden que la razón crea por su propio movimiento le atañe a la filosofía racional, cuyo oficio es considerar la orden de las partes de un discurso con referencia a otro y el orden de los principios en relación con los otros y con las conclusiones. El orden de las acciones voluntarias le corresponde a la consideración de la filosofía moral, mientras que el orden que la razón crea en las cosas exteriores a través de la razón humana le atañe a las artes mecánicas.*---En "X Ethic.ad Nic.", I,lect. I.

La filosofía de la naturaleza, o la filosofía especulativa, se divide en metafísica, matemática y física, de acuerdo con las tres etapas atravesadas por la inteligencia en su esfuerzo por lograr una comprensión sintética del orden universal, mediante la abstracción del movimiento (física), la cantidad inteligible (matemáticas), el ser (la metafísica) (En lib. Boeth. de Trinitate, Q. v., a. 1). En esta clasificación, es preciso señalar que, al ser el hombre un elemento del mundo de los sentidos, se sitúa a la psicología como parte de la física.

C. En la filosofía moderna

Hablando generalmente, se puede decir que la clasificación escolástica duró, con algunas excepciones, hasta el siglo XVII. A partir de Descartes, nos encontramos que surgen una multitud de clasificaciones que difieren en los principios que los inspiran. Kant, por ejemplo, distingue la metafísica, la filosofía moral, la religión y la antropología. El esquema más ampliamente aceptado, el que rige todavía la división de las ramas de la filosofía en la enseñanza, se debe a Wolff (1679-1755), discípulo de Leibniz, que ha sido llamado el educador de Alemania en el siglo XVIII. Este esquema es el siguiente:



1. Lógica
2. Filosofía especulativa
 - a. ontología, o metafísica general
 - b. metafísica especial
 - teodicea (el estudio de Dios)
 - cosmología (el estudio del mundo).
 - psicología (el estudio del hombre).
3. Filosofía práctica
 - a. ética
 - b. política
 - c. economía

Wolff rompió los vínculos que unían las ciencias particulares a la filosofía, y las colocó por sí mismas; en su opinión la filosofía debe seguir siendo puramente racional. Es fácil ver que los miembros del régimen de Wolff se encuentran en la clasificación aristotélica, en la que la teodicea es un capítulo de la metafísica y la psicología es un capítulo de la física. Incluso puede decirse que la clasificación griega es mejor que la de Wolff en lo que respecta a la filosofía especulativa, donde los antiguos eran guiados por el objeto formal del estudio---es decir, por el grado de abstracción a la que todo el universo está sujeto, mientras que los modernos siempre miran el objeto material---es decir, las tres categorías de seres que es posible estudiar: Dios, el mundo de los sentidos y el hombre.

D. En la filosofía contemporánea

El impulso recibido por la filosofía durante la última mitad del siglo XIX dio lugar a nuevas ciencias filosóficas, en el sentido de que las distintas ramas se han desprendido de los tallos principales. En psicología este fenómeno ha sido notable: criteriología, o la epistemología (el estudio de la certeza del conocimiento) se ha convertido en un estudio especial. Otras ramas que se han formado en las nuevas ciencias de la psicología son: psicología fisiológica, o el estudio de los concomitantes fisiológicos de la actividad psíquica; la didáctica, o la ciencia de la enseñanza; la pedagogía, o ciencia de la educación; la

psicología colectiva y la psicología de los pueblos (*Völkerpsychologie*), que estudia los fenómenos psíquicos observables en los grupos humanos como tales y en las diferentes razas. Una parte importante de la lógica (llamada también noética, o canónica) tiene la tendencia a separarse del cuerpo principal, a saber, la metodología, que estudia la formación lógica especial de varias ciencias. En la filosofía moral, en el sentido amplio, se han injertado la filosofía del derecho, la filosofía de la sociedad, o la filosofía social (que es muy parecida a la sociología), y las filosofías de la religión y de la historia.

Principales soluciones sistemáticas

A partir de lo dicho anteriormente, es evidente que la filosofía se ve acosada por un gran número de preguntas. No sería posible enumerar aquí todas esas preguntas, y mucho menos los detalles de las diversas soluciones que se les han dado. La solución de una cuestión filosófica se llama una doctrina o teoría filosófica. Un sistema filosófico (del griego: *sunístēmi*, reunir, juntar) es un grupo completo y organizado de soluciones. No es un conjunto incoherente o una amalgama enciclopédica de este tipo de soluciones, sino que está dominado por una unidad orgánica. Sólo los sistemas filosóficos que se construyen conforme a las exigencias de la unidad orgánica son realmente de gran alcance: tales son los sistemas de los Upanishads, de Aristóteles, del neoplatonismo, del escolasticismo, de Leibniz, Kant y Hume. De modo que una o varias teorías no constituyen un sistema; pero algunas teorías, es decir, respuestas a una pregunta filosófica, son lo suficientemente importantes para determinar la solución de otros problemas importantes de un sistema. El alcance de esta sección es indicar algunas de estas teorías.

A. Monismo o panteísmo, y pluralismo, individualismo o teísmo

¿Hay muchos entes distintos en su realidad, con un Ser Supremo, Dios, en la cúspide de la jerarquía; o hay sólo una realidad (*monas*, de ahí monismo), un Todo-Dios (*pan-theos*) del cual cada individuo es sólo un miembro o fragmento (panteísmo substancialista), o bien una fuerza o energía (panteísmo dinámico)? Tenemos aquí una importante pregunta de metafísica cuya solución reacciona sobre todos los demás dominios de la filosofía. Los sistemas de Aristóteles, de los escolásticos y de Leibniz son pluralistas y teístas; los indio, neoplatónico y hegeliano son monistas. El monismo es una explicación fascinante de lo real, pero sólo pospone las dificultades que se imagina que está resolviendo (por ejemplo, la dificultad de la interacción de las cosas), sin decir nada de la objeción, desde el punto de vista humano, de que se opone a nuestros más profundamente arraigados sentimientos. (vea individualismo).

B. Objetivismo y subjetivismo

¿Posee el ente, ya sea uno o muchos, vida propia, independiente de nuestra mente, de modo que ser conocido por nosotros es sólo accidental al ente, como en el sistema objetivo de la metafísica (por ejemplo, Aristóteles, los escolásticos, Spinoza)? ¿O no es el ente otra realidad que la presencia mental y subjetiva que adquiere en nuestra representación del mismo como en el sistema subjetivo (por ejemplo, Hume)? Es en este sentido que la "Revue de metaphysique et de la moral" (ver bibliografía) utiliza en su título el término metafísica. El subjetivismo no puede explicar la pasividad de nuestras representaciones mentales, que no sacamos de nosotros mismos, y que por tanto nos obligan a inferir la realidad de un no-ego.

C. Substancialismo y fenomenismo

¿Es toda la realidad un flujo de fenómenos (Heráclito, Berkeley, Hume, Taine), o aparece la manifestación sobre una base, o substancia, que se manifiesta a sí misma, y el fenómeno demanda un noúmeno (los escolásticos)? Sin una sustancia subyacente, que sólo conocemos por medio de este fenómeno, ciertas realidades, como caminar y hablar, no se pueden explicar, y hechos como la memoria se vuelven absurdos.

D. Mecanismo y dinamismo (puro y modificado)

Algunos consideran que los organismos naturales son agregaciones de partículas homogéneas de la materia (átomos) que reciben un movimiento que es extrínseco a ellos, de modo que estos organismos sólo se diferencian en el número y disposición de sus átomos (el atomismo, o mecanismo, de Demócrito, Descartes y Hobbes). Otros los reducen a fuerzas específicas, no extendidas, inmateriales, cuya extensión es sólo la manifestación superficial (Leibniz). Entre los dos está el dinamismo modificado (Aristóteles), que distingue en los cuerpos un principio específico immanente (forma) y un elemento indeterminado (materia) que es la fuente de la limitación y la extensión. Esta teoría explica los caracteres específicos de las entidades en cuestión, así como la realidad de su extensión en el espacio.

E. Materialismo, agnosticismo y espiritualismo

Que todo lo real es material, que todo lo que podría ser inmaterial sería irreal, tal es la doctrina cardinal del materialismo (los estoicos, Hobbes, De la Mettrie). El materialismo contemporáneo es menos franco: se inspira en una ideología positivista (véase la sección VI), y afirma que, si existe algo supra-material, es incognoscible (agnosticismo, a partir de *a* y *gnōsis*, conocimiento; Spencer, Huxley). El espiritualismo enseña que existen, o que son posibles, entes incorpóreos o inmateriales (Platón, Aristóteles, San Agustín, los escolásticos, Descartes, Leibniz). Algunos incluso han afirmado que sólo existen espíritus: Berkeley, Fichte y Hegel son espiritualistas exagerados. La verdad es que hay cuerpos y espíritus; entre los últimos estamos familiarizados (aunque mucho menos que con los cuerpos) con la naturaleza de nuestra alma, la cual es revelada por la naturaleza de nuestros actos inmateriales, y con la naturaleza de Dios, la inteligencia infinita, cuya existencia es demostrada por la misma existencia de las cosas finitas. Junto a estas soluciones relativas a los problemas de lo real, hay otro grupo de soluciones, no menos influyentes en la orientación de un sistema, y relativas a los problemas psíquicos o los del ego humano.

F. Sensualismo y racionalismo, o espiritualismo

Estos son los polos opuestos de la cuestión ideogenética, la cuestión del origen de nuestro conocimiento. Para el sensualismo la única fuente del conocimiento humano es la sensación: todo se reduce a sensaciones transformadas. Esta teoría, expuesta desde hacía mucho tiempo en la filosofía griega (estoicismo, epicureísmo) fue desarrollada al máximo por los sensualistas ingleses (Locke, Berkeley, Hume) y los asociacionistas (Brown, Hatley, Priestley); su forma moderna es el positivismo (John Stuart Mill, Huxley, Spencer, Comte, Taine, Littré, etc.) Si esta teoría fuese verdadera, seguiría que sólo podemos conocer lo que cae bajo nuestros sentidos, y por lo tanto no podemos pronunciarnos sobre la existencia o no existencia, la realidad o irrealidad, de lo super-sensible. El positivismo es más lógico que el materialismo. En el Nuevo Mundo, el término agnosticismo ha sido empleado afortunadamente para indicar esta

actitud de reserva hacia el super-sensible. El racionalismo (de *ratio*, razón), o espiritualismo, establece la existencia en nosotros de conceptos más altos que las sensaciones, es decir, de conceptos abstractos y generales (Platón, Aristóteles, San Agustín, los escolásticos, Descartes, Leibniz, Kant, Cousin, etc.). El espiritualismo ideológico ha ganado la adhesión de los más grandes pensadores de la humanidad. Sobre la espiritualidad, o inmaterialidad, de nuestras mayores operaciones mentales se basa la prueba de la espiritualidad del principio del que proceden y, por ende, de la inmortalidad del alma.

G. Escepticismo, dogmatismo y criticismo

Se han dado tantas respuestas a la pregunta de si el hombre puede alcanzar la verdad, y cuál es el fundamento de la certeza, que no vamos a tratar de enumerarlas todas. El escepticismo declara que la razón es incapaz de llegar a la verdad, y afirma que la certeza es un asunto puramente subjetivo (Sexto Empírico, Enesidemo). El dogmatismo afirma que el hombre puede alcanzar la verdad, y que, en medida a determinarse más adelante, nuestras cogniciones son ciertas. Para los tradicionalistas el motivo de la certeza es una revelación divina; para la Escuela Escocesa (Reid) es una inclinación de la naturaleza a afirmar los principios del sentido común; es una necesidad irracional, pero social, de admitir ciertos principios para el dogmatismo práctico (Balfour en su "Foundations of Belief" habla de "impulsos no racionales", mientras que Mallock sostiene que "se encuentra que la certeza es hija, no de la razón, sino de la costumbre" y Brunetière escribe sobre "la quiebra de la ciencia y la necesidad de la creencia"); es un sentimiento afectivo, una necesidad de querer que ciertas cosas puedan ser realidades (voluntarismo; dogmatismo moral de Kant), o el hecho de vivir ciertas verdades (pragmatismo contemporáneo y humanismo; William James, Schiller). Pero para otros--y esta es la teoría que aceptamos--el motivo de la certeza es la evidencia misma de la relación que aparece entre el predicado y el sujeto de una proposición, una evidencia que la mente percibe, pero que no crea (dogmatismo moderado). Por último, para el criticismo, que es la solución kantiana al problema del conocimiento, la mente crea la evidencia por medio de las funciones estructurales que posee cada intelecto humano (las categorías del entendimiento). De conformidad con estas funciones, conectamos las impresiones de los sentidos y construimos el mundo. El conocimiento, por lo tanto, sólo es válido para el mundo según representado a la mente. El criticismo de Kant termina en un idealismo excesivo, que es llamado también subjetivismo o fenomenalismo, y según el cual la mente saca todas sus representaciones fuera de sí misma, tanto las impresiones sensoriales y las categorías que las conectan: el mundo se convierte en un poema mental, el sujeto crea el objeto como representación (Fichte, Schelling, Hegel).

H. Nominalismo, realismo y conceptualismo

Nominalismo, realismo y conceptualismo son varias respuestas a la pregunta de la objetividad real de nuestras predicaciones, o de la relación de fidelidad existente entre nuestras representaciones generales y el mundo exterior (vea nominalismo, realismo, conceptualismo).

I. Determinismo e indeterminismo

Tiene todo fenómeno o hecho su causa adecuada en un fenómeno antecedente o hecho (determinismo cósmico)? Y, con respecto a los actos de la voluntad, ¿son igualmente determinados en todos sus elementos constitutivos (determinismo moral, estoicismo, Spinoza)? Si es así, entonces desaparece la libertad, y con ella la responsabilidad humana, mérito y demérito. O, por el contrario, ¿existe una categoría de voluntades que no son necesarias, y que dependen de la facultad discrecional de la voluntad de actuar o no actuar y en la actuación a seguir una dirección libremente elegida? ¿Existe la libertad? La mayoría de los espiritualistas de todas las escuelas han adoptado una filosofía libertaria, y afirman que solo la libertad da un sentido aceptable a la vida moral; por varios argumentos han confirmado el testimonio de la conciencia y los datos de común consentimiento. En la naturaleza física rigen la causa y el determinismo; en la vida moral rige la libertad. Otros, no muy numerosos, incluso han pretendido descubrir casos de indeterminismo en la naturaleza física (las llamadas teorías de contingencia, por ejemplo, Boutroux).

J. Utilitarismo y la moralidad de la obligación

¿Qué constituye el fundamento de la moralidad en nuestras acciones? Algunos dicen que es el placer o la utilidad, el placer personal o egoísta (egoísmo -- Hobbes, Bentham y "la aritmética del placer"); o de nuevo, en el placer y la utilidad de todos (altruismo -- John Stuart Mill). Otros afirman que la moralidad consiste en el cumplimiento del deber por amor al deber, la observancia de la ley porque es la ley, independientemente del beneficio personal (el formalismo de los estoicos y de Kant). Según otra doctrina, que en nuestra opinión es más correcta, la utilidad o ventaja personal no es incompatible con el deber, pero la fuente de la obligación de actuar es, en último análisis, como nos dicen las propias exigencias de nuestra naturaleza, la ordenanza de Dios (vea utilitarismo).

Métodos filosóficos

Método (griego, *meth odos*), un camino seguido para llegar a algún punto objetivo. Por método filosófico se entiende el camino que conduce a la filosofía, que, de nuevo, puede significar el proceso empleado en la construcción de una filosofía (método constructivo, método de la invención), o el camino de la enseñanza de la filosofía (método de enseñanza, método didáctico). Vamos a tratar aquí el primero de estos dos sentidos; el último será tratado en la sección XI. Tres métodos pueden ser y han sido aplicados a la construcción de la filosofía.

A. Método experimental (empírico o analítico)

El método empírico de todos los filósofos es observar, acumular y coordinar los hechos. Llevado a sus últimas consecuencias, el método empírico se niega a subir más allá de los hechos observados y observables hecho; se abstiene de investigar todo lo que es absoluto. Se encuentra entre los materialistas, antiguos y modernos, y es el más aplicado sin reservas en el positivismo contemporáneo. Comte opone el "modo de pensar positivo", basado únicamente en la observación, a los modos teológico y metafísico. Para Mill, Huxley, Bain, Spencer, no es una proposición filosófica sino que es producto, simple y llanamente, de la experiencia; lo que consideramos una idea general es un conjunto de sensaciones; un juicio es la unión de dos sensaciones; un silogismo, el paso de lo particular a lo particular (Mill, "A System of Logic, Rational and Inductive", ed. Lubbock, 1892; Bain, "Logic", Nueva York, 1874). Las proposiciones matemáticas, los axiomas fundamentales tales como $a = a$, el principio de contradicción, el principio de causalidad son solo "generalizaciones a partir de hechos de experiencia" (Mill, op. Cit., VII, # 5). Según este autor, lo que creemos que es superior a la experiencia en la enunciación de leyes científicas se deriva de nuestra incapacidad subjetiva de concebir su contradictoria; de acuerdo a Spencer, lo inconcebible de la negación es desarrollado

por la herencia. Aplicado en una forma exagerada y exclusiva, el método experimental mutila los hechos, ya que es incapaz de ascender a las causas y las leyes que rigen los hechos. Suprime el carácter de necesidad objetiva que es inherente a los juicios científicos, y los reduce a fórmulas colectivas de los hechos observados en el pasado. Se nos prohíbe hacer valer, por ejemplo, que los hombres que van a nacer después de nosotros estarán sujetos a la muerte, ya que toda certeza se basa en la experiencia, y que por mera observación no podemos llegar a la naturaleza inmutable de las cosas. El método empírico, dejado a sus propios recursos, comprueba el movimiento ascendente de la mente hacia las causas u objeto de los fenómenos a los que se enfrenta.

B. Método deductivo o sintético a priori

En el polo opuesto al anterior, el método deductivo parte de principios muy generales, de causas más altas, hasta descender (latín *deducere*, dirigir hacia abajo) a relaciones más y más complejas y a los hechos. El sueño del deducccionista es tomar como punto de partida una intuición del Absoluto, de la Suprema Realidad---para los teístas, Dios, para los monistas, el Ente Universal---y sacar de esta intuición el conocimiento sintético de todo lo que depende de ello en el universo, de conformidad con la escala metafísica de lo real.

Platón es el padre de la filosofía deductiva: él comienza por el mundo de las Ideas, y a partir de la Idea del Soberano Bien, él conocería la realidad del mundo de los sentidos sólo en las Ideas de las cuales es el reflejo. San Agustín, también, encuentra su satisfacción en el estudio del universo, y del menor de los entes que lo componen, sólo en una contemplación sintética de Dios, la causa ejemplar, creativa y final de todas las cosas. Así, también, en la Edad Media se le concedió gran importancia al método deductivo. "Propongo", escribe Boecio, "que la ciencia se construya por medio de conceptos y máximas, como se hace en matemáticas." San Anselmo de Canterbury extrae de la idea de Dios, no sólo la prueba de la existencia real de un ente infinito, sino también un grupo de teoremas sobre sus atributos y sus relaciones con el mundo.

Dos siglos antes de Anselmo, Escoto Eriúgena, el padre del anti escolasticismo, es el tipo más completo del deducccionista: su metafísica es una larga descripción de la odisea divina, inspirada por los neoplatónicos, la concepción monista del descenso del Uno en sus generaciones sucesivas. Y, en el mismo umbral del siglo XIII, Alain de l'Isle le habría aplicado a la filosofía una metodología matemática. En el siglo XIII, Raimundo Lulio creía que había encontrado el secreto de "el Gran Arte" (*ars magna*), una especie de silogismo-máquina, construida de tabulaciones generales de ideas, la combinación de lo que daría la solución a cualquier cosa. Descartes, Spinoza y Leibniz son deducccionistas: ellos podrían construir la filosofía a la manera de la geometría (*more geometrico*), enlazando los más especiales y complicados teoremas a algunos axiomas muy sencillos. La misma tendencia aparece entre los ontologistas y los panteístas post-kantianos en Alemania (Fichte, Schelling, Hegel), que basan su filosofía en la intuición del Ser Absoluto.

Los filósofos deductivos generalmente pretenden desdeñar las ciencias de observación. Su gran defecto es el comprometimiento del hecho, sometiéndolo a una explicación preconcebida o teoría asumida *a priori*, mientras que la observación del hecho debería preceder a la asignación de su causa o de su razón adecuada. Este defecto en el método deductivo aparece manifiestamente en una obra de juventud de Leibniz, "Specimen demonstrationum politicarum pro rege Polonorum eligendo", publicada anónimamente en 1669, donde demuestra por métodos geométricos (*more geometrico*), en sesenta proposiciones, que el Conde Palatino de Neuburg debía ser elegido para el trono de Polonia.

C. Método analítico-sintético

Esta combinación de análisis y síntesis, de observación y deducción, es el único método apropiado a la filosofía. De hecho, ya que se compromete a proporcionar una explicación general del orden universal (véase la sección I), la filosofía debe comenzar con efectos complejos, hechos conocidos por la observación, antes de tratar de incluirlos en una explicación general del universo. Esto se manifiesta en la psicología, donde se comienza con un examen cuidadoso de las actividades, en particular de los fenómenos de los sentidos, la inteligencia y el apetito; en cosmología, donde se observa una serie de cambios, superficiales y profundos, de los cuerpos; en la filosofía moral, que sale de la observación de los hechos morales; en la teodicea, donde interrogamos las creencias y sentimientos religiosos; incluso en la metafísica, el punto de partida de lo que es realmente el ente.

Pero una vez finalizados la observación y el análisis, comienza el trabajo de síntesis. Tenemos que pasar adelante a una psicología sintética que nos permita comprender el destino del principio vital del hombre; a una cosmología que explique la constitución de los cuerpos, sus cambios y la estabilidad de las leyes que los rigen; a una filosofía moral sintética que establezca el fin del hombre y el fundamento último del deber; a una teodicea y a una metafísica deductiva que examine los atributos de Dios y las concepciones fundamentales de todos los seres. En su conjunto y en cada una de sus divisiones, la filosofía aplica el método analítico-sintético. Su ideal sería dar una explicación del universo y del hombre por un conocimiento sintético de Dios, de quien depende toda realidad. Esta vista panorámica---la visión del águila de las cosas---ha seducido a todos los grandes genios. Santo Tomás se expresa admirablemente sobre este conocimiento sintético del universo y su causa primera.

El proceso analítico-sintético es el método, no sólo de la filosofía, sino de todas las ciencias, porque es la ley natural del pensamiento, cuya función correcta es el conocimiento unificado y ordenado. "Sapientis est ordinare." Aristóteles, Santo Tomás, Blas Pascal, Newton, Louis Pasteur, entendieron así el método de las ciencias. Hombres como Helmholtz y Wundt adoptaron puntos de vista sintéticos después de hacer el trabajo analítico. Incluso los positivistas son metafísicos, aunque ellos no lo saben o lo desean. ¿No llama Herbert Spencer sintética a su filosofía? ¿Y acaso no pasa, por razonamiento, más allá de ese dominio de lo "observable" dentro del que profesa a limitarse?

Las grandes corrientes de pensamiento históricas

Entre los muchos pueblos que han cubierto el mundo, la cultura filosófica aparece en dos grupos: el semita y el indo-europeo, a los que pueden añadirse los egipcios y los chinos. En el grupo semita (árabes, babilonios, asirios, arameos, caldeos) los árabes son los más importantes; sin embargo, su parte se hace insignificante cuando se compara con la vida intelectual de los indoeuropeos. Entre estos últimos, la vida filosófica aparece sucesivamente en varias divisiones étnicas, y la sucesión forma los grandes periodos en los que se divide la historia de la filosofía: en primer lugar, entre la gente de la India (desde el año 1500 a. C.), luego entre los griegos y los romanos (siglo VI a.C. al siglo VI de nuestra era); de nuevo, mucho más tarde, entre los pueblos de Europa Central y del Norte.

A. Filosofía india

La filosofía de la India se registra principalmente en los libros sagrados de los Vedas, ya que ha estado siempre estrechamente unida con la religión. Sus numerosas producciones poéticas y religiosas llevan dentro de sí una cronología que nos permite asignarla a tres períodos.

(1) El período de los himnos del Rig Veda (1500 – 1000 a.C.): Este es el monumento más antiguo de la civilización indo-germánica; en él se puede ver la aparición progresiva de la teoría fundamental de que existe un solo ser bajo mil formas en los múltiples fenómenos del universo (monismo).

(2) El período de los brahmanes (1000 – 500 a.C.): Esta es la época del brahmanismo. Permanece la teoría del Ser Único, pero poco a poco las concretas y antropomórficas ideas del Ser Único son sustituidas por la doctrina de que la base de todas las cosas es uno mismo (*âtman*). El [monismo] psicológico aparece en su totalidad en los upanishads: la identidad absoluta y adecuada del Ego---el cual es la base constitutiva de nuestra individualidad (*âtman*), y de todas las cosas, con Brahmán, el ser eterno, exaltado por encima del tiempo, espacio, número y cambio, el principio generador de todas las cosas, en la que todas las cosas son finalmente reabsorbidas---tal es el tema fundamental que se encuentra en los upanishads bajo mil variaciones de forma. Para llegar al *âtman* no debemos detenernos en la realidad empírica, que es múltiple y reconocible; debemos perforar esta cáscara, penetrar en la super esencia incognoscible e inefable, e identificamos con ella en una unidad inconsciente.

(3) El período post-védico o sánscrito (desde 500 a.C.): De los gérmenes de las teorías contenidas en los upanishads surgen una serie de sistemas, ortodoxos o heterodoxos. Vedanta es el más interesante de los sistemas ortodoxos. En él encontramos los principios de los upanishads desarrollados en una filosofía integral que comprende la metafísica, la cosmología, la psicología y la ética (la transmigración, metempsicosis). Entre los sistemas no en armonía con los dogmas védicos, el más famoso es el budismo, una especie de pesimismo que enseña la liberación del dolor en un estado de reposo inconsciente, o una extinción de la personalidad (*Nirvana*). El budismo se extendió en China, donde vive junto a las doctrinas de Lao Tsee y la de Confucio. Es evidente que incluso los sistemas que no están en armonía con los Vedas están impregnados de ideas religiosas.

B. Filosofía griega

Esta filosofía, que ocupó seis siglos antes y seis después de Cristo, se puede dividir en cuatro períodos, correspondientes a la sucesión de las principales líneas de investigación:

- (1) Desde Tales de Mileto a Sócrates (siglos VII - V a.C.---preocupados con la cosmología);
- (2) Sócrates, Platón y Aristóteles (siglos V - IV a.C.---psicología);
- (3) Desde la muerte de Aristóteles hasta el surgimiento del neoplatonismo (finales del siglo IV a.C. hasta el siglo III d.C.---filosofía moral);
- (4) Escuela neoplatónica (desde el siglo III d.C., o, incluidos los sistemas de los precursores del neoplatonismo, desde el siglo I d.C., hasta el fin de la filosofía griega en el siglo VII---misticismo).

(1) El período pre-socrático: Los filósofos presocráticos o bien buscan la base estable de las cosas---la cual es el agua, para Tales de Mileto; el aire, para Anaxímenes de Mileto; el aire dotado de inteligencia, para Diógenes de Apolonia; el número, para Pitágoras (siglo VI a.C.); los seres abstractos e inmutables, para los eleáticos---o estudian lo que cambia; mientras que Parménides y los eleáticos afirman que todo es, y nada cambia o llega a ser. Heráclito (alrededor de 535 - 475) afirma que todo llega a ser, y que nada es inmutable. Demócrito (siglo V) reduce todos los seres a grupos de átomos en movimiento, y este movimiento, según Anaxágoras, tiene como causa un ser inteligente.

(2) El período de apogeo: Sócrates, Platón, Aristóteles: Cuando los sofistas (Protágoras, Gorgias) habían demostrado la insuficiencia de estas cosmologías, Sócrates (470 – 399 a.C.) le aplicó la investigación filosófica al hombre mismo, y estudió al hombre principalmente desde el punto de vista moral. De la presencia en nosotros de ideas abstractas Platón (427-347) dedujo la existencia de un mundo de realidades o ideas suprasensibles, de las cuales el mundo visible no es más que un pálido reflejo. Estas ideas, a las que el alma contempló en una vida anterior, se perciben ahora vagamente debido a su unión con el cuerpo. Aristóteles (384 - 322), por el contrario, demuestra que lo real mora en los objetos de los sentidos. La teoría del acto y potencia, de forma y materia, es una nueva solución de las relaciones entre lo permanente y lo cambiante. Su psicología, fundada en el principio de la unidad del hombre y la unión substancial del alma y cuerpo, es una creación del genio. Y otro tanto puede decirse de su lógica.

(3) El Período Moral: Después de Aristóteles (finales del siglo IV a.C.) se dieron a conocer cuatro escuelas: estoicos, epicúreos, platónica y aristotélica. Los estoicos (Zenón de Citio, Cleantes, Crisipo), como los epicúreos, colocan la especulación subordinada a la búsqueda de la felicidad, y ambas escuelas, a pesar de sus divergencias, consideran que la felicidad es *ataraxsia* o ausencia de dolor y preocupación. Las enseñanzas de ambos sobre la naturaleza (monismo dinámico con los estoicos y mecanismo pluralista con los epicúreos) son sólo un prólogo a su filosofía moral. Después de la segunda mitad del siglo II a. C. en que percibimos infiltraciones recíprocas entre las diversas escuelas. Este resulta en el eclecticismo. Séneca (siglo I a. C.) y Cicerón (106 - 43 a.C.) se adhieren al eclecticismo con base estoica; dos grandes comentaristas de Aristóteles, Andrónico de Rodas (siglo I a. C.) y Alejandro de Afrodiasias (alrededor de 200) siguen un eclecticismo peripatético. Paralela al eclecticismo fluye una corriente de escepticismo (Enesidemo, finales del siglo I a.C., y Sexto Empírico, siglo II d.C.).

(4) El Período Místico: En el siglo I a.C. Alejandría se había convertido en la capital de la vida intelectual griega. Tendencias [[misticismo | místicas y teúrgicas, nacidas del anhelo por lo ideal y el más allá, comenzaron a aparecer en una corriente de la filosofía griega que se originó en una restauración del pitagorismo y su alianza con el platonismo (Plutarco de Chieronea, siglo I a. C.; Apuleyo de Madaura; Numenio, cerca de 160 y otros), y aún más en la filosofía greco-judaica de Filón el Judío (30 a.C. al 50 d.C.). Pero el predominio de estas tendencias es más aparente en el neoplatonismo. El pensador más brillante de la serie neoplatónica es Plotino (20 – 70 d.C.). En su "Enéadas" traza los caminos que conducen el alma al Uno, y establece, de conformidad con su misticismo, un sistema metafísico emanacionista. Porfirio de Tiro (232 - 304), discípulo de Plotino, populariza su enseñanza, hace hincapié en su relación religiosa, y coloca el "Organón" de Aristóteles como introducción a la filosofía neoplatónica. Más tarde, el neoplatonismo, haciendo hincapié en sus características religiosas, se colocó, con Jámblico, al servicio del panteón pagano que el creciente cristianismo estaba arruinando en todas partes, o también, como en Temistio en Constantinopla (siglo IV), Proclo y Simplicio en Atenas (siglo V), y Ammonio de Alejandría, tomó un giro enciclopédico. Con Amonio y Juan Filópono (siglo VI) de la escuela neoplatónica de Alejandría se desarrolló en dirección del cristianismo.

C. Filosofía patristica

En los últimos años del siglo II y, más aún, en el siglo III, se desarrolló la filosofía de los Padres de la Iglesia. Nació en una civilización dominada por las ideas griegas, principalmente el neoplatonismo, y de este lado su modo de pensar sigue siendo el antiguo. Sin embargo, si algunos, como San Agustín, le dan el mayor valor a las enseñanzas neoplatónicas, no hay que olvidar que las ideas monistas o panteístas y emanacionistas, que fueron acentuadas por los sucesores de Plotino, se sustituyen cuidadosamente por la teoría de la creación y la diferencia substancial de los seres; en este sentido, un nuevo espíritu anima la filosofía patristica. Fue desarrollada, también, como un auxiliar del sistema dogmático que los Padres iban a establecer. En el siglo III los grandes representantes de la escuela cristiana de Alejandría son Clemente de Alejandría y Orígenes. Después de ellos aparecen San Gregorio de Nisa, San Gregorio Nacienceno, San Ambrosio, y, sobre todo, San Agustín (354-430). San Agustín recoge los tesoros intelectuales del mundo antiguo, y es uno de los principales intermediarios para su transmisión al mundo moderno. En su forma definitiva el agustinismo es una fusión de intelectualismo y misticismo, con un estudio de Dios como el centro de interés. En el siglo V, pseudo-Dionisio perpetúa una doctrina neoplatónica adaptada al cristianismo, y sus escritos ejercen una poderosa influencia en la Edad Media.

D. Filosofía medieval:

La filosofía de la Edad Media se desarrolló simultáneamente en Occidente, en Bizancio y en diversos centros orientales; pero la filosofía occidental es la más importante. Se construyó con mucho esfuerzo sobre las ruinas de la barbarie: hasta el siglo XII, no se sabía nada de Aristóteles, excepto algunos tratados de lógica, o de Platón, excepto unos pocos diálogos. Surgieron problemas gradualmente y, el más importante, la cuestión de los universales en los siglos X, XI y XII (véase nominalismo, realismo, conceptualismo). San Anselmo (1033-1109) hizo un primer intento de sistematización de la filosofía escolástica, y desarrolló una teodicea. Pero tan temprano como en el siglo IX ya había surgido una filosofía anti escolástica con Eriúgena, quien revivió el monismo neoplatónico.

En el siglo XII el escolasticismo formuló nuevas doctrinas anti-realistas con Adelardo de Bath, Gauthier de Mortagne, y, sobre todo, Pedro Abelardo y Gilberto de la Porrée, mientras que el realismo extremo se formaba en las escuelas de Chartres. Juan de Salisbury y Alain de l'Isle], en el siglo XII, son las mentes coordinadoras que indican la madurez del pensamiento escolástico. De l'Isle libró una campaña contra el panteísmo de David de Dinant y el epicureísmo de los albigenses---las dos formas más importantes de filosofía anti escolástica.

En Bizancio, la filosofía griega se mantuvo firme durante toda la Edad Media, y se mantuvo apartada de la circulación de las ideas occidentales. Lo mismo puede decirse de los sirios y árabes. Pero al final del siglo XII, el movimiento árabe y bizantino entró en relación con el pensamiento occidental, y efectuó, para beneficio de este último, el brillante reavivamiento filosófico del siglo XIII. Esto se debió, en primer lugar, a la creación de la Universidad de París; luego, a la fundación de los órdenes de los dominicos y los franciscanos; por último, a la introducción de las traducciones latinas de Aristóteles y los autores antiguos. En el mismo período las obras de Avicena y Averroes llegaron a ser conocidas en París. Una pléyade de nombres brillantes llena el siglo XIII---Alejandro de Hales, San Buenaventura, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Godofredo de Fontaines, Enrique de Gante, Giles de Roma y Juan Duns Escoto---llevan la síntesis escolástica a la perfección. Todos ellos le hacen la guerra al averroísmo latino y al anti escolasticismo, defendido en las escuelas de París por Siger de Brabante. Roger Bacon, Raymond Lully y un grupo de neoplatónicos ocupan un lugar aparte en este siglo, que está completamente lleno de figuras notables.

En el siglo XIV la filosofía escolástica muestra los primeros síntomas de decadencia. En lugar de individualidades tenemos escuelas, siendo las principales la tomista, la escotista y la Escuela Terminista de Guillermo de Occam, que pronto atrajo numerosos partidarios. Con Juan de Jandun, el averroísmo perpetúa sus proposiciones más audaces; Eckhart y Nicolás de Cusa formulan filosofías que son sintomáticas de la inminente revolución. El Renacimiento fue un período turbulento para la filosofía. Los antiguos sistemas fueron revividos: la dialéctica de los filólogos humanistas (Lorenzo Valla, Vives), el platonismo, el aristotelismo, estoicismo. Telesio, Campanella y Giordano Bruno siguen una filosofía naturalista. La ley natural y social se renuevan con Santo Tomás Moro y Grocio. Todas estas filosofías se aliaron contra el escolasticismo, y muy a menudo contra el catolicismo. Por otro lado, los filósofos escolásticos se volvieron cada vez más débiles, y, excepto por el brillante escolasticismo español del siglo XVI (Domingo Báñez, Francisco Suárez, Gabriel Vázquez, etc), se puede decir que se generalizó la ignorancia de la doctrina fundamental. En el siglo XVII no hubo nadie que apoyara la escolástica: decayó, no por falta de ideas, sino por falta de defensores.

E. Filosofía moderna

Las filosofías del Renacimiento son en su mayor parte negativas: la filosofía moderna es, ante todo, constructiva. Esta última está liberada de todo dogma, y muchas de sus síntesis son poderosas; la formación definitiva de las distintas nacionalidades y la diversidad de lenguas favorecen la tendencia al individualismo.

Los dos grandes iniciadores de la filosofía moderna son René Descartes y Francis Bacon. El primero inaugura una filosofía espiritualista basada en los datos de la conciencia, y su influencia puede ser rastreada en Malebranche, Spinoza y Leibniz. Bacon encabeza una línea de empiristas que consideraban la sensación como la única fuente de conocimiento.

En los siglos XVII y XVIII, una filosofía sensualista creció en Inglaterra, basada en el empirismo de Bacon, y pronto se desarrolló en dirección del subjetivismo. Hobbes, Locke, Berkeley y David Hume marcan las etapas de esta evolución lógica. Al mismo tiempo apareció una psicología asociacionista también inspirada por el sensualismo, y, en poco tiempo, formó un campo de investigación especial. Brown, David Hartley y Priestley desarrollaron la teoría de asociación de ideas en varias direcciones. En principio, el sensualismo tropezó con una oposición vigorosa, incluso en Inglaterra, de parte de los místicos y los platónicos de la Escuela de Cambridge (Samuel Parker y, sobre todo, Ralph Cudworth). La reacción fue todavía más viva en la Escuela Escocesa, fundada y representada principalmente por Thomas Reid, a la que pertenecieron Adam Ferguson, Oswald y Dugald Stewart en los siglos XVII y XVIII, y que tuvo una gran influencia sobre el espiritualismo ecléctico, principalmente en América y Francia.

El sistema "egoísta" de Hobbes fue desarrollado en uno moral por Bentham, un partidario del utilitarismo egoísta, y por Adam Smith, un defensor del altruismo, pero provocó una reacción entre los defensores de la teoría del sentimiento moral (Shaftesbury, Hutcheson, Samuel Clarke). En Inglaterra,

también, se desarrolló principalmente el teísmo o deísmo, el cual instituyó una crítica de toda religión positiva, la que pretendía sustituir con una religión filosófica. El sensualismo inglés se propagó en Francia durante el siglo XVIII: su influencia puede rastrearse en la de Condillac, De la Mettrie, y los enciclopedistas; Voltaire lo popularizó en Francia y con Jean-Jacques Rousseau se abrió paso entre las masas, lo que socavó su cristianismo y preparó la Revolución de 1789. En Alemania, la filosofía del siglo XVIII está, directa o indirectamente, relacionada con Leibniz--la Escuela de Wolff, la Escuela Aestética (Baumgarten), la filosofía del sentimiento. Sin embargo, todos los filósofos alemanes del siglo XVIII fueron eclipsados por la gran figura de Kant.

Con Kant (1724-1804) la filosofía moderna entra en su segundo período y toma una orientación crítica. Kant basa su teoría del conocimiento, su sistema moral y estético, y sus juicios de finalidad en la estructura de la mente. En la primera mitad del siglo XVIII, la filosofía alemana está repleta de grandes nombres relacionados con el kantismo---después que éste pasó por una evolución monista, sin embargo---Fichte, Schelling y Hegel han sido llamados el triunvirato del panteísmo; luego de nuevo, Schopenhauer, mientras que Herbart regresó al individualismo. la filosofía francesa del siglo XIX en un principio estuvo dominada por un movimiento ecléctico espiritualista con el que se asocian los nombres de Maine de Biran y, especialmente, Víctor Cousin. Cousin tuvo discípulos en América (C. Henry), y en Francia ganó el favor de aquellos que estaban alarmados por los excesos de la Revolución. En la primera mitad del siglo XIX, los católicos de Francia aprobaron el tradicionalismo inaugurado por de Bonald y de Lamennais, mientras que otro grupo se refugió en el ontologismo. En el mismo período Augusto Comte fundó el positivismo, al que se adhirieron Littré y Taine, aunque alcanzó su mayor altura en los países angloparlantes. De hecho, puede decirse que Inglaterra ha sido la segunda patria del positivismo; John Stuart Mill, Huxley, Alexander Bain y Herbert Spencer ampliaron sus doctrinas, las combinaron con el asociacionismo e hicieron hincapié en su aspecto criteriológico, o intentaron (Spencer) construir una vasta síntesis de las ciencias humanas. La filosofía asociacionista en este momento se enfrentó con la filosofía escocesa que, en Hamilton, combinó las enseñanzas de Reid y de Kant, y encontró un campeón americano en Noé Porter. Mansel difundió las doctrinas de Hamilton. El asociacionismo recuperó el favor con Thomas Brown y James Mill, pero pronto fue envuelto en la concepción más amplia del positivismo, la filosofía dominante en Inglaterra. Por último, en Italia, fue Hegel durante mucho tiempo el líder del pensamiento filosófico del siglo XIX (Vera y D'Ercole), mientras que Gioberti, el ontólogo; y Rosmini ocupan una posición distinta. Más recientemente, el positivismo ha ganado numerosos adeptos en Italia. A mediados del siglo XIX, una gran escuela krausista existía en España, representado principalmente por Sanz del Río (m. 1869) y N. Salmerón. Balmes (1810-1848), autor de "Filosofía Fundamental", fue un pensador original cuyas doctrinas tienen muchos puntos de contacto con el escolasticismo.

Orientaciones contemporáneas

A. Problemas favoritos

Dejando de lado las cuestiones sociales, cuyo estudio pertenece a la filosofía sólo en algunos de sus aspectos, se puede decir que en el interés filosófico de nuestros días las cuestiones psicológicas ocupan el primer lugar, y que el principal de ellos es el problema de la certeza. Kant, en efecto, es un factor tan importante en los destinos de la filosofía contemporánea, no sólo porque él es el iniciador del formalismo crítico, sino más aún porque obliga a sus sucesores a hacer frente a la cuestión previa y fundamental de los límites del conocimiento. Por otra parte, la investigación experimental de los procesos mentales se ha convertido en el objeto de un nuevo estudio, la psicofisiología, en la cual los hombres de ciencia cooperan con los filósofos, y la cual tiene un éxito creciente.

Este estudio figura en el programa de las universidades más modernas. Se originó en Leipzig (la Escuela de Wundt) y Würzburg, rápidamente se ha naturalizado en Europa y América. En Estados Unidos, "The Psychological Review" ha dedicado numerosos artículos a esta rama de la filosofía. Los estudios psicológicos son el campo elegido de los americanos (Ladd, William James, Hall).

El gran éxito de la psicología ha hecho hincapié en el carácter subjetivo de la estética, en la que casi nadie reconoce ahora el elemento objetivo y metafísico. Las soluciones en boga son las de Kant, las que representan el juicio estético según formado de conformidad con las funciones estructurales y subjetivas de la mente, u otras soluciones psicológicas que reduzcan lo hermoso a una impresión psíquica (la "simpatía", o *Einführung*, de Lipps; la "intuición concreta" de Benedetto Croce). Estas explicaciones son insuficientes, ya que descuidan el aspecto objetivo de lo bello---aquellos elementos que, por parte del objeto, son la causa de la impresión y el disfrute estético. Se puede decir que la filosofía neoescolástica solo tiene en cuenta el factor estético objetivo.

La influencia absorbente de la psicología también se manifiesta en detrimento de otras ramas de la filosofía. En primer lugar, en detrimento de la metafísica, que nuestros contemporáneos han condenado al ostracismo injustamente ---injustamente, ya que, si la existencia o posibilidad de una cosa en sí misma se considera de importancia, nos toca averiguar en qué aspectos de la realidad se revela. Este ostracismo de la metafísica, por otra parte, se debió en gran parte a la mala interpretación y a un entendimiento erróneo de las teorías de la substancia, de las facultades, de las causas, etc., que pertenecen a la metafísica tradicional. Por otra parte, la invasión de la psicología se manifiesta en la lógica: lado a lado con la lógica o dialéctica antigua, se ha desarrollado una lógica matemática o simbólica (Peano, Russell, Peirce, Mitchell, y otros) y, más recientemente, una lógica genética que estudiaría, no las leyes fijas de pensamiento, sino el proceso de cambio de la vida mental y su génesis (Baldwin).

Hemos visto más arriba (sección II, D) cómo el creciente cultivo de la psicología ha producido otras ramificaciones científicas que encuentran el favor del mundo instruido.

La filosofía moral, descuidada durante mucho tiempo, disfruta de un auge renovado en particular en América, donde la etnografía se dedica a su servicio (véase, por ejemplo, las publicaciones de la Institución Smithsonian). "El Diario Internacional de Ética" es una revista dedicada especialmente a esta línea de trabajo. En algunos sectores, donde la atmósfera es positivista, hay un deseo de deshacerse de la vieja moral, con sus nociones de valor y del deber, y sustituirla por un conjunto de reglas empíricas sujetas a la evolución (Sidgwick, Huxley, Leslie Stephen, Durkheim, Lévy-Bruhl).

En cuanto a la historia de la filosofía, no sólo se le han dedicado estudios especiales muy extensos, sino que se le ha dado cada vez más espacio al estudio de cada cuestión filosófica. Entre las causas de esta boga exagerada están el impulso dado por las escuelas de Cousin y de Hegel, el progreso de los estudios históricos en general, la confusión originada por el choque de doctrinas rivales y la desconfianza generada por esa confusión. Deussen ha producido obras notables sobre filosofía india y oriental; Zeller, sobre la antigüedad griega; Denifle, Hauréau, Baumker y Mandonnet, sobre la Edad Media; Windelband, Kuno Fischer, Boutroux y Hoffding, sobre la época moderna, y la lista fácilmente podría ser considerablemente prolongada.

B. Los sistemas opuestos

Los sistemas rivales de la filosofía de la segunda mitad del siglo XIX se pueden reducir a varios grupos: el positivismo, el neokantismo, el monismo, el neoescolasticismo. La filosofía contemporánea vive en un ambiente de fenomenalismo, ya que el positivismo y el neokantismo concuerdan en esta importante doctrina: que la ciencia y la certeza sólo son posibles dentro de los límites del mundo de los fenómenos, el cual es el objeto inmediato de la experiencia. El positivismo, insistiendo en los derechos exclusivos de la experiencia sensorial, y el criticismo kantiano, razonando desde la estructura de nuestras facultades cognitivas, sostienen que el conocimiento se extiende sólo hasta las apariencias, que más allá de esto está lo absoluto, el fondo oscuro, para cuya negación hay cada vez menos y menos disposición, pero que ninguna mente humana puede comprender. Por el contrario, este elemento de lo absoluto forma un componente integral en el neoescolasticismo, que ha revivido, con sobriedad y moderación, las nociones fundamentales de la metafísica aristotélica y medieval, y ha logrado reivindicarlas contra el ataque y las objeciones.

(1) Positivism: El positivismo, bajo diversas formas, es defendido en Inglaterra por los seguidores de Spencer, por Huxley, Lewes, Tyndall, F. Harrison, Congreve, Beesby, J. Puentes, Grant Allen (James Martineau es un reaccionario contra el positivismo); por Balfour, quien al mismo tiempo propone una teoría característica de la creencia, y vuelve al fideísmo. De Inglaterra, el positivismo pasó a América, donde muy pronto destruyó las doctrinas escocesas (Carus). De Roberty, en Rusia, y Ribot, en Francia, son algunos de sus discípulos más distinguidos. En Italia se encuentra en los escritos de Ferrari, Ardigo y Morselli; en Alemania, en las de Lass, Riehl, Guyau y Durkheim. Menos brutal que el materialismo, el vicio radical del positivismo es su identificación de lo cognoscible con lo sensible. Busca en vano reducir las ideas generales a imágenes colectivas, y negar el carácter abstracto y universal de los conceptos de la mente. Niega inútilmente el valor super-experiencial de los primeros principios lógicos en los que está arraigada la vida científica de la mente; ni nunca logrará mostrar que la certeza de un juicio tal como $2 + 2 = 4$ aumenta con nuestras adiciones repetidas de número de bueyes o de monedas. En la moral, donde reduciría los preceptos y juicios a los datos sociológicos formados en la conciencia colectiva y que varían con la época y el medio ambiente, el positivismo tropieza con los juicios de valor, y las ideas suprasensibles de obligación, el bien moral, y la ley, grabada en toda conciencia humana e invariable en sus datos esenciales.

(2) Kantismo: El kantismo había sido olvidado en Alemania durante unos treinta años (1830-1860); Vogt, Büchner y Moleschott habían ganado para el materialismo una boga efímera, pero el materialismo fue arrastrado por una fuerte reacción kantiana. Esta reversión hacia Kant (*Rückkehr zu Kant*) empieza a ser detectable en 1860 (en particular, como resultado de la "Historia del Materialismo" de Lange), y se puede decir que la influencia de las doctrinas kantianas impregnan toda la filosofía alemana contemporánea (Otto Liebmann, von Hartmann, Paulsen, Rehmke, Dilthey, Natorp, Eucken, los immanentistas y los empírico-críticos). El neocriticismo francés, representado por Renouvier, estaba relacionado principalmente con la segunda "Crítique" de Kant e introduce un voluntarismo específico. Vacherot, Secretan, Lachelier, Boutroux, Fouillée y Bergson están todos más o menos bajo tributo al kantismo. Ravaisson se proclama seguidor de Maine de Biran. El kantismo ha tomado su lugar en el programa estatal de educación y Paul Janet, quien, con F. Bouillier y Caro, fue uno de los últimos legatarios del espiritualismo de Cousin, aparece, en su "Testamento filosófico", afectando un monismo con una inspiración kantiana. Todos aquellos que, con Kant y los positivistas, proclaman la "quiebra de la ciencia" buscan la base de nuestra certeza en una demanda imperiosa de la voluntad. Este voluntarismo, también llamado pragmatismo (William James), y, muy recientemente, humanismo (Schiller en Oxford), es inadecuado para el establecimiento de las ciencias morales y sociales teóricas sobre una base inmovible; tarde o temprano, la reflexión se preguntará qué vale esta necesidad de vida y de la voluntad, y entonces la inteligencia volverá a su posición como el árbitro supremo de la certeza.

Desde Alemania y Francia kantismo se ha extendido por todas partes. En Inglaterra ha puesto en actividad el idealismo crítico asociado con T.H. Green y Bradley. Hodgson, por el contrario, vuelve al realismo. S. Laurie se puede colocar entre Green y Martineau. Emerson, Harris, Everett y Royce propagaron el criticismo idealista crítica en América; Shadworth Hodgson, por otra parte, y Adamson tienden a volver al realismo, mientras que James Ward enfatiza la función de la voluntad.

(3) Monismo: Con un gran número de kantianos, un estrato de ideas monistas se sobrepone sobre al criticismo, la cosa en sí se considera una numéricamente. Las mismas tendencias se observan entre los evolucionistas positivistas como Clifford y Romanes, o G.T. Ladd.

(4) Neoescolasticismo: El neoescolasticismo, cuyo reavivamiento data del último tercio del siglo XIX (Liberatore, Taparelli, Cornoldi y otros), y que recibió un fuerte impulso bajo el Papa León XIII, tiende cada vez más a convertirse en la filosofía de los católicos. Sustituye al ontologismo, al tradicionalismo, el dualismo de Gunther, el espiritualismo cartesiano, que se había vuelto manifestamente insuficiente. Su síntesis, renovada y completada, se puede configurar en oposición al positivismo y el kantismo, e incluso sus adversarios ya no sueñan con negar el valor de sus doctrinas. Los resultados del neoescolasticismo se han tratado en otro lugar (vea neoescolasticismo).

¿Es indefinido el progreso en la filosofía, o hay una *Philosophia Perennis*?

Teniendo en cuenta la sucesión histórica de los sistemas y la evolución de las doctrinas desde las más remotas épocas de la India hasta nuestros días, y frente a frente con los avances logrados por la filosofía científica contemporánea, ¿no debemos inferir el progreso indefinido del pensamiento filosófico? Muchos se han dejado llevar por este sueño ideal. El idealismo histórico (Karl Marx) considera la filosofía como un producto engendrado fatalmente por causas preexistentes en nuestro entorno físico y social. La "ley de los tres estados" de Auguste Comte, el evolucionismo de Herbert Spencer, el "devenir indefinido del alma" de Hegel, arrastran la filosofía a lo largo de una corriente ascendente hacia una perfección ideal, cuya realización nadie puede prever. Para todos estos pensadores, la filosofía es variable y relativa: ahí está su error grave. El progreso indefinido, condenado por la historia en muchos campos, es insostenible en la historia de la filosofía. Tal noción es evidentemente refutada por la aparición de pensadores como Aristóteles y Platón tres siglos antes de Cristo, pues estos hombres, que durante siglos han dominado y siguen dominando, el pensamiento humano, serían anacronismos, ya que serían inferiores a los pensadores de nuestro propio tiempo. Y nadie se atrevería a afirmar esto. La historia demuestra, en efecto, que hay adaptaciones de una síntesis a su entorno, y que cada época tiene sus propias aspiraciones y su forma especial de ver los problemas y sus soluciones, pero también presenta evidencia inconfundible de incesantes y nuevos comienzos, de oscilaciones rítmicas de un polo de pensamiento al otro. Si Kant encontró una fórmula original de subjetivismo y el *reine Innerlichkeit*, sería un error pensar que Kant no tenía antepasados intelectuales: los tuvo en las primeras edades históricas de la filosofía: M. Deussen ha encontrado en el himno védico de los upanishads la distinción entre noúmeno y fenómeno, y escribe, sobre la teoría de Mâyâ, "Kants Grunddogma, so alt wie die Philosophie" ("Die Philos." des Upanishad, Leipzig, 1899, p. 204).

Es falso afirmar que toda verdad es relativa a una época y latitud dadas, y que la filosofía es el producto de las condiciones económicas en un curso de

evolución incesante, como sostiene el materialismo histórico. Lado a lado con estas cosas, que están sujetas a cambios y pertenecen a una condición particular de la vida de la humanidad, hay un alma de verdad que circula en cada sistema, un mero fragmento de esa verdad completa e inmutable que acecha a la mente humana en sus investigaciones más desinteresadas. En medio de las oscilaciones de los sistemas históricos hay espacio para una *philosophia perennis* ---como si fuera una purísima atmósfera de verdad, que envuelve las edades, y su claridad se siente de cierta forma, a pesar de las nubes y la niebla.

"La verdad que se busca después de Pitágoras, de Platón y Aristóteles, es la misma que perseguían Agustín y Tomás de Aquino. En la medida en que se desarrolla en la historia, la verdad es hija del tiempo; en la medida en que lleva en sí misma un contenido independiente del tiempo, y por tanto de la historia, es la hija de la eternidad" [Willmann, "Gesch. d. Idealismus", II (Brunswick, 1896), 550, cf. Commer "Die immerwährende Philosophie" (Viena, 1899)].

Esto no quiere decir que las verdades esenciales y permanentes no se adaptan a la vida intelectual de cada época. La inmovilidad absoluta en la filosofía, no menos que la relatividad absoluta, es contraria a la naturaleza y a la historia; lleva a la decadencia y a la muerte. Es en este sentido que debemos interpretar el adagio: *Vita in motu*.

La filosofía y las ciencias

Desde hace mucho tiempo Aristóteles sentó las bases de una filosofía apoyada por la observación y la experiencia. Basta echar un vistazo a la lista de sus obras para ver que la astronomía, la mineralogía, la física y la química, la biología, la zoología, le proporcionaron ejemplos y bases para sus teorías sobre la constitución de los cuerpos celestes y terrestres, la naturaleza del principio vital, etc. Además, toda la clasificación aristotélica de las ramas de la filosofía (vea la sección II) se inspira en la idea misma de hacer que la filosofía --- ciencia en general---descanse sobre las ciencias particulares. La alta Edad Media, con una cultura científica rudimentaria, consideraba que todos sus aprendizajes estaban contruidos sobre el trivio (gramática, retórica y dialéctica) y el cuadrivio (aritmética, geometría, astronomía, música), como preparación para la filosofía.

En el siglo XIII, cuando llegó el escolasticismo bajo la influencia aristotélica, incorporó las ciencias en el programa de la filosofía misma. Esto puede ser visto en un reglamento expedido por la Facultad de Artes de París, 19 de marzo de 1255, "De libris qui legendi essent". Esta orden establece el estudio de varios tratados científicos de Aristóteles, en particular aquellos sobre el primer libro de la "Meteorologica", sobre los tratados sobre el cielo y la tierra, la generación, los sentidos y sensaciones, el sueño y la vigilia, la memoria, las plantas y los animales. Éstos son medios ampliamente suficientes para que el *magistri* familiarice a los "artistas" con la astronomía, la botánica, la fisiología y la zoología, por no hablar de la "física" de "Aristóteles, que fue establecida también como un texto clásico, y que ofreció oportunidades para numerosas observaciones en química y física según se entendían entonces. La gramática y la retórica servían como estudios preliminares a la lógica; la historia de la Biblia, la ciencia social y la política eran introductorias a la filosofía moral. Hombres como San Alberto Magno y Roger Bacon expresaron sus opiniones sobre la necesidad de vincular las ciencias con la filosofía, y predicaron con el ejemplo. Así que tanto la antigüedad como la Edad Media conocían y apreciaban la filosofía científica.

En el siglo XVII, la cuestión de la relación entre las dos entra en una nueva fase: a partir de este período la ciencia moderna va tomando forma y comienza esa marcha triunfal que está destinada a continuar durante todo el siglo XX, y de la cual la mente humana está justamente orgullosa. El conocimiento científico moderno difiere del de la antigüedad y del de la Edad Media en tres aspectos importantes: la multiplicación de las ciencias, su valor independiente, la divergencia entre el conocimiento común y el conocimiento científico. En la Edad Media la astronomía estaba estrechamente emparentada con la astrología, la química con la alquimia, la física con la adivinación; la ciencia moderna ha excluido seriamente todas estas conexiones fantásticas. Considerado ahora de un lado y otra vez de otro, el mundo físico ha puesto de manifiesto continuamente nuevos aspectos, y cada punto de vista específico se ha convertido en el foco de un nuevo estudio. Por otra parte, mediante la definición de sus límites respectivos, las ciencias han adquirido autonomía; en la Edad Media sólo eran útiles como una preparación para la física racional y la metafísica; hoy día son de valor por sí mismas, y ya no desempeñan el papel de damas de la filosofía. De hecho, los avances logrados dentro de sí misma por cada ciencia en particular trae una revolución más en el conocimiento. En tanto que los instrumentos de observación fueron imperfectos, y los métodos inductivos restringidos, era prácticamente imposible superar un conocimiento elemental. En la Edad Media la gente sabía que cuando el vino se deja expuesto al aire se convierte en vinagre, pero ¿qué importan hechos como éste en comparación con las fórmulas complejas de la química moderna? Por ello fue que en esos días un Alberto Magno o un Roger Bacon podían vanagloriarse de haber adquirido toda la ciencia de su tiempo, una pretensión que ahora sólo provocaría una sonrisa. En cada departamento el progreso ha dibujado una línea clara entre el conocimiento popular y el científico; el primero es normalmente el punto de partida del último, pero las conclusiones y las enseñanzas en ciencias son ininteligibles para aquellos que carecen de la preparación necesaria.

¿Acaso estas modificaciones profundas en la condición de las ciencias no implican modificaciones en las relaciones que, hasta el siglo XVII, habían sido aceptadas como existentes entre las ciencias y la filosofía? ¿No debe la separación de la filosofía y la ciencia ampliarse hasta una completa separación? Tanto los científicos como los filósofos lo han creído así, y fue por esto que en los siglos XVIII y XIX muchos sabios y filósofos se dieron la espalda entre sí. Para los primeros, la filosofía se ha vuelto inútil; las ciencias particulares, dicen, multiplicando y volviéndose perfectas, deben agotar todo el campo de lo cognoscible, y llegará un momento en que la filosofía ya no será más. Para los filósofos, la filosofía no tiene necesidad de la masa inconmensurable de nociones científicas que han sido adquiridas, muchas de las cuales sólo poseen un valor precario y provisional. Wolff, quien pronunció el divorcio de la ciencia de la filosofía, hizo mucho para acreditar este punto de vista, y ha sido seguido por algunos filósofos católicos que sostenían que el estudio científico debía ser excluido de la cultura filosófica.

¿Qué vamos a decir sobre esta cuestión? Que las razones que existían antes para mantener contacto con la ciencia son mil veces más imperativas en nuestros días. Si la profunda visión sintética de las cosas que justifica la existencia de la filosofía presupone investigaciones analíticas, la multiplicación y la perfección de esas investigaciones es ciertamente razón para descuidarlas. El horizonte de conocimientos detallados se ensancha sin cesar; la investigación de todo tipo está ocupada explorando los departamentos del universo que se ha trazado. Y la filosofía, cuya misión es explicar el orden del universo por razones esenciales aplicables, no sólo para un grupo de hechos, sino para el conjunto de fenómenos conocidos, no puede ser indiferente a la materia que tiene que explicar. La filosofía es como una torre desde donde se obtiene el panorama de una gran ciudad---sus monumentos, sus grandes arterias, con la forma y la ubicación de cada uno---las cosas que un visitante no puede discernir mientras va por las calles y callejuelas, o visita bibliotecas, iglesias, palacios y museos,

uno tras otro. Si la ciudad crece y se desarrolla, hay mucha más razón, si la conocemos como un todo, por qué hemos de dudar en subir a la torre y el estudiar desde esa altura el plan sobre el que los barrios nuevos se han dispuesto.

Afortunadamente, es evidente que la filosofía contemporánea tiende a ser, ante todo, una filosofía científica; ha encontrado su camino de regreso de sus andanzas de antaño. Esto se nota en los filósofos de las tendencias más opuestas. No habrá fin a la lista si tuviéramos que enumerar todos los casos en que se ha adoptado esta orientación de las ideas. "Esta" unión", dice Boutroux, hablando de las ciencias y la filosofía, "es en verdad la tradición clásica de la filosofía. Pero se habían establecido una psicología y una metafísica que aspiran a erigirse más allá de las ciencias, por mero reflejo de la mente sobre sí misma. Hoy día todos los filósofos están de acuerdo en tomar los datos científicos como su punto de partida" (Discurso en el Congreso Internacional de Filosofía en 1900; *Revue de Métaph. et de Morale*, 1900, p. 697). Boutroux y muchos otros hablaron de manera similar en el Congreso Internacional de Bolonia (abril de 1911). Wundt presenta esta unión en la definición misma de la filosofía, que, dice, es "la ciencia general cuya función es unir en un sistema libre de todas las contradicciones el conocimiento adquirido a través de las ciencias particulares, y reducir a sus principios generales los métodos de la ciencia y las condiciones del conocimiento supuestas por ellos" ("Einleitung in die Philosophie", Leipzig, 1901, p. 19). Y R. Eucken dice: "Cuanto más atrás retroceden los límites del mundo observable, más conscientes somos de la falta de una explicación integral adecuada" ["Gesammelte Aufsätze zur Philos. U. Lebensanschauung" (Leipzig, 1903), p. 1571. Este mismo pensamiento inspiró al Papa León XIII cuando colocó la enseñanza paralela y armoniosa de la filosofía y de las ciencias en el programa del Instituto de Filosofía creado por él en la Universidad de Lovaina (vea neoescolasticismo).

Por su parte, los científicos han estado llegando a las mismas conclusiones desde que ascendieron a una visión sintética de ese asunto que es objeto de su estudio. Así fue con Pasteur, así fue con Newton. Ostwald, profesor de química en Leipzig, ha emprendido la publicación del "Annalen der Naturphilosophie", una revista dedicada al cultivo del territorio que es común a la filosofía y a las ciencias". Muchos hombres de ciencia también se dedican a la filosofía sin saberlo: en sus constantes discusiones de "mecanismo", "evolucionismo", "transformismo", están utilizando términos que implican una teoría filosófica de la materia.

Si la filosofía es la explicación en su conjunto de ese mundo que las ciencias particulares investigan en detalle, se deduce que estas últimas encuentran su culminación en la primera, y que según son las ciencias, así lo será también la filosofía. Es cierto que se presentan objeciones contra esta forma de unir la filosofía y las ciencias. Se dice que la observación común es el apoyo suficiente para la filosofía. Esto es un error: la filosofía no puede ignorar ramas enteras de conocimiento que son inaccesibles a la experiencia ordinaria; la biología, por ejemplo, ha arrojado una nueva luz sobre el estudio filosófico del hombre.

Otros aducen la extensión y el crecimiento de las ciencias para demostrar que la filosofía científica siempre debe seguir siendo un ideal inalcanzable; la solución práctica de esta dificultad le atañe a la enseñanza de la filosofía (véase la sección XI).

La filosofía y la religión

La religión le presenta autoritativamente al hombre la solución de los problemas humanos que también le conciernen a la filosofía. Tales son las cuestiones de la naturaleza y atributos de Dios, de sus relaciones con el mundo visible, del origen y destino del hombre. Ahora la religión, que precede a la filosofía en la vida social, naturalmente obliga a tomar en consideración los puntos de la doctrina religiosa. De ahí la estrecha relación de la filosofía con la religión en las primeras etapas de la civilización, un hecho sorprendentemente evidente en la filosofía india, que, no sólo en sus comienzos, sino en todo su desarrollo, estaba íntimamente ligada a la doctrina de los libros sagrados (vea arriba). Los griegos, al menos durante los períodos más importantes de su historia, estaban mucho menos sujetos a las influencias de las religiones paganas; de hecho, combinaban con escrupulosidad extrema en lo que concernía al uso ceremonial una amplia libertad respecto al dogma. El pensamiento griego pronto tomó su vuelo independiente; Sócrates se burlaba de los dioses en los que creía la gente común; Platón no destierra las ideas religiosas de su filosofía, pero Aristóteles las mantiene totalmente aparte, su Dios es el *Actus purus*, con un significado exclusivamente filosófico, el principal motor del mecanismo universal.

Los estoicos señalan que todas las cosas obedecen a una fatalidad irresistible y que el hombre sabio no teme a los dioses. Y si Epicuro enseña el determinismo cósmico y niega toda finalidad, es sólo para concluir que el hombre puede dejar de lado todo miedo a la intervención divina en los asuntos mundanos. La cuestión toma un nuevo aspecto cuando las influencias de las religiones orientales y judías comienzan a incidir sobre la filosofía griega mediante el neopitagorismo, la teología judía (finales del siglo I), y, sobre todo, el neoplatonismo (siglo III a.C.). Un anhelo por la religión se movía en el mundo, y la filosofía se enamoró de toda doctrina religiosa. Plotino (siglo III d.C.), que seguirá siendo siempre el tipo más perfecto de la mentalidad neoplatónica, dice que la filosofía es idéntica a la religión, y le asigna como su mayor objetivo la unión del alma con Dios por medios místicos. Esta necesidad mística de los temas sobrenaturales resultó en las más extravagantes elucubraciones de los sucesores de Plotino, por ejemplo, Jámblico (m. hacia el año 330), que, basándose en el neoplatonismo, erigió un panteón internacional para todas las divinidades cuyos nombres se conocían.

Se ha señalado a menudo que el cristianismo, con sus dogmas monoteístas y su serena y purificadora moral, llegó en la plenitud de los tiempos y apaciguó la inquietud interior que afligía a las almas al final del mundo romano. Aunque Cristo no se hizo el jefe de una escuela filosófica, la religión que fundó provee soluciones para un grupo de problemas que la filosofía resuelve por otros medios (por ejemplo, la inmortalidad del alma). Los primeros filósofos cristianos, los Padres de la Iglesia, estaban imbuidos de las ideas griegas y tomaron del neoplatonismo circundante la mezcla de la filosofía y la religión. Para ellos la filosofía es incidental y secundaria, usada sólo para satisfacer las necesidades de polémica y para apoyar el dogma; su filosofía es religiosa. En esto Clemente de Alejandría y Orígenes concurren con San Agustín y con Dionisio el Pseudo-Areopagita.

La alta Edad Media continuó las mismas tradiciones, y se puede decir que los primeros filósofos recibieron las influencias neoplatónicas a través del canal de los Padres. Juan Escoto Eriúgena (siglo IX), la mente más notable de este primer período, escribe que "la verdadera religión es verdadera filosofía y, a la inversa, la verdadera filosofía es verdadera religión" (De div. Praed., I, D). Pero a medida que avanza la era surge un proceso de disociación, el cual termina en la separación total entre las dos ciencias de la teología escolástica o el estudio del dogma, basado fundamentalmente en la Sagrada Escritura y la filosofía escolástica, basada en la investigación puramente racional. Para entender las etapas sucesivas de esta diferenciación, que no se completó hasta mediados del siglo XIII, debemos llamar la atención sobre ciertos hechos históricos de importancia capital.

(1) El origen de varios problemas filosóficos, en la alta Edad Media, debe ser buscado dentro del dominio de la teología dogmática, en el sentido que las discusiones filosóficas surgieron en referencia a las cuestiones teológicas. La discusión, por ejemplo, de la transubstanciación (Berengario de Tours), hizo

surgir el problema de la substancia y del cambio, o devenir.

(2) Al considerarse la teología como una ciencia superior y sagrada, toda la organización pedagógica y didáctica de la época llevó a la confirmación de dicha superioridad (vea la sección XI).

(3) El entusiasmo por la dialéctica, que alcanzó su máximo en el siglo XI, puso de moda ciertos métodos de razonamiento puramente verbales limítrofes de la sofística. Anselmo de Besata (Anselmo Peripatético) es el tipo de esta clase de razonador. Ahora los dialécticos, en la discusión de temas teológicos, reclamaban validez absoluta para sus métodos, y terminaron en herejías tales como la predestinación de Gottschalk, la transubstanciación de Berengario y el triteísmo de Roscelin. El lema de Berengario fue: *Per omnia ad dialecticam confugere*. Siguió una reacción excesiva por parte de los teólogos timoratos, hombres prácticos antes que todo, que acusaron a la dialéctica por los pecados de los dialécticos. Este movimiento antagónico coincidió con un intento de reformar la vida religiosa. A la cabeza del grupo estaba San Pedro Damián (1007-1072), el adversario de las artes liberales; fue el autor de la frase de que la filosofía es sierva de la teología. De este dicho se ha concluido que la Edad Media en general puso a la filosofía bajo tutela, mientras que la máxima estaba en boga sólo entre un reducido círculo de teólogos reaccionarios. Lado a lado con Pedro Damián en Italia estaban Manegold de Lautenbach y Othloh de San Emeram, en Alemania.

(4) Al mismo tiempo se comenzó a discernir una nueva tendencia en el siglo XI, en Lanfranco, William de Hirschau, Rodulfo Arden y en particular San Anselmo de Canterbury; el teólogo pide la ayuda de la filosofía para demostrar ciertos dogmas o para demostrar su parte racional. San Anselmo, en un espíritu agustiniano, intentó esta justificación del dogma, aunque quizá aplicando invariablemente al valor demostrativo de sus argumentos las limitaciones necesarias. En el siglo XIII estos esfuerzos resultaron en un nuevo método teológico, la dialéctica.

(5) Mientras continuaron estas controversias en cuanto a las relaciones de la filosofía y la teología, muchas cuestiones filosóficas, sin embargo, fueron tratadas por su propia cuenta, como hemos visto anteriormente (universales, la teodicea de San Anselmo, la filosofía de Pedro Abelardo, etc.)

(6) El método dialéctico, desarrollado completamente en el siglo XII, justo cuando la teología escolástica recibía un poderoso ímpetu, es un método teológico, no filosófico. El principal método en teología es la interpretación de la Escritura y de la autoridad; el método dialéctico es secundario y consiste en establecer primero un dogma y luego demostrar su razonabilidad, confirmando el argumento a partir de la autoridad por el argumento a través de la razón. Es un proceso de apologética. Desde el siglo XII en adelante, estos dos métodos teológicos se distinguen bastante por las palabras *auctoritates*, *rationes*. La teología escolástica, condensada en las "summae" y "libros de sentencias" fue de ahí en adelante considerada como distinta a la filosofía. La actitud de los teólogos hacia la filosofía es triple: un grupo, el menos influyente, todavía se opone a su introducción en la teología, y prosigue con las tradiciones reaccionarias del período precedente (por ejemplo, Gauthier de Saint-Victor); otro acepta la filosofía, pero toma una actitud utilitaria de ella, considerándola meramente como un pilar del dogma (Pedro Lombardo); un tercer grupo, el más influyente, puesto que incluye las tres escuelas teológicas de San Víctor, Pedro Abelardo y Gilberto de la Porrée, le concede a la filosofía, en adición a su rol apologético, un valor independiente que le da derecho a ser cultivada y estudiada por sí misma. Los miembros de este grupo son a la vez teólogos y filósofos.

(7) A comienzos del siglo XIII una parte de los teólogos agustinos continuaron enfatizando el oficio utilitario y apologético de la filosofía. Pero Santo Tomás creó nuevas tradiciones escolásticas, y escribió un capítulo sobre metodología científica en la cual establece completamente la distinción y la independencia de las dos ciencias. Juan Duns Escoto, de nuevo, y los terministas exageraron esta independencia. El averroísmo latino, que tuvo una brillante pero efímera boga en los siglos XIII y XIV, aceptó todo y entero en la filosofía el peripatetismo averroista, y, para salvaguardar la ortodoxia católica, se refugiaron detrás del sofisma de que lo que es verdad en la filosofía puede ser falso en teología y, viceversa ---en lo cual eran más reservados que Averroes y los filósofos árabes, que consideraban la religión como algo inferior, lo suficientemente bueno para las masas, y que no se molestaban por la ortodoxia musulmana. Lully, yéndose a los extremos, sostuvo que todo dogma es susceptible de demostración, y que la filosofía y la teología se unen. Tomada en su conjunto, la Edad Media, profundamente religiosa, buscó constantemente reconciliar su filosofía con la fe católica. La filosofía del Renacimiento rompió este vínculo. En el período de la Reforma un grupo de publicistas, habida cuenta de las luchas actuales, formaron proyectos de reconciliación entre los numerosos organismos religiosos. Ellos estaban convencidos de que todas las religiones tienen un fondo común de verdades esenciales en relación con Dios, y que su contenido es idéntico, a pesar de los dogmas divergentes. Además, el teísmo, siendo sólo una forma de naturalismo aplicado a la religión, se adaptó a las formas independientes del Renacimiento. Al igual que en la construcción de la ley natural, se tomó en cuenta la naturaleza humana, por lo que la razón fue interrogada para descubrir las ideas religiosas. Y de ahí la amplia aceptación del teísmo, no sólo entre los protestantes sino generalmente entre las mentes que habían sido arrastradas por el movimiento renacentista (Desiderio Erasmo, Coornheert).

La filosofía moderna en más de una instancia ha sustituido esta tolerancia o indiferentismo religioso por un desprecio de las religiones positivas. El teísmo inglés o deísmo de los siglos XVII y XVIII critica toda religión positiva y, en nombre de un sentido religioso innato, construye una religión natural que se puede reducir a una colección de tesis sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. El iniciador de este movimiento fue Herbert de Cherbury (1581-1648; J. Toland (1670-1722), Tindal (1656-1733), y Lord Bolingbroke tomó parte en él. Este movimiento crítico, inaugurado en Inglaterra fue adoptado en Francia, donde se combinó con un rotundo odio al catolicismo. Pierre Bayle (1646-1706) propuso la tesis de que toda religión es anti-racional y absurda, y que es posible un estado compuesto por ateos. Voltaire quiso sustituir el catolicismo por una masa incoherente de doctrinas acerca de Dios. La filosofía religiosa del siglo XVIII en Francia llevó al ateísmo y pavimentó el camino para la Revolución. Haciendo justicia a la filosofía contemporánea se le debe acreditar con la enseñanza de la más amplia tolerancia hacia las diversas religiones; y en su programa de investigación ha incluido la psicología de las religiones, o el estudio del sentimiento religioso.

A favor de la filosofía católica, las relaciones entre la filosofía y la teología, entre la razón y la fe, fueron fijadas en un capítulo de metodología científica por los grandes pensadores escolásticos del siglo XIII. Sus principios, que todavía retienen su validez, son como sigue:

(a) Diferencia entre las dos ciencias: La independencia de la filosofía respecto a la teología, como respecto a cualquiera otra ciencia, es sólo una interpretación de este innegable principio del progreso científico, tan aplicable en el siglo XXI como lo fue en el siglo XIII, que una ciencia correctamente constituida deriva su objetivo formal, sus principios y su método constructivo de sus propios recursos, y que, siendo esto así, no puede tomar prestado de ninguna otra ciencia sin comprometer su propio derecho a existir.

(b) Material negativo, no positivo, no formal, subordinación de la filosofía respecto a la teología: Esto significa que, mientras las dos ciencias mantienen su independencia formal (la independencia de los principios por los que se guían sus investigaciones), hay ciertos asuntos donde la filosofía no puede contradecir las soluciones presentadas por la teología. Los escolásticos de la Edad Media justificaban esta subordinación, pues estaban profundamente convencidos de que el dogma católico contiene la infalible palabra de Dios, la expresión de la verdad. Una vez que una proposición, por ejemplo, que dos más dos son cuatro, ha sido aceptada como cierta, la lógica prohíbe a cualquier otra ciencia que forme ninguna conclusión subversiva de esa proposición. La subordinación mutua material de las ciencias es una de esas leyes de las cuales la lógica hace la indispensable garantía de la unidad de conocimiento. "La verdad debidamente demostrada por una ciencia sirve como una atalaya para otra ciencia." "La certeza de una teoría de la química impone su aceptación en la física, y el físico que vaya en contra de ella estaría fuera de su curso. Del mismo modo, el filósofo no puede contradecir los datos certeros de la teología, más de lo que puede contradecir las conclusiones ciertas de las ciencias particulares. Negar esto sería negar la conformidad de la verdad con la verdad, impugnar el principio de contradicción, rendirse a un relativismo que es destructivo de toda certeza. "Suponiendo que en esta ciencia (la sagrada teología) no se incluye nada más que lo que es cierto... suponiendo que cualquier cosa que sea verdadera por la decisión y la autoridad de esta ciencia de ninguna manera puede ser falsa por la decisión de la recta razón: estas cosas, digo, suponiendo, ya que se manifiesta desde ellas que la autoridad de esta ciencia y la razón descansan por igual en la verdad, y una verdad no puede ser contraria a otra, hay que decir absolutamente que la razón no puede de ninguna manera ser contraria a la autoridad de esta Escritura, más aún, toda recta razón está de acuerdo con ella." (Enrique de Ghent, "Summa Theologica", X, III, n. 4).

Pero ¿cuándo es cierta una teoría? Esta es una cuestión de hecho y el error es fácil. A medida que el principio es simple y absoluto, así de complejas y variables son sus aplicaciones. No corresponde a la filosofía establecer la certeza de los datos teológicos, no más que para fijar las conclusiones de la química o la fisiología. La certeza de esos datos y esas conclusiones debe proceder de otra fuente. "Se tiene la idea preconcebida de que un sabio católico es un soldado al servicio de su fe religiosa, y que, en sus manos, la ciencia es sólo un arma para defender su credo. A los ojos de un gran número de personas, el sabio católico parece estar siempre bajo la amenaza de excomunión, o enredado en los dogmas que lo obstaculizan, y obligado, en aras de la lealtad a su fe, de renunciar al amor desinteresado por la ciencia y su cultivo libre" (Mercier, "Rapport sur les études supér. De philos.", 1891, p. 9). Nada podría ser más falso.

La Iglesia Católica y la filosofía

Los principios que rigen las relaciones doctrinales de la filosofía y la teología han movido a la Iglesia Católica a intervenir en varias ocasiones en la historia de la filosofía. En cuanto al derecho de la Iglesia y el deber de intervenir con el fin de mantener la integridad del dogma teológico y el depósito de la fe, no hay necesidad de discusión en este lugar. Sin embargo, es interesante señalar la actitud de la Iglesia hacia la filosofía a lo largo de los siglos, y particularmente en la Edad Media, cuando una civilización saturada con el cristianismo había establecido relaciones sumamente íntimas entre la teología y la filosofía.

A. La Iglesia nunca ha censurado a la filosofía como tal, sino sus aplicaciones teológicas, juzgadas falsas, que se basaron en el razonamiento filosófico. Juan Escoto Eriúgena, Roscelin, Berengario, Pedro Abelardo, Gilberto de la Porrée fueron condenados debido a que sus enseñanzas tendían a subvertir los dogmas teológicos. Eriúgena negó la distinción substancial entre Dios y las cosas creadas; Roscelin sostuvo que hay tres dioses; Berengario, que no hay transubstanciación real en la Eucaristía; Abelardo y Gilberto de la Porrée modificaron esencialmente el dogma de la Santísima Trinidad. La Iglesia, a través de sus concilios, condenó sus errores teológicos; ella nunca se ocupó de su filosofía como tal. "El nominalismo", dice Hauréau, "es el viejo enemigo. Es, de hecho, la doctrina más remota de los axiomas de la fe porque es la que mejor concuerda con la razón. Denunciado concilio tras concilio, el nominalismo fue condenado en la persona de Abelardo como lo había sido en la persona de Roscelin" (Hist. Philos. Scol., I, 292).

Ninguna afirmación podría ser más inexacta. Lo que la Iglesia ha condenado no es ni el llamado nominalismo, ni el realismo, ni la filosofía en general, ni el método de discusión en la teología, sino algunas aplicaciones de este método que se consideran peligrosas, es decir, asuntos que no son filosóficas. En el siglo XIII una gran cantidad de profesores adoptó las teorías filosóficas de Roscelin y Abelardo, y no se convocó ningún concilio para condenarlos. Lo mismo puede decirse de la condena de David de Dinant (siglo XIII), quien negó la distinción entre Dios y la materia, y de diversas doctrinas condenadas en el siglo XIV como una tendencia a la negación de la moral. Ha sido lo mismo en los tiempos modernos. Para mencionar sólo las condenas de Gunther, de Rosmini y del ontologismo en el siglo XIX, lo que alarmó a la Iglesia fue el hecho de que las tesis en cuestión tenían una incidencia teológica.

B. La Iglesia nunca ha impuesto ningún sistema filosófico, aunque ha anatematizado muchas doctrinas, o las ha etiquetado como sospechosas: Esto corresponde con la prohibitiva, pero no imperativa, actitud de la teología en lo que respecta a la filosofía. Por poner un ejemplo, la fe nos enseña que el mundo fue creado en el tiempo; y sin embargo Santo Tomás afirma que el concepto de la creación eterna (*ab aeterno*) no implica ninguna contradicción. No se creyó obligado a demostrar la creación en el tiempo: su enseñanza hubiera sido heterodoxo sólo si, con los averroístas de su tiempo, hubiese afirmado la necesaria eternidad del mundo. Quizás se pueda objetar que muchas doctrinas tomistas fueron condenados en 1277 por Etienne Tempier, obispo de París. Pero es bueno señalar, y obras recientes sobre el tema han [[prueba | probado esto abundantemente, que la condena de Tempier, en la medida en que se aplica a Tomás de Aquino, fue el producto de intrigas y animosidad personal, y que, en derecho canónico, no tenía ninguna fuerza fuera de la Diócesis de París. Por otra parte, fue anulada por uno de los sucesores de Tempier, Etienne de Borrette, en 1325.

C. La Iglesia ha alentado la filosofía: Por no hablar del hecho de que todos los que se dedicaron a la ciencia y la filosofía en la Edad Media eran eclesiásticos, y que las artes liberales encontraron asilo en las escuelas monásticas y capitulares hasta el siglo XII, es importante señalar que las principales universidades de la Edad Media fueron fundaciones pontificias. Este fue el caso de París. Sin duda, en los primeros años de la relación de la universidad con la enciclopedia aristotélica (finales del siglo XII) hubo prohibiciones contra la lectura de la "Física", la "Metafísica", y el tratado "Sobre el alma". Pero estas restricciones fueron de carácter temporal y surgieron de circunstancias particulares. En 1231, el Papa Gregorio IX le encomendó a una comisión de tres consultores la tarea de preparar una edición corregida de Aristóteles *ne utile per inutile vitietur* (no sea que lo que es útil sufra daños por lo que no sirve para nada). El trabajo de expurgación se hizo, en efecto, por la Escuela Albertina-Tomista, y, a partir del año 1255, la Facultad de Artes, con el conocimiento de la autoridad eclesiástica, ordenó la enseñanza de todos los libros prohibidos anteriormente (vea Mandonnet, "Siger de Brabante et l'averroïsme latin au XIIIe s.", Lovaina, 1910). También se puede demostrar cómo en los tiempos modernos y en nuestros días los Papas han fomentado los estudios filosóficos. León XIII, como es bien sabido, consideró la restauración del tomismo filosófico una de las principales tareas de su pontificado.

La enseñanza de la filosofía

La enseñanza de la filosofía

Los métodos de enseñanza de la filosofía han variado en las diferentes épocas. Sócrates solía entrevistar a sus oyentes, realizar simposios en el mercado, en los pórticos y en los jardines públicos. Su método era el interrogatorio; estimulaba la curiosidad de la audiencia y practicaba lo que se ha llegado a conocer como ironía socrática y el arte mayéutico (del griego *maieutike techne*), el arte de librar las mentes de sus concepciones. Sus sucesores abrieron escuelas propiamente dichas, y varios sistemas tomaron sus nombres de los lugares ocupados por estas escuelas (la escuela estoica, la Academia, el Liceo). En la Edad Media y hasta el siglo XVII, la lengua ilustrada era el latín. Se mencionan los discursos alemanes de Eckhart como meros ejemplos esporádicos.

Desde el siglo IX hasta el XII la enseñanza se confinó a las escuelas monásticas y de la catedral. Fue la época dorada de las escuelas. Los maestros y estudiantes iban de una escuela a otra. Lanfranco viajó por toda Europa, Juan de Salisburgo (siglo XII) escuchó en París a todos los entonces famosos profesores de filosofía; Pedro Abelardo reunió multitudes alrededor de su tribuna. Por otra parte, como las mismas materias se enseñaban en todas partes y con los mismos libros de texto, se asistía a los viajes escolásticos con pocos inconvenientes. Los libros tomaban la forma de comentarios o monografías. Desde el tiempo de Abelardo se comenzó a usar exitosamente el método de exponer los pros y los contras de un asunto, el cual era luego perfeccionado al añadir una *solutio*. La aplicación de este método se propagó en el siglo XIII (por ejemplo, en la "Summa theologia" de Santo Tomás). Por último, al ser la filosofía una preparación educativa para la teología, la "reina de las ciencias", los temas teológicos y filosóficos se combinaron en uno y el mismo libro, o incluso en la misma disertación.

A finales del siglo XII y principios del XIII se organizó la Universidad de París, y la enseñanza filosófica se concentró en la Facultad de Artes. La enseñanza fue dominada por dos principios: *internacionalismo* y *libertad*. El estudiante era un aprendiz-profesor; después de recibir los diferentes grados, obtenía del rector de la universidad una licencia para enseñar (*licentia docendi*). Muchos de los cursos de este período se han conservado, y la escritura abrevada de la

Edad Media es virtualmente un sistema de taquigrafía. El programa de cursos elaborado en 1255 es bien conocido. Comprende la exégesis de todos los libros de Aristóteles. El comentario, o *lectio* (de *legere*, leer), es la forma ordinaria de instrucción (de ahí el alemán *Vorlesungen* y inglés *lecture*). También había disputas, en las que las preguntas eran tratadas por medio de objeciones y respuestas; el ejercicio tenía un carácter animado; se invitaba a cada uno a contribuir con sus pensamientos sobre el tema. La Universidad de París fue el modelo para todas las demás, especialmente las de Oxford y Cambridge. Estas formas de enseñanza en las universidades duraron tanto como el aristotelismo, es decir, hasta el siglo XVII. En el siglo XVIII --- el *siècle des lumières* (*Erklärung*)--- la filosofía tomó una forma popular y enciclopédica, y circulaba en las producciones literarias de la época. En el siglo XIX reanudó su actitud didáctica en las universidades y en los seminarios, donde, de hecho su enseñanza había continuado por mucho tiempo. El avance de los estudios filológicos e históricos tuvo una gran influencia sobre el carácter de la enseñanza filosófica; se le dio la bienvenida a métodos críticos, y poco a poco los profesores adoptaron la práctica de especializarse en una u otra rama de la filosofía, una práctica que todavía está en boga. Sin pretender abordar todos los asuntos planteados en los métodos modernos de la filosofía de enseñanza, indicaremos a continuación algunas de sus características principales:

El lenguaje de la filosofía

El primero de los modernos ---como René Descartes o Leibniz-- usaron tanto el latín como el vernáculo, pero en el siglo XIX (excepto en los seminarios eclesiásticos y en algunos ejercicios académicos, principalmente de carácter ceremonial) las lenguas vivas suplantaron al latín; el resultado ha sido una ganancia en la claridad del pensamiento y el interés y la vitalidad de la enseñanza. La enseñanza en latín se conforma a menudo con las fórmulas; el lenguaje vivo produce una mejor comprensión de las cosas que sería difícil en cualquier caso. La experiencia personal, escribe el P. Hogan, ex superior del seminario de Boston, en su "Estudios clericales" (Filadelfia, 1895-1901), ha demostrado que entre los estudiantes que han aprendido la filosofía, en particular el escolasticismo, sólo en latín, muy pocos han adquirido algo más que una masa de fórmulas, que apenas entienden; aunque esto no siempre impide su adhesión a sus fórmulas contra viento y marea. Los que siguen escribiendo en latín ---como muchos filósofos católicos, a me-nudo de la máxima valía--- tienen la triste experiencia de ver sus libros confinados a un círculo de lectores muy estrecho.

Procesos didácticos

El consejo de Aristóteles, seguido por los escolásticos, todavía conserva su valor y su fuerza: antes de dar la solución de un problema, exponer las razones en pro y en contra. Esto explica, en particular, la gran parte que desempeña la historia de la filosofía o el examen crítico de las soluciones propuestas por los grandes pensadores. El comentario sobre un tratado todavía figura en algunos cursos superiores especiales, pero la enseñanza filosófica contemporánea está principalmente dividida de acuerdo a las numerosas ramas de la filosofía (vea la sección II). La introducción de laboratorios y seminarios prácticos (*séminaires pratiques*) en la enseñanza filosófica ha sido de la mayor ventaja. Lado a lado de las bibliotecas y estantes llenos de revistas hay espacio para laboratorios y museos, una vez se admita la necesidad de vivificar la filosofía mediante el contacto con las ciencias (vea sección VIII). En cuanto al seminario práctico, en el que un grupo de estudiantes, con la ayuda de un profesor, investiga algún problema especial, puede ser aplicado a cualquier rama de la filosofía con resultados notables. El trabajo en común, donde cada uno dirige sus esfuerzos individuales hacia un objetivo general, hace a cada uno beneficiario de las investigaciones de todos; les acostumbra al manejo de los instrumentos de investigación, facilita la detección de los hechos, le enseña al alumno a descubrir por sí mismo las razones de lo que observa, ofrece una verdadera experiencia en los métodos constructivos de descubrimiento propios de cada tema, y muy a menudo decide la vocación científica de aquellos cuyos esfuerzos han sido coronados con un primer éxito.

El orden de la enseñanza filosófica

Una de las preguntas más complejas es la siguiente: ¿Con qué rama debe comenzar la enseñanza filosófica, y qué orden debe seguir? De conformidad con una tradición inmemorial, el comienzo se hace a menudo con la lógica. Ahora bien, la lógica, la ciencia de la ciencia, es difícil de entender y poco atractiva en las primeras etapas de la enseñanza. Es mejor comenzar con las ciencias que tienen lo verdadero como objeto: la psicología, la cosmología, la metafísica y la teodicea. La lógica científica se comprenderá mejor más adelante; la filosofía moral presupone la psicología; la historia sistemática de la filosofía requiere un conocimiento preliminar de todas las ramas de la filosofía (vea Mercier, "Manuel de Philosophie", Intr-, 3ra. Ed., Lovaina, 1911).

Hay otra pregunta relacionado con el orden de la enseñanza, a saber: ¿Cuál debe ser la enseñanza científica preliminar a la filosofía? Sólo un curso en ciencias especialmente adecuado a la filosofía puede cumplir con las múltiples exigencias del problema. Los cursos científicos generales de nuestras universidades modernas incluyen demasiado o demasiado poco: "demasiado en el sentido de que la enseñanza profesional debe pasar por numerosos hechos y detalles técnicos con los que la filosofía no tiene nada que hacer; muy poco, porque la enseñanza profesional a menudo hace que la observación de los hechos sea su objetivo último, mientras que, desde nuestro punto de vista, los hechos son, y pueden ser, sólo un medio, un punto de partida, hacia la adquisición de un conocimiento de las causas y leyes más generales" (Mercier, "Rapport sur les études supérieures de philosophie", Louvain, 1891, p. 25). M. Boutroux, un profesor de la Sorbona, resuelve el problema de la enseñanza filosófica en la universidad en el mismo sentido, y, según él, la organización flexible y muy liberal de la facultad de filosofía debe incluir "todo el conjunto de las ciencias, ya sea teórico, matemático-físico o filológico-histórico" ("Revue internationale de l'enseignement", París, 1901, p. 510). El programa de cursos del Instituto de Filosofía de Lovaina está redactado en conformidad con este espíritu.

Bibliografía

OBRAS GENERALES: MERCIER, Cours de philosophie. Logique. Criteriologie générale. Ontologie. Psychologie (Louvain, 1905-10); NYS, Cosmologie (Louvain, 1904); Stonyhurst Philosophical Series: -- CLARKE, Logic (Londres, 1909); JOHN RICKABY, First Principles of Knowledge (Londres, 1901); JOSEPH RICKABY, Moral Philosophy (Londres, 1910); BOEDDER, Natural Theology (Londres, 1906); MAHER, Psychology (Londres, 1909); JOHN RICKABY, General Metaphysics (Londres, 1909); WALKER, Theories of Knowledge (Londres, 1910--); ZIGLIARA, Summa philos. (París); SCHIFFINI, Principia philos. (Turín); URRABURU, Institut. philosophiæ (Valladolid); IDEM, Compend. phil. schol. (Madrid); Philosophia Locensis: -- PASCH, Inst. Logicales (Freiburg, 1888); IDEM, Inst. phil. natur. (Friburgo, 1880); IDEM, Inst. psychol. (Friburgo, 1898); HONTHEIM, Inst. theodicaeae; MEYER, Inst. iuris notur.; DOMET DE VORGES, Abrégé de méta physique (París); FAROES, Etudes phil. (París); GUTBERLET, Lehrbuch der Philos. Logik und Erkenntnistheorie, Allgemeine Metaphys., Naturphilos., Die psychol., Die Theodicee, Ethik u. Naturrecht, Ethik u. Religion (Münster, 1878-85); RABIER, Leçons de phil. (París); WINDELBAND con la colaboración de LIEBMANN, WUNDT, LIPPS, BAUSH, LASK, RICKERT, TROELTSCH, y GROOS, Die Philos. im Beginn des zwanzigsten Jahrhundert. (Heidelberg); Systematische Philosophie por DILTHEY, RIEHL, WUNDT, OSTWALD, EBBINGHAUS, EUCKEM, PAULSEN, and MUNCH; LIPPS, Des Gesamtwerkers, Die Kultur der Gegenwart (Leipzig), pt. I, vi; DE WULF, tr. COFFEY, Scholasticism Old and New. An Introduction to Neo-Scholastic Philosophy (Dublin, 1907); KULPE, Einleitung in die Philos. (Leipzig); WUNDT, Einleitung in die Philos. (Leipzig); HARPER, The Metaphysics of the School (London, 1879-84).

DICCIONARIOS. -- BALDWIN, Dict. of Philosophy and Psychology (Londres, 1901-05); FRANCE, Dict. des sciences Phil. (París, 1876); EISLER, Wörterbuch der Philosoph. Begriffe (Berlín, 1899); Vocabulaire technique et critique de Phil., en curso de publicación por la Soc. française de philosophie.

COLECCIONES: Bibliothèque de l'Institut supérieur de Philosophie; PEILLAUBE, Bibl. de Phil. expérimentale (París); RIVIERE, Bibl. de Phil. contemporaine (París); Coll. historique des grands Philosophes (París); LE BON, Bibl. de Philosophie scientif. (París); PIAT, Les grands Philosophes (París); Philosophische Bibliothek (Leipzig).

PUBLICACIONES PERIÓDICAS: Mind, a quarterly review of psychology and Philosophy (Londres, 1876--); The Philosoph. Rev. (Nueva York, 1892--); Internat. Jour. of Ethics (Filadelfia); Proc. of Aristotelian Society (Londres, 1888--); Rev. Neo-scholastique de Phil. (Louvain, 1894--); Rev. des sciences phil. et théol. (París) Revue Thomiste (Tolosa, 1893--); Annales de Philosophie Chret. (París, 1831--); Rev. de Philos. (París); Philosophisches Jahrbuch (Fulda); Zeitschr. für Philos. und Philosophische Kritik, formerly Fichte-Utrische Zeitschr. (Leipzig, 1847--); Kantstudien (Berlín, 1896--); Arch. f. wissenhoffliche Philos. und Soziologie (Leipzig, 1877--); Arch. f. systematische Philos. (Berlín, 1896); Arch. f. Gesch. d. Philos. (Berlín, 1888--); Rev. Phil. de la France et de l'Etranger (París, 1876--); Rev. de métaph. et de morale (París, 1894--); Tijdschrift voor Wijsbegeerte (Amsterdam, 1907--); Riv. di filosofio neo-scholastico (Florencia, 1909--); Rivisto di filosofia (Módena).

DIVISION DE FILOSOFÍA: Métodos: -- MARIETAN, Le problème de la classification des sciences d'Aristote d S. Thomas (París, 1901); WILLMANN, Didaktik (Brunswick, 1903).

HISTORIA GENERAL: -- UEBERWEG, Hist. of Philosophy, tr. HARRIS (Nueva York, 1875-76); ERDMANN, Hist. of Phil. (Londres, 1898); WINDELBAND, Hist. of Phil. (Nueva York, 1901); TURNER, Hist. of Phil. (Boston, 1903); WILLMANN, Gesch. des Idealismus (Brunswick, 1908); ZELLER, Die Philos. der Griechen (Berlín), tr. ALLEYNE, RETEHEL, GOODWIN, COSTELLOE y MUIRHEAD (Londres); DE WULF, Hist. of Mediaeval Phil. (Londres, 1909; París, Tübingen y Florencia, 1912); WINDELBRAND, Gesch. der neueren Philos. (Leipzig, 1872-80), tr. TUFTS (Nueva York, 1901); HOFFDING, Den nyere Filosofis Historie (Copenhague, 1894), tr. MAYER, A Hist. of Mod. Phil. (Londres, 1900); FISHER, Geschichte der neueren Philosophie (Heidelberg, 1889-1901); STÖCKL, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (Maguncia, 1888; tr. en parte por FINLAY, Dublín, 1903); WEBER, History of Philosophy, tr. THILLY (Nueva York, 1901).

HISTORIA CONTEMPORÁNEA: EUCKEN, Geistige Strömungen der Gegenwart (Leipzig, 1901); WINDELBAND, Die Philos. im Beginn d. XX. Jahr., I (Heidelberg); CALDERON, Les courants phil. dans l'Amérique Latine (Heidelberg, 1909); CEULEMANS, Le mouvement phil. en Amérique in Rev. néo-scholast. (Nov., 1909); BAUMANN, Deutsche u. ausserdeutsche Philos. der letzten Jahrzehnte (Gotha, 1903).

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA: HEITZ, Essai hist. sur les rapp. entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas (París, 1909); BRUNHES, La foi chrét. et la pil. au temps de la renaiss. caroling. (París, 1903); GRABMANN, Die Gesch. der scholast. methode (Freiburg, 1909).

Fuente: De Wulf, Maurice. "Philosophy." The Catholic Encyclopedia. Vol. 12. New York: Robert Appleton Company, 1911. <<http://www.newadvent.org/cathen/12025c.htm>>.

Está siendo traducido por L H M.

Obtenido de "<http://ec.aciprensa.com/wiki/Filosofia%C3%ADa>"



La Universidad 100% en línea con
validez oficial ante la SEP



PUBLICIDAD

La ENCICLOPEDIA CATÓLICA no respalda necesariamente a estos anunciantes. Por favor proceda con la discreción adecuada y sírvase notificar cualquier abuso, enviando la dirección web a ec@aciprensa.com

- Esta página fue modificada por última vez el 19 abr 2013, a las 01:50.