Carlos Chuez

DIALÉCTICA EN LA FILOSOFÍA

(Nuevo Enfoque Marxista)

Título original:

DIALÉCTICA EN LA FILOSOFÍA
(Nuevo Enfoque)

Autor: Carlos Julián Chuez Rivera

Primera Edición, Febrero 2016

Diseño de portada y diagramación**:**
EDESIGN <progresive tech solutions>
http:www.edesign.com.pa

ISBN 978-9962-00-522-3

Derecho de autor registrado en el Ministerio de Educación de Panamá.
Panamá, República de Panamá, 2015.

Cualquier uso parcial o total del libro con fines de lucro debe consultarse al autor.

INTRODUCCIÓN

Desde la década del 90 del ***siglo XX*** e inicio del ***siglo XXI***, el ***idealismo*** y la ***metafísica***, en sus diversas tendencias y direcciones filosóficas e ideológicas, han alcanzado una posición hegemónica en la ***filosofía occidental y mundial***. Su influencia ha repercutido de un modo radical tanto en el hombre con una educación normal como en un amplio sector de los estamentos intelectuales y profesionales. Y como consecuencia de la expansión y fortalecimiento económico de la ***Globalización capitalista*** y del ***desmoronamiento de la Unión Soviética***, el ***marxismo***, que es la ***ideología revolucionaria de los trabajadores***, pareciera que hubiera colapsado. Esta ***correlación mundial de fuerzas ideológicas*** en la ***lucha de clases sociales***, por el momento, ha provocado una decadencia general de la filosofía misma. Por lo tanto, no es de extrañar que muchos trabajadores, educadores y estudiantes ignoren el valor, significado personal y social de la filosofía, lo que motiva el desconocimiento del poder y trascendencia de la teoría filosófica del ***materialismo científico*** **(*materialismo dialéctico e histórico*)** y de sus proyecciones positivas y revolucionarias en el conocimiento, en nuestras concepciones y actividades prácticas.

Los profesionales y personas cultas que sólo conozcan el ***idealismo*** y la ***metafísica***, pensarán que éstas constituyen la ***filosofía*** misma. Pero en lo que concierne a la metafísica, este saber en cuanto a método y concepción filosófica tiende a crear una mentalidad y una visión estrecha y unilateral del universo, la sociedad e historia. Tanto el ***idealismo*** como la ***metafísica***, en su proyección actual, tienen pobreza ***dialéctica*** y ***científica*** en sus interpretaciones epistemológicas de las ciencias, tecnologías y del mundo objetivo **(*realidad que existe independientemente de nuestras percepciones, intuiciones, vivencias, ideas y voluntad*).**

Sin embargo, para las necesidades cognoscitivas de nuestro tiempo, no basta conocer el ***materialismo científico***. Es un ***imperativo académico analítico, crítico e interpretativo*** demostrar constantemente los aspectos defectuosos y limitados del ***idealismo*** y la ***metafísica***. Esta ***teoría y método filosóficos***, en general, se nos presentan con su gama de diversas corrientes y tendencias ideológicas como**:** ***pragmatismo***, ***existencialismo*** **(*en su variante irracional*),** ***vitalismo***, ***neopositivismo***, ***personalismo***, etc. Sin embargo, las verdades exigen que sus tesis se demuestren con argumentos científicos **(*método dialéctico fundamentado en la práctica socio-histórica o hipótesis basadas en observaciones, experimentaciones y mediciones*)** para preconizar y pregonar con validez sus principios y sabiduría, y no de modo semántico ni especulativo que es propio de los formalismos y tecnicismos escolásticos. ***La verdad filosófica y su exposición dialéctica es el saber mismo***, como afirmara **(*Georg*) *Hegel.***

Si tratamos de probar y defender una tesis filosófica con un caudal de citas bibliográficas de modo formalista o con un tecnicismo escolástico de la lógica o del lenguaje, sin revisión e interpretación analíticas, reflexivas y críticas, nos comportaríamos como el leguleyo o el sofista cuyos argumentos son confinadamente especulativos y vacíos. ***La verdad filosófica debe ser demostrada en la teoría y probada en la práctica socio-histórica***, para que sea aceptada como un ***sistema científico*** y convertirse en una ***guía teórica para la acción revolucionaria transformadora del mundo***, como expresaran **(*Karl→Carlos*)** ***Marx*** y **(*Friedrich→Federico*)** ***Engels***. Por lo tanto, el ***materialismo dialéctico e histórico*** debe demostrar y probar sus tesis y principios para que su validez teórica y práctica despierte el interés de aquéllos que la ignoran y, en especial, sea considerada con respeto y seriedad académica y científica por sus partidarios, neutrales o adversarios.

Uno de los grandes problemas filosóficos del siglo XXI exige la necesidad de hacer nuevos replanteamientos y enfoques conceptuales tanto del materialismo **(*sometiendo***

inevitablemente a una crítica rigurosa al idealismo*) *como de la dialéctica* (*en constante oposición metodológica con la metafísica*), *que asimilen y proyecten los gigantescos y revolucionarios cambios y avances en las ciencias y de los trascendentales hechos económicos, sociales y políticos acaecidos en los actuales momentos históricos de la humanidad.

Debemos puntualizar que la ***metafísica*** después de ***Hegel*** y ***Marx*** tergiversa y deforma la ***razón*** al intentar marginarla y desprenderla de la ***dialéctica***. Además, manifiesta una ***astuta indiferencia*** en cuanto al valor epistemológico de la ***dialéctica***, al pretender ignorar que es ***el elemento y contenido prístino de la razón***, que es el fundamento del ***método filosófico*** que nos permite conocer e interpretar el pensamiento y el mundo real por medio de las contradicciones, tanto objetivas como subjetivas. ***Por lo tanto, es necesario que se conozca el proceder conceptual de los dos únicos métodos filosóficos*: *la dialéctica y la metafísica* (*ésta en sus diversas direcciones metodológicas*).**

También procuramos en esta investigación, demostrar la ***forma científica de la dialéctica*** porque algunos ***filósofos de la lógica y del lenguaje*** (***en sus extremos saturados de tecnicismo y formalismo***), errónea o falsamente, identifican a la ***dialéctica*** con la ***sofística,*** la ***especulación semántica o, incluso, la metafísica misma***.

También investigamos de un modo analítico y crítico el ***método trascendental*** de ***Kant*** y el ***método dialéctico idealista*** de ***Hegel***.

En la filosofía existen* (*o se expresan*) *dos posiciones filosóficas fundamentales que son*: MATERIALISMO e IDEALISMO**. ***Federico Engels, en su libro "***Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana***" ***afirma que el punto cardinal de toda la filosofía se centra en la relación del ser y el pensar. Y según se considere cuál de estas dos posiciones en esta relación epistemológica y ontológica sea el principio* (*categoría filosófica*) *determinante, los filósofos se dividen en materialistas o idealistas***. ***Los primeros consideran que la materia* (*mundo objetivo*) *es el principio fundamental en la relación del ser y el pensar***; y ***los segundos afirman la supremacía del pensar del sujeto* (*espíritu*, *conciencia, voluntad*), *sobre el ser***. Este punto de vista también lo expresó en su libro "***Dialéctica de la Naturaleza***".

Actualmente, en esta definición fundamental del idealismo, en su concepción específica, se deben incluir el sentido y significado de la práctica que se expresa en los estamentos burocráticos y en las élites políticas según el positivismo y pragmatismo; la intencionalidad de la conciencia como lo determinante en el ser; la supremacía de las intuiciones e instintos del espíritu que se manifiestan y objetivan en las conductas de la burguesía en los dominios de la cultura, la sociedad y la historia.

Según nuestro punto de vista, en esta definición se debe especificar que la filosofía no se divide, sino que se expresa en dos posiciones fundamentales que son independientes entre sí. Por consiguiente, en vez de decir que los filósofos se dividen; afirmar que se ubican en una de estas posiciones filosóficas, según sea la identidad y determinación de su conciencia de clase social. Por lo tanto, en cada una de estas posturas exponer, definir, desarrollar y determinar el sistema de las distintas ramas del saber filosófico de acuerdo a sus intereses, necesidades y fines materiales y espirituales. En consecuencia, tanto el Materialismo como el idealismo existen en una relación de incidencia conceptual una con respecto a la otra, no existen otras alternativas de relación o vinculación interna de conciliación como el dualismo o el neutralismo como tercera o cuarta posición filosóficas.

Para Marx y Engels*, *la metafísica* (*como concepción*), *es una explicación e interpretación estática, inmóvil e unilateral del pensamiento, la historia, la sociedad y del mundo objetivo.

[*Lo cierto es que es la metafísica congela el ser, la esencia y los entes en la eternidad. Y con respecto a esta afirmación a Parménides se le debe considerar como el precursor de esta concepción metafísica al objetar y negar las contradicciones objetivas de la realidad y la dialéctica del pensar y reflexión filosóficas. La negación de dichas contradicciones implica la negación del movimiento cuantitativo* (*que Zenón trató de sustentar en sus Aporías*), *de los cambios cualitativos, de los desarrollos y procesos progresivos o regresivos de la realidad objetiva o del mundo material. Tanto Platón como Descartes y Spinoza sustentan estas tesis; mientras que Aristóteles y Leibniz conciben la realidad rebosante de pletóricas cualidades.*]

Anteriormente, la concepción tradicional (***de la época***) que considera a la ***dialéctica*** como una ***metafísica***, fue rechazada y superada por ***Hegel*** en sus obras ***Fenomenología del Espíritu*** y ***Ciencia de la Lógica***.[1] Posteriormente, ***Marx*** y ***Engels*** descarnaron a la dialéctica del cascarón idealista hegeliano y la integraron de un modo analítico, crítico y revolucionario con el ***materialismo***, eliminando de esta posición filosófica todo lastre metafísico, en especial del mecanicismo.

El ***método dialéctico***, en su sentido y significación científica, expone e interpreta el objeto del conocimiento según las ***contradicciones naturales*** (***objetivas o subjetivas***) que mueven el ***desarrollo***, los ***movimientos progresivos*** o ***regresivos***, los ***procesos evolutivos*** o ***degenerativos*** y las ***totalidades*** (***que tanto Engels como Spinoza denominaron "las concatenaciones e interconexiones de los fenómenos"***) o particularidades que se manifiestan en el ***ser***, en los ***procesos reales*** del ***mundo objetivo, en la conciencia y en la mente del sujeto cognoscente***.

Antes, (***Inmanuel***) ***Kant***, en su "***Crítica de la Razón Pura***", afirma que la ***dialéctica*** es un ***sistema normativo y regulador*** de los elementos universales del conocimiento de los objetos que se sustenta, extiende y limita (***como una yuxtaposición o vínculo externo***) en la intuición y en las categorías lógicas del juicio (***formas puras de la intelección o del entendimiento***). Además, que es un ***sistema epistemológico completamente regulador*** que carece de la capacidad de captar por ella misma los contenidos objetivos del saber filosófico. En consecuencia, si en esta limitación, la razón tiene la pretensión de conocer objetos reales, que sólo pertenecen a la intuición e intelección, sus argumentos derivarían inevitablemente en ***irresolubles contradicciones*** o en ***raciocinios sofísticos***. También expresa que la ***filosofía en su historia ha sido una lucha constante entre tesis*** (***concepciones***) ***que se contraponen por sostener diferentes puntos de vista filosóficos, y no por oposiciones contradictorias, en que la posterior dispone de ventajas teóricas conceptuales sobre la anterior, en una pugna epistemológica entre sistemas***.[2] En los tiempos del filósofo, esas ***disputas históricas*** devinieron en ***dos extremos filosóficos irreconciliables*: *el dogmatismo y el escepticismo***.

El ***dogmatismo***, afirma ***Kant***, se originó por los intentos de la ***razón*** de trascender los límites cognoscitivos de la ***intuición***, la ***experiencia*** y las ***categorías*** (***del entendimiento***). Desde un punto de vista opuesto, el ***escepticismo*** niega las ***pretensiones*** (***dialécticas***) ***de la razón*** de ir más allá de los contenidos empíricos del conocimiento positivo.

1

2

El análisis y crítica de este problema lo expresó en su ***Dialéctica Trascendental, que es un intento de hacer de la razón un sistema de principios normativos de los conocimientos filosóficos y científicos***. En este filósofo, ***el idealismo subjetivo alcanzó su expresión más alta en la concepción y el método trascendental***.

Sin embargo, ***Hegel, retornando al punto de vista tradicional, intentó hacer de la filosofía una ciencia***. En el prólogo de su "***Fenomenología del Espíritu***" afirma que ***todo el movimiento histórico de la filosofía***, que se manifiesta en los ***sistemas filosóficos***, es el movimiento de una ***auto-conciencia*** que se realiza y objetiva en el ***espíritu humano***, hasta convertirse en un ***sistema científico de la razón y del saber***. Al respecto afirma que la "***verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella.***"[3] Se refiere a la razón como el procedimiento de exposición y demostración de la realidad de los objetos y de la verdad del pensamiento. ***Este procedimiento científico de la filosofía se expresa en la plenitud epistemológica de la dialéctica***.

Con respecto al proceso formativo científico de este saber, ***Hegel*** expresa que el movimiento filosófico que se realiza en el ***espíritu*** (***pensante***) ***de la humanidad*** tiene por principio el ***concepto*** (***que es la forma y expresión plena e íntegra de la dialéctica***). Y éste es el motor del desarrollo del pensamiento de la filosofía y la cultura. Por consiguiente, se podría considerar que en este filósofo, ***el idealismo objetivo, en su forma dialéctica, alcanza su más alta expresión conceptual***.

Marx y Engels lograron hacer de la filosofía, un sistema científico de explicación, exposición e interpretación racional de la sociedad, de la historia y del mundo objetivo. Este logro epistemológico fue posible por la formación y sistematización conceptual del materialismo dialéctico e histórico.

Engels, en el "***Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana***", señala que uno de las grandes contradicciones antagónicas de la ***filosofía de Hegel*** se expresa en los conflictos que surgen de modo inevitable entre el ***sistema, como postura idealista; y la dialéctica, en tanto que método***, aunque en ese estudio, no detalla de qué modo el ***sistema*** contiene ese defecto. Para aclarar este punto de vista epistemológico, nos remitimos a una crítica que el ***joven Marx*** hizo en su libro "***Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel***". En él expresa que el ***conocimiento del mundo material*** (***que Hegel denomina mundo empírico que considera que es el objeto o el material de la Idea objetiva***) ***consiste en la predicación de pensamientos que el sujeto pensante hace de ese objeto al conocerlo***. En ese saber se plantea la ***relación del pensar y el ser***. Al respecto afirma que cuando el ***sujeto*** formula juicios acerca de ese ***objeto***, se establece la relación entre ***los pensamientos y el mundo real***, es decir, entre la ***conciencia y el ser***. Pero en esta ***relación epistemológica*** (***sujeto consciente***) y ***ontológica*** (***mundo objetivo***) ***el hombre sólo puede conocer el mundo material*** (***real***) ***por medio del pensamiento***.

El idealismo, en general, y el hegelianismo, en especial, tienden a establecer indistintamente la identidad del pensamiento (***en la primera postura filosófica, en su dirección subjetivista, implica a las sensaciones, percepciones, voliciones o instintos***) ***con el ser, convirtiendo esa identidad en una de sus raíces ontológicas***.

En la ***identidad*** del ***pensar*** y el ***ser***, de la ***sensación*** y la ***cosa*** o de la ***percepción*** y el ***objeto***, la independencia objetiva e interactiva de la ***materia*** y del ***fenómeno*** se evapora, se desvanece e

elimina. Entonces ***en esa relación epistemológico-ontológica lo determinante es el pensamiento*** **(*En la postura filosófica del idealismo, como antes hemos señalado, debe incluirse, de un modo específico, la sensación, la percepción, u otras formas, actos y manifestaciones subjetivas del espíritu*).**

La identificación del pensar y el ser, el ***joven Marx*** la denomina ***mixtificación*** (***falsificación***) ***de la relación real del pensar y el ser*** **(*mundo material*).**

¿***Por qué el idealismo, según el joven filósofo, falsea la relación de la conciencia y el mundo objetivo***? ***La mixtificación consiste en poner como sujeto real lo que es predicado de pensamientos, y convertir a éste en el sujeto real***.

Este es una de las grandes contradicciones antagónicas de la epistemología y ontología del ***idealismo***. Sin embargo, ***el problema fundamental de la relación del ser y el pensar Marx*** y ***Engels hicieron gigantescos progresos conceptuales, no obstante las limitaciones del desarrollo del pensamiento y de las ciencias del momento histórico en que vivieron***. Por esta razón, estos filósofos no pudieron abordar de un modo completo y sistemático el problema de esa ***relación fundamental epistemológico-ontológica***.

Le correspondió a **(*Vladimir*) *Lenin*** la tarea histórico-filosófica de avanzar en la solución de esta problemática en su libro "***Materialismo y Empiriocriticismo***". Este problema epistemológico y ontológico se puntualiza en la formulación con un alto grado de precisión en que define la ***materia*** y la ***conciencia***. Antes, ***Engels*** en su *"**Dialéctica de la Naturaleza***", define a la ***materia de modo progresivo y multilateral***. Esta definición se refiere a la ***existencia de distintas formas materiales que existen en una interconexión infinita, y que constituyen la realidad objetiva***. Sin embargo, era imprescindible formular un nuevo concepto de esa ***categoría filosófica*** que resistiera y superara, de un modo consecuente y acertado, las virulentas, prepotentes y astutas críticas y objeciones que contra el ***materialismo dialéctico e histórico*** había concebido y expresado el ***nuevo idealismo metafísico*** de comienzos del ***siglo XX*** **(*y también en el actual siglo XXI*).**

Los ***idealistas***, con argumentos sofísticos, semánticos y metafísicos que supuesta, inconsecuente y falsamente se sustentan en los revolucionarios y nuevos descubrimientos de las ciencias naturales **(*Teorías Relativista y Cuántica*)** y matemáticas **(*solución del Teorema de Fermat, por Andrew Wiles; y de la Conjetura de Poincare, resuelta por Gregori Perelman*)**, pretendían liquidar el ***materialismo*** y la ***dialéctica***. En ese momento histórico, los novedosos conocimientos científicos no pudieron entenderse ni interpretarse dialécticamente debido a su nueva y compleja naturaleza cognoscitiva que chocaba con el saber científico anterior **(*Ciencia clásica*)** y el ***sentido común.***

También intentaban hacer del idealismo y la metafísica la encarnación de la filosofía misma. Estos intentos se basan en concepciones que proceden de las viejas y obsoletas epistemologías y ontologías de **(*George*) *Berkeley***, **(*David*) *Hume*** y ***Kant, afirman y sustentan que la realidad objetiva es creada por las sensaciones, percepciones, hábitos mentales, intuiciones*** (***a priori***) ***o ideas*** **(*categorías*).**

Además, con la intención de eludir o marginar el ***planteamiento fundamental de la filosofía*** y de la ***Teoría del conocimiento***, el ***Idealismo subjetivo*** propuso un ***monismo metafísico***, que expresa que la existencia y verdad de los objetos sólo puede probarse por las percepciones, ideas, intuiciones e intencionalidad de la conciencia, porque éstas forman los elementos constitutivos, los actos o procesos cognoscitivos de los objetos. Es decir, que los aspectos

objetivos de las cosas reales se sustituyen por las formas, actos o intenciones subjetivas de la conciencia del sujeto pensante o que percibe. Y si el ***materialismo dialéctico*** sostiene lo contrario, afirman de modo tergiversado y falso de que esa filosofía deviene o queda confinada en un ***dualismo antagónico de espíritu y materia, de conciencia y ser, por lo que deriva en una incorrecta solución metafísica o crea una paradoja insoluble***.

Sus puntos de vista se exponen en los siguientes argumentos. ***El primer argumento de esa objeción irreductible se sustenta erróneamente en la interpretación subjetivista de que el materialismo dialéctico al afirmar que la materia es lo principal y el espíritu es lo secundario, lo derivado admite la existencia ontológica de dos principios independientes entre sí***. El ***segundo argumento*** expresa que la aceptación de los contenidos cognoscitivos del sujeto tiene su fuente en objetos o cosas que existen fuera de la conciencia que devienen en dos principios, uno interno, que es inherente al sujeto; y el otro, externo que tiene una existencia en la exterioridad o lo que está o existe fuera de conciencia. En consecuencia, (*presuntamente*) cae en la paradoja de un dualismo insoluble e irreductible.

Este planteamiento fundamental de la filosofía y del problema del conocimiento del mundo objetivo es totalmente absurdo y falso. Porque la ***posición filosófica debe ser idealista o materialista***; ***y el método demostrativo, explicativo e interpretativo, debe ser metafísico o dialéctico***.

Actualmente, en cuanto a la dilucidación y solución de este problema, el error conceptual del idealismo subjetivo, en general; y, en particular, del neopositivismo, neo-pragmatismo, neorrealismo y el realismo metafísico de Karl Popper, ***radica en confundir la solución ontológica con la epistemológica. Sin embargo, ante los intentos de solución de este problema, estas filosofías tratan de acusar, con sus planeamientos tergiversados y enfoques unilaterales, al materialismo dialéctico de caer en un dualismo, marginándolo del monismo. Estos modos de interpretación, que suelen formularse tanto en la ontología como en la epistemología, en la manera de cómo los implementan no constituyen la solución de este problema filosófico***.

En esta objeción* (*con la presunción de poseer la legitimidad y la verdad filosófica*)*, el neopositivismo pretende despedazar conceptualmente al materialismo dialéctico e histórico. Además, intenta reforzar su intención liquidadora, afirmando que la dialéctica es una metafísica y que la materia no es una categoría filosófica que designa la realidad objetiva, ***sino una ilusión ontológica de la razón, como afirmara Kant en su "Crítica de la Razón Pura"***.

Ante este problema propugnado por el ***idealismo subjetivo, en su variante neopositivista*** de ***inicio del siglo XX***, ***Lenin*** formuló como repuesta una nueva definición de ***materia*** que supera las limitaciones de las concepciones de los ***materialistas anteriores***. En esta ***definición, que expresa un nuevo significado ontológico***, afirma que "***la única propiedad de la materia* (*…*) *es la* (*…*) *de ser una realidad objetiva, de existir fuera* (*independiente*) *de nuestra conciencia* (*del sujeto actuante y pensante*)**."** Además, en su ***significación epistemológica***, afirma que la ***materia*** es una ***categoría filosófica*** con que ***designamos la existencia del mundo objetivo***. En esta definición se expresa ***el principio cardinal de la filosofía en la relación del pensar y el ser*** señalado por ***Engels*** en el libro **"*Ludwig Feuerbach y el Fin…*"** Además, denota la ***plenitud dialéctica*** porque no se confina en la concepción unilateral de la existencia de la ***materia***, que fue el modo como la concibieron los ***materialistas metafísicos, en particular los mecanicistas***.

La definición de la materia formulada por Lenin, es multilateral y de plena riqueza conceptual que supera el estrecho margen de la unilateralidad del mecanicismo metafísico.

En ***Demócrito*** y ***Epicuro***, los ***átomos*** y el ***vacío*** **(*carente de materialidad*)** constituyen el principio y forma de existencia de la ***materia***. En esta definición se abstraen otras formas existentes del ***mundo material***, lo que implica un ***planteamiento unilateral y metafísico***.

Y lo mismo en **(*Renato*) *Descartes*** y **(*Baruch*) *Spinoza***, que la conciben como una ***sustancia extensa***. Esta ***definición adolece de parcialidad***. Si la ***materia*** sólo es una ***sustancia extensa***, entonces se eliminan otros aspectos esenciales de la ***materialidad del mundo objetivo***. Esa ***entidad material*** es un ***principio metafísico subyacente*** que está fuera **(*que es independiente*)** de nuestra ***intelección*** y de la ***práctica***. Los ***materialistas franceses*** del período de la ***Ilustración***, desarrollaron en su más elevada expresión el ***mecanicismo*** de ***Demócrito*** y ***Descartes***.

El ***idealismo actual***, al investigar, estudiar e interpretar al ***materialismo*** (***dialéctico***) tiende a concebirlo de modo ***mecanicista*** o ***metafísico***, identificando la ***materia*** o con los ***átomos*** de ***Demócrito*** o la ***sustancia extensa*** de ***Descartes u otras unilaterales*** **(*particularidades*) *entidades ontológicas***.

Con respecto a la ***Teoría del conocimiento***, el ***marxismo*** establece la diferencia fundamental que existe entre la ***dialéctica espontánea*** y el ***método dialéctico***. Esta ***diferenciación epistemológica*** es esencial porque en la ***filosofía anterior a Hegel se crearon formas espontáneas dialécticas en las exposiciones e interpretaciones filosóficas*. *Heráclito*, *Demócrito, Platón* (*en sus argumentos dialogantes*), *Aristóteles*, *Epicuro*, *Descartes*, *Spinoza y* (*Gottfried*) *Leibniz fueron unos de sus exponentes más relevantes***. Es imprescindible exponer esta ***distinción interpretativa*** porque el ***idealismo hegeliano*** no concibió a ésta de ese modo, sino como una ***fenomenología de la dialéctica***.

En Hegel, esta forma de proceder del pensamiento racional alcanzó el rango de método de exposición, demostración e interpretación filosófica desde el punto de vista del Idealismo objetivo. Y en Marx y Engels, la dialéctica al unirse con el materialismo, logró la forma científica y filosófica más elevada como método de interpretación del mundo objetivo, de la sociedad y la historia.

El ***pensamiento filosófico*** en su ***evolución*** y ***desarrollo histórico*** creó de un modo espontáneo los ***elementos***, las ***formas***, ***principios*** y ***leyes*** de la ***dialéctica*** que constituyen la base del único ***método filosófico de carácter científico***.

La ***dialéctica espontánea*** devino como ***sistema metodológico de exposición e interpretación filosófica*** como consecuencia de la ***evolución*** y ***desarrollo histórico*** del ***pensamiento***, en el ***trabajo y lucha del espíritu y conciencia actuante y pensante del trabajo práctico e intelectual por conocer el mundo objetivo en la interacción práctica socio-histórica con éste***.

Y como afirmara ***Hegel***, el ***movimiento histórico del saber filosófico ha sido desarrollado por medio de los elementos y formas del pensamiento dialéctico*** **(*que son sus contradicciones naturales*)**, incluso, el pensamiento mismo en cuanto en su relación con las ciencias en general. Además, señaló el ***carácter objetivo de la dialéctica***, porque ésta expresa las contradicciones de los fenómenos y procesos reales que tienen como sujeto a la ***Idea Objetiva*** **(*entidad ontológica que existe al margen de la conciencia humana*).**

Para este filósofo, la ***dialéctica en sí*** es el principio y motor del desarrollo y evolución del saber ***filosófico desde el período fenomenológico de éste***. Sin embargo, según expresa en la "***Ciencia de la Lógica***", la ***metafísica*** prevaleció en la ***exposición e interpretación filosófica*** porque es un ***método simple y esquemático***. En el ***saber precedente***, la ***dialéctica*** no determinó su fuerza expositiva e interpretativa porque no se había constituido como un ***método científico***, no obstante de que sea el motor **(*de las contradicciones subjetivas*)** del movimiento y desarrollo histórico del pensamiento filosófico y de la cultura.

Antes de referirnos a la ***dialéctica en la Modernidad***, explicaremos con brevedad y de un modo histórico la ***antigua filosofía griega***. Además, habría que expresar que tanto ***Platón*** como ***Aristóteles*** dominaron el ***pensamiento medioevo*** y ***renacentista***. En estos períodos la investigación y reflexión filosófica no experimentaron un giro ni progreso extraordinario y revolucionario porque fue continuación de la anterior***. Sin embargo, no se manifestó un oscurantismo, en general ni un estancamiento cultural como se afirma según la convicción tradicional, sino que el pensamiento anterior y heredado tuvo que aflorar con plenitud la riqueza conceptual de sus formas y contenidos positivos y progresivos, lo que significó la preparación y la transición hacia la reflexión posterior.***

En la cultura de la Grecia Antigua, la filosofía se independizó de la teología y se convirtió en un sistema explicativo e interpretativo del mundo objetivo y del hombre al margen de lo sobrenatural, la nada* (*en la mayoría de sus concepciones ontológicas*) *y del caos.

Los ***antiguos***, en particular los ***griegos***, tuvieron la percepción y convicción de que el mundo estaba constituido por ***fuego***, ***aire***, ***agua*** y ***tierra***, entidades materiales que denominaron "***elementos***". Éstos significan sustancias físicas de naturaleza simple, que tienen propiedades y formas específicas que diferencian a cada una de las otras. ***Los elementos no se consideraban como sustancias químicas, porque en aquella época se carecía del saber científico de los denominados elementos físicos***. La ***Química*** alcanzó su rango de ***Ciencias Naturales*** en la segunda mitad del ***siglo XIX***.

La cosmovisión de los antiguos se basaba en la percepción sensible del mundo natural y cósmico* (*incluso, posteriormente, el Modelo Cosmológico Estándar, basado en el sentido común, se mantuvo hasta inicios del siglo XX cuando comenzó el predominio de las Teorías de la Relatividad y la Teoría Cuántica*).** Según esa ***cosmovisión antigua, en el ***cielo dominaban los elementos fuego***, ***aire*** (***y de modo intermedio el agua de los cielos. Esta convicción prevaleció porque los antiguos desconocían el origen y fuente de las lluvias***); y en la superficie, el ***agua*** y la ***tierra***. Para ellos, el mundo de los elementos constituía la totalidad de todas las cosas, seres y objetos físicos que formaban el ambiente natural en que vivían. ***En esta concepción, la tierra y el cielo no estaban separados, sino que constituían una unidad* (*y conexión*) *sustancial cósmica***.

Si actualmente el conocimiento de todo lo que nos rodea dependiera únicamente de nuestros sentidos, sin los actuales medios industriales, tecnológicos y científicos de observación, experimentación y medición, percibiríamos el mundo real del mismo modo como lo conocieron los antiguos, medievales, renacentistas, no habrían diferencias de concepción y percepción cósmica.

Respecto a su origen, se debe especificar que ***la teología fue madre de la filosofía***. Ésta no se originó por la curiosidad ni del asombro que en los hombres producían las cosas y fenómenos del ambiente en que vivían. Las reflexiones de este saber, sobre el origen del mundo y la naturaleza del ***ser***, trascendieron los ***alcances teológicos del mito***. ***El sistema explicativo del***

***pensamiento, al extenderse más allá de los dogmas religiosos y lo mitológico, superó los límites de la fe creando la razón. Además, las exposiciones y explicaciones de los textos religiosos crearon las formas y elementos lógicos de los juicios y argumentos. La lógica tuvo un carácter y desarrollo espontáneo, hasta que Aristóteles la convirtió en una ciencia del pensamiento* (*actualmente, ciencia de las proposiciones o juicios que se implican*).**

Tales de Mileto, fue el primer filósofo que desplazó el pensar y saber filosófico de los problemas y soluciones enigmáticas del ser sobrenatural y los ubicó en el mundo natural y material. ***Elevó los elementos de lo físico en la dimensión cósmica***. Y, de este modo, éstos al constituir los ***cielos*** y la ***tierra***, formaron el ***cosmos, como una superación de la nada y del caos que procede de las visiones y modelos de nuestras percepciones, experiencias cotidianas y del sentido común***. En consecuencia, consideró que el ***cosmos*** se generó por una ***sustancia activa*** que forma todo lo que existe en el ***mundo físico-cósmico***. Para él, esa sustancia es el ***agua***, que es un ***principio cosmológico***, que con su ***actividad generadora formó los cielos y la tierra***. En consecuencia, al sustituir la ***intervención ordenadora de la divinidad*** por la ***generación cosmológica de todo lo que existe***, la ***nada y el caos***, como ***principios sobrenaturales y míticos***, perdieron su ***validez ontológica***. ***Tales de Mileto*** fue el creador de ***la primera cosmología materialista***.

Anaxímedes, elaboró una ***variante cosmológica*** en la que considera que el ***principio activo*** que genera el mundo material, y lo constituye, es el ***aire***. ***Anaximandro***, no obstante de seguir la ***dirección filosófica tradicional***, logró una superación de la ***ontología perceptiva y cotidiana*** proponiendo un ***principio activo*** que denominó ***Apeirón***, y que integra los elementos ***agua*** y ***aire***. Esta sustancia integradora es imperceptible a los sentidos o a las experiencias sensibles.

Heráclito, desarrollando esta concepción y dirección ontológica hasta sus límites, afirmó que ningún ser es ***estático*** (***inmóvil***) ***ni permanente*** (***inmutable***) en el ***mundo objetivo*** (***material***). ***Por lo que toda la realidad es un incesante movimiento y cambio de unión y desintegración de los elementos materiales*** (***fuego, aire, agua y tierra***). Además expresó que el ***principio de este proceso de cambios es una unidad y lucha de contrarios que al unirse y separarse produce las creaciones y destrucciones de los objetos del mundo físico*** (***material***).

También concibió y formuló esta ley objetiva de la dialéctica porque consideró que la identidad no es el principio determinante del ser, por lo que no podía generar los movimientos ni los cambios del mundo real. Sólo la existencia de los contrarios (***y que en sus límites se convierten en opuestos***) ***en su constante luchas y uniones, se constituye en la única ley que es causa del modo de existencia del mundo real que transita en la transformación del fuego-aire-agua-fuego y viceversa***. ***Por lo tanto, el ser no es estático ni inmutable, su esencia es dinámica porque deviene y está constituida por determinaciones y elementos contrarios en constantes uniones y separaciones que se manifiestan en generaciones y desintegraciones de los seres y cosas que forman el mundo*** (***real***).

Para Heráclito, los sentidos nos proporcionan una visión estática e inmutable del mundo, ***por lo que su saber es ilusorio; y sus objetos constituyen la apariencia***. Sólo a través del pensamiento (***la razón que se manifiesta dialécticamente como la unidad y lucha de los contrarios***) podemos tener un verdadero conocimiento de la realidad, ya que nos permite captar el principio y las causas del proceso real cambiante y móvil, es decir dinámico del mundo físico (***material, objetivo***).

[***Sin embargo, en esta ontología cosmológica la dialéctica se expresó de un modo espontáneo y no como un método sistemático de exposición, explicación e interpretación.***

Heráclito al aplicar de manera general y abstracta el ***principio de la Lucha y Unidad de los Contrarios la desvinculó del Principio de Identidad que se manifiesta de modo inmediato, específico y concreto en los objetos del mundo real. Lo fundamental en el movimiento y cambios del mundo físico, es que existen otros procesos de contradicciones que se explican por otras leyes, y que en esa época ni siquiera se manifestaban, que son la transformación de la cantidad en cualidad, y viceversa; y la negación de la negación.*** Debido a esta falta de ***completitud dialéctica***, la ***concepción dinámica de la materia*** y del ***Cosmos*** de ***Heráclito adoleció de grandes limitaciones conceptuales, por lo que su dialéctica consmológica fue víctima de las críticas y objeciones de la metafísica.*** Además, el status epistemológico de esa dialéctica fue muy vulnerable porque un ***principio*** o ***ley en la filosofía debe ser argumentada de modo crítico e interpretativo por la razón, y demostrada por la práctica socio-histórica. En las ciencias naturales y sociales, las leyes deben ser descritas y explicadas por argumentos lógicos y por hipótesis que deben ser probadas por las estadísticas o probabilidades de las observaciones y/o los experimentos que requiera, para que tengan validez científica. Y era imposible que en la época cosmológica de la antigua filosofía griega el conocimiento alcanzara el rango científico de que dispone en la actualidad***.**]**

En contraposición a esa concepción dinámica del mundo, Parménides objetó y rechazó el principio* (*dialéctico*) *de unidad y lucha de los contrarios de Heráclito. En consecuencia, formuló de un modo lógico* (*según la validez de la forma y estructura del juicio*)** que ***el ser es, y el no ser no es. O sea que la ***unidad del ser*** sólo se realiza en su ***identidad*** y no en la ***contradicción de predicados opuestos* (*esta afirmación es propia de la validez del juicio*). *Además, fue el precursor de la lógica como método filosófico, pero la aplicó de un modo espontáneo en sus tesis idealistas y metafísicas.***

Para este filósofo, la relación del ser y el pensamiento se debe analizar e interpretar de un modo lógico y no por unidades **(*dialécticas*)** de contrarios, por lo que este último pensar es un absurdo, dado que en la validez lógica de un juicio no es posible la afirmación y negación simultáneas de predicados opuestos. Si en un juicio, dos predicados que lo constituyen son opuestos entre sí, no pueden ser verdaderos simultáneamente; porque si uno es cierto, el otro es falso.

Además, identificó las relaciones lógicas con las ontológicas, supeditando y confinando la ontología en los margenes intelectivos del juicio. ***Y al implementar la lógica como forma espontánea de explicación e interpretación filosóficas, creó una nueva dirección metafísica en el idealismo que se perfeccionó en Platón***. Como consecuencia de esta **(*unilateral*)** epistemología, se ***contraponen innecesariamente lógica y dialéctica.*** Este conflicto entre los modos de exposición y argumentación del pensar, posteriormente fue superado por ***Kant*** en la "***Crítica de la Razón Pura***". ***Parménides***, también fue el creador de la ***unidad e identidad de la metafísica y la lógica***, que en nuestro tiempo algunos filósofos y ensayistas aplican en sus epistemologías de modo inalterable, mostrando indiferencia a las demoledoras críticas kantianas que niegan la oposición excluyente entre lógica y dialéctica. ***Y una de las consecuencias de ese punto de vista, es que el pensamiento y la lógica se desconectan de modo absoluto del mundo objetivo* (*material*).**

[Tanto ***Heráclito*** como ***Parménides*** no distinguieron de manera acertada la ***dialéctica* (*unidad y lucha de contrarios*)** de la ***lógica* (*dominio absoluto de la identidad en la predicación del juicio*) *y viceversa***. El ***primero*** ignoró que el ***pensamiento tiene formas lógicas*** y ***el segundo*** descartó las ***formas dialécticas del pensar filosófico***, e ***inconscientemente incurrió en el error de analizar y criticar la dialéctica dentro de los parámetros parciales de la lógica***. Ésta sólo se refiere a las ***identidades***, ***que son los elementos particulares del pensamiento y del***

ser; mientras que la ***dialéctica comprende las contradicciones naturales y objetivas, que son sus elementos generales***. En la ***lógica*** sólo se expresa y relaciona la ***identidad*** y ***especificidad de la inmediatez de la unidad del pensar y del ser***; mientras que en la ***dialéctica***, son las ***contradicciones*** y la ***universalidad las que tienen relevancia y determinaciones abstractas, concretas y objetivas. Por lo que las contradicciones expresan la unidad de mediación de interacción del pensar y del ser.*** **]**

Los sofistas, con algunas excepciones, sustituyeron el pensar filosófico por la argumentación de una retórica de opiniones abarrotadas de ideas estériles y falaces en las verdades del saber, sino en el poder convincente de la retórica. Sus enseñanzas no se enfocaron en la búsqueda de la verdad, sino por lograr el convencimiento de sus audiencias sin importar la sustentación expositiva de tesis pueriles o falsas. En algunas desviaciones degradantes de la intelección y del razonamiento, la dialéctica y el buen conocimiento fueron invalidados por estos impostores del saber y la verdad. Tanto fue así que ***Sócrates*** **(*uno de los precursores del concepto y de la ética*)** irrumpió en ese escenario de pobreza epistemológica con la fuerza imparable de su ***pensar dialéctico inquisitivo***. Y ***Platón despliega la dialéctica de un modo dialogante, que en la contraposición de ideas*** **(*formas universales, que según su punto de vista, expresan el conocimiento verdadero*)** ***superan la cognición de las experiencias y las opiniones. Además, le confirió una forma estética a sus argumentos dialogantes***.

Algunos filósofos, incluso ***Hegel***, reiteran que ***Platón*** expresó sus diálogos de un modo ***dialéctico*** en la sustentación de los argumentos y explicaciones de sus ideas filosóficas.

Esta forma de razonamiento que se concreta en diálogos la expresa de un modo estético en la contraposición de la idea **(*epísteme*)** ***y la opinión*** **(*doxa*)**.[5] En esta controversia de las ideas y las opiniones considera que la ***epísteme es el saber perfecto*** **(*ideas cognoscitivas*)** ***de la esencia y de la realidad***, y la ***doxa es el conocimiento de lo imperfecto y de las apariencias***. Esta última se basa en los sentidos y opiniones, cuyos objetos son las experiencias y los fenómenos. Por lo tanto, la ***dialéctica platónica no es una contraposición de Tesis y Antitesis, sino de la Epísteme y de la Doxa. Esa concepción racional es espontánea, por lo que el filósofo la convierte, sin resistencia conceptual, en un apéndice e instrumento de la metafísica***, ***según los intereses y necesidades epistemológicas de ésta.***

En la posición filosófica opuesta, Demócrito elaboró el primer sistema conceptual del materialismo, y aunque sea metafísico, posee de modo espontáneo elementos dialécticos en algunas expresiones ontológicas. ***De acuerdo a su concepción atomista, la materia está constituida por átomos y vacío*** **(*unidad de contrarios*)**, en que los primeros son entidades materiales y el segundo carece de materialidad. ***La unidad de los átomos y el vacío genera*** **(*y supera*)** ***necesariamente el movimiento de la materia, marginando como inválidas las objeciones anti-dialécticas de Parménides y las aporías de Zenón. La unidad de los átomos y el vacío genera el movimiento de modo natural. La dinámica de los átomos supera los cuestionamientos y las objeciones que descartan la movilidad del mundo físico y real. Sin embargo, no admite los cambios cualitativos en los átomos, el mundo es esencialmente cuantitativo, mecanicista***.

Aristóteles, ha sido una de las mentes más brillantes, preclaras y geniales de la humanidad, además, poseía una vasta formación enciclopédica. Nunca un sabio tuvo un dominio tan extenso y profundo de los conocimientos y de la sabiduría de su época. Como consecuencia de sus notables investigaciones y reflexiones sobre el origen y esencia del conocimiento,

***descubrió los principios y leyes del pensamiento fundadas en las formas y relaciones de la Identidad. La sistematización de esas leyes convirtió a la lógica en una ciencia del pensamiento* (*o según la concepción contemporánea, sistema unitario de juicios o proposiciones que se implican*).**

Sin embargo, a pesar de que descubriera e implementara las ***categorías* (*del pensamiento*) *en su ontología***, no pudo integrarlas en un ***sistema científico unitario*** porque todavía el pensamiento no las había desarrollado en su plenitud conceptual. Sin embargo, su ***concepción ontológica y epistemológica es dualista***, aunque el ***idealismo*** y la ***metafísica***, en sus vínculos con el ***materialismo*** y la ***dialéctica***, hayan prevalecido en algunos de sus ***dominios o esferas filosóficas determinantes***.

Además, considera que la lógica es el órgano del conocimiento, o sea que es la forma del proceder del pensamiento en que se expresa la verdad de las demostraciones. También consideró que el saber contiene tanto la universalidad como la particularidad del pensamiento y de los objetos que designa ***diferencia específica***, en que lo particular **(*de la esencia*)** es una de las manifestaciones y concreciones de los modos del pensamiento y de los objetos reales. Sin embargo, en sus investigaciones sobre la relación de la ***Naturaleza*** y las ***leyes de la lógica***, no sólo trata de resolver el ***problema de la filosofía***, sino ***también el de las ciencias***. Aunque en aquellos tiempos éstas no habían logrado el requerido nivel conceptual de desarrollo científico y experimental, no obstante esta limitación epistemológica, consideró que el conocimiento de la ***Naturaleza*** es un saber válido y verdadero. Por lo que se opuso a la ***epistemología de Platón***, que descarta la posibilidad de una ***ciencia de la Naturaleza*** o del ***mundo material***[6] ***porque éste, como copia de las ideas, es un ser imperfecto, una apariencia***.

Además, en sus investigaciones sobre el problema de los procedimientos expositivos ***del pensamiento***, descubre que el ***silogismo*** es por excelencia la única forma de demostración de la verdad. Este descubrimiento fue posible porque ***sus reflexiones sobre las formas y relaciones de identidad de la lógica habían alcanzado el más alto nivel de desarrollo conceptual en su época***.

[*Aristóteles elaboró con una perfección rigurosa y* (*casi*) *exacta el sistema científico de la Lógica, por lo que se mantuvo intacta, sin cambio alguno, durante veinticuatro* (24**) *siglos***. En nuestro tiempo, esta ***ciencia del pensamiento*** o del ***sistema de implicación de proposiciones***, como se define actualmente, tuvo nuevos desarrollos y avances conceptuales que han derivado en las ***Lógicas Matemáticas y Simbólicas***.

Para nuestro punto de vista, la ***fuente determinante de la lógica son las formas y relaciones de identidad del pensamiento que de un modo abstracto o ideal reflejan de modo inmediato o mediato las identidades objetivas del ser* (*mundo material*).]**

Consideramos que en Aristóteles el proceder racional del pensamiento adopta tres formas de expresión que a continuación exponemos.

Primero, la DIALÉCTICA DISPUTANTE que consideró que es una contraposición de conocimientos de una TESIS que se somete en una confrontación de opiniones o de argumentos contrarios, por lo que es un procedimiento controversial. Y por carecer **(*en su tiempo*)** de una base y un orden riguroso, sistemático y progresivo del conocimiento **(*expositivo y demostrativo en secuencias de contraposiciones necesarias*)**, no podía tener el nivel epistemológico de la ***lógica***. ***Según este filósofo, este procedimiento disputante tiene tres***

funciones, que consisten en implementar "***el ejercicio o formación del intelecto, las conversaciones o disputas causales y para* (*aclarar y precisar la consistencia de los conceptos y argumentos de*) *las ciencias filosóficas***."[7] Lo que significa que ese ***modo disputante*** (***de controversias de ideas o tesis, pero sin antítesis***) tiene una función útil para la ***filosofía***, "***porque la capacidad de suscitar dificultades y disquisiciones profundas, en las dos posturas de un tema, nos hará detectar más fácilmente la verdad y el error en los diversos puntos y cuestiones que surjan***."[8] Asimismo, afirma que la "***dialéctica, en efecto, es un proceso de crítica en el que se halla* (*encuentra*) *el camino que lleva a los principios de toda investigación***."[9] Lo que significa, que procedimiento cumple una función en el conocimiento filosófico, porque una vez establecido los principios, la disputa de éstos con la contraparte conduce a una mayor claridad y profundidad de los mismos. Además, ***la dialéctica* (*argumentativa y disputante*) *es un procedimiento metodológico crítico de la filosofía, que permite la investigación y la evidencia del conocimiento de los principios* (*como resultado de las controversias de las ideas*).**

Segundo, la CONCEPCIÓN DIALÉCTICA. Se refiere al ***modo de exposición y demostración de formas ontológicas que se expresan en un sistema de categorías que se vinculan en una unidad de contrarios, y que son determinantes en las tesis y argumentos filosóficos en una relación de implicación, como forma y materia***, ***acto y potencia***, ***existencia y posibilidad***, ***necesidad y finalidad, y otras***.

Tercero, el REALISMO DIALÉCTICO. Esta es una dirección filosófica en que se superan las contraposiciones que generan el dualismo y otras controversias que crean paradojas insolubles. La forma y contenido de la exposición de la ontología y epistemología y otras esferas filosóficas se expresan en una rigurosa y sistemática unidad y dirección conceptual.

Es importante señalar que ***Aristóteles fue el primero que estableció una relación de las categorías con la lógica***. Sin embargo, el ***sistema de las categorías*** lo elaboró aplicando el ***análisis y deducción ontológica del ser, y no desde el pensamiento***. De este modo separa las categorías de la lógica, no obstante de que sean las formas generales del pensamiento (***como el concepto y el juicio***). ***En el proceso del conocimiento del objeto o del ser, la lógica es el órgano de exposición del pensamiento y el silogismo la forma de demostración de la verdad del conocimiento***.[10] Además, ***sistematizó la relación de las categorías con la lógica***. Sin embargo, a pesar de que estableció un vínculo de la lógica y la dialéctica, negó que ésta constituyera una forma de proceder del pensamiento.

[Posteriormente, con relación a este problema epistemológico, ***Kant señalará el defecto de la deducción ontológica de las categorías***. Este filósofo, en el movimiento de evolución y progreso de la epistemología, ***representa la transición de la concepción espontánea de la dialéctica hacia la sistematización científica de ésta, pero no logró exponerla como un método filosófico, porque no pudo concebirla en el mismo nivel de la lógica***.

***Hasta los tiempos de Kant, fue imposible que el pensar filosófico descubriera y expusiera la dialéctica como un sistema y método científico de explicación, demostración e interpretación filosófic*a.]**

Con respecto al atomismo, Epicuro desarrolla y perfecciona en su más alto nivel el materialismo de la Antigüedad. En la dialéctica de esta ontología, los átomos son entes activos y pasivos, en que se expresan estados de necesidad y espontaneidad. Su existencia se manifiesta

en dos modos de movimientos, el de línea recta y el de desviación. En el primer movimiento, los átomos no chocan entre sí, por lo que están en reposo **(*un estado físico de relatividad e inercia*).** En el segundo, los átomos existen en actividad espontánea que causan un movimientod de desviación, por lo que están en constante choques, y en ese estado de colisiones atómicas producen los mundos.

Y no obstante de que los átomos sean entidades inmutables, eternas y perfectas, y de que la individualidad de su ser niegue la universalidad, esos entes físicos en sus relaciones objetivas expresan contradicciones que se superan en el movimiento físico y en la generación y destrucción de los mundos.

DIALÉCTICA EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

EL TIEMPO DE BARUCH SPINOZA

Algunos ***historiadores y ensayistas de la Filosofía Moderna*** han incurrido en la tentación de interpretar de modo clerical-idealista a la ***filosofía de Spinoza***, lo que es una negación de su riguroso racionalismo. Sobre este punto argumentan que la esencia de esa filosofía está constituida por ideas de origen medieval o que el ***geometrismo***, como método de exposición, es un simple formalismo. Estos juicios de valoración e interpretación son parciales e inconsistentes. Lo cierto es que el ***pensamiento del filósofo no es una síntesis de ideas anacrónicas, sino la expresión de una nueva dirección conceptual del racionalismo*** que tuvo su manifestación particular en ***Holanda***, país que en determinado período de la historia europea se había convertido en uno de los centros de los grandes avances económicos y culturales de la humanidad. Al respecto, si se implementa en esta problemática la teoría ***marxista*** de que el "***ser social determina la conciencia social***", entonces se concluye que ese calificativo que se atribuye al pensamiento del filósofo de que sea un clericalismo idealista es incorrecto y está fuera del contexto histórico de la ***Modernidad***.

Según el ***Materialismo Histórico*** las ideas y concepciones, en un sentido concreto y general, reflejan y expresan intereses, necesidades y fines de clases sociales en una época de grandes cambios históricos. Por lo tanto, las concepciones de las clases esclavistas y feudales no pueden ser las mismas para la burguesía del ***período moderno*** como representante de la vanguardia social y política de la sociedad. Ahora bien, históricamente la burguesía deviene en dos fases sociopolíticas contradictorias**:** una de ***carácter progresista***, que se produce cuando sus intereses entran en pugna contra los del feudalismo; y la otra ***reaccionaria***, que se manifiesta cuando sus posturas y direcciones socioeconómicas son opuestas a las del proletariado. Pero cuando se radicaliza en el conservadurismo y la reacción la burguesía se vale de todos los medios que tenga a su disposición para eternizar sus intereses, necesidades y fines sociales clasistas. Y si las condiciones históricas le son oportunas y óptimas, se vale de la religión y la teología (*clericalismo político*), del idealismo y la metafísica para formar una concepción sociopolítica que le sirva de arma ideológica en la lucha de clase social contra el proletariado. En esta lucha de clase, afirman ***Marx***, ***Engels*** y ***Lenin en sus obras***, el ***proletariado tiene la misión histórica de derrocar a la burguesía como consecuencia de las contradicciones económicas que genera el modo de producción capitalista, que se reflejan y expresan inevitablemente en la conciencia social de los trabajadores***.

No es de extrañar, pues, que los ideólogos burgueses en la época del capitalismo en decadencia utilicen todos los medios posibles para falsear y tergiversar las concepciones filosóficas generacionales. Entonces no es casual que cuando se refieren a la filosofía de ***Spinoza*** la consideren como conservadora y reaccionaria. Pero sin grandes dificultades conceptuales, una investigación rigurosamente seria e imparcial de sus obras conduciría a un resultado contrario, que se reflejaría en la dialéctica y lógica interna de las ideas que mostrarían que no existe un manifiesto contenido clerical o panteísta en este sistema filosófico.

Existe otra tendencia en la filosofía burguesa de interpretar las ideas del filósofo como una síntesis de ideas anacrónicas. En este punto de vista se aducen argumentos fuera de todo contexto y significado real. Ya sea que se afirme que el origen judío o hasta marrano del eminente filósofo sea un sello determinante en su formación cultural, o si se quiere, que su ambiente cultural judío fue decisivo en su formación filosófica. No es la intención de esta investigación polemizar con esas concepciones subjetivistas. Pero es necesario aclarar que esas ideas, como antes se ha expresado, son afirmaciones unilaterales ya que no sólo alteran sino que adulteran la originalidad y fuerza creativa de su avanzado y sistemático pensamiento racionalista.

En este texto filosófico se investiga de modo riguroso y objetivo la forma y secuencia conceptual del sistema que es el tema de estudio y no el histórico. Sin embargo, se expondrá un esbozo sobre este aspecto, ya que se sustenta, desde el punto de vista del ***materialismo científico***, el criterio de la unidad dialéctica entre lo lógico y lo histórico.

Para concretar este punto de vista, en ***primer lugar***, se expone que las ideas de ***Spinoza*** constituyen una de las concepciones filosóficas de la ***burguesía holandesa*** y europea de la ***segunda mitad del siglo XVII***, y que esa clase social, en dicho período, representó políticamente sus intereses, necesidades y fines en sus contradicciones internas e internacionales con las clases reaccionarias y conservadoras.

En ***segundo lugar***, dado el ***carácter de clase social de la burguesía en su fase progresista***, ésta tuvo una actitud hostil ante la filosofía e ideología de la reacción feudal. Entonces, no fue casual, pues, que ***Descartes***, ***que influyó profundamente en el espíritu y cultura filosófica de Holanda, fuera un acérrimo crítico de la escolástica***, y que ***Spinoza*** aceptara sus fundamentos, aunque con grandes innovaciones, proyectando una nueva dirección que expresara de un modo riguroso la unidad metodológica ***de la intelección y la razón en la cognición de la realidad***, por lo que rechaza lo ***metafísico-escolástico*** en la elaboración de su sistema filosófico.

Descartes, en la ***Sexta Parte*** de su ***Discurso del Método***, afirma que la ***filosofía escolástica, en sus concepciones y métodos, adolece de oscuridad y esterilidad en la búsqueda de nuevos y avanzados conocimientos* (*filosóficos*)**. Al respecto, ***Spinoza*** continuó el ***desarrollo conceptual de este punto de vista crítico de la metafísica medieval vigente de su época***.

En tercer lugar, la incipiente burguesía europea estaba íntimamente vinculada al extraordinario desarrollo de las ciencias naturales debido a las necesidades de la adquisición de nuevas tecnologías para el crecimiento y desarrollo de la industria y el comercio. Por último, toda la filosofía estuvo influida por los nuevos cambios económicos, sociales y políticos de la historia europea y de la humanidad.

Antes, en su juventud, el filósofo al ser influido profunda e intensamente por las avanzadas ideas filosóficas-científicas tuvo que alejarse y romper sus vínculos con las concepciones filosóficas judías que resultaban atrasadas, obsoletas y que se marginaban de los importantes y trascendentales cambios revolucionarios de los nuevos tiempos. El carácter de la ruptura ideológica tuvo una grave repercusión por lo que fue expulsado de la comunidad judía con injustos agravios, e incluso algunos fanáticos intentaron asesinarlo. También fue vilipendiado, con no menos escozor, por fundamentalistas ***católicos***, ***luteranos*** y ***calvinistas***, estos últimos ***protestantes cristianos***.

Posteriormente se convirtió en el más influyente crítico del ***clericalismo metafísico*** y ***se distinguió como el filósofo e ideólogo más importante de la burguesía holandesa del siglo XVII con proyecciones mundiales***. Su filosofía fue eminentemente ontológica, epistemológica, antropológica, axiológica, ética y política. Uno de sus discípulos fue ***Juan de Witt***, ***el estadista más importante de la república holandesa de ese siglo***. A este respecto el historiador alemán de la filosofía, **(*Carl*) *Gebhardt***, afirma que **"*la amistad…*(*del filósofo*) *con Juan de Witt... puede llamarse la época de Pericles de la historia de Holanda*."**[1] Consideramos que ***también el círculo íntimo de sus fervientes y leales amistades fue el parangón del Banquete de Platón de la Modernidad***. En este país, en determinado momento de su historia, el sector progresista de la burguesía fue plenamente ***spinocista***. Este es el sentido histórico del sistema que le proporciona comprensión a su lógica interna, punto difícil de caracterizar para los

historiadores idealistas y metafísicos de la filosofía. Más adelante trataremos de explicar esta dificultad.

En su vida privada y pública nunca se manifestó un espíritu clerical ni místico, sino más bien una vocación ético-política racional y realista. El ***amor intelectual a Dios, en su connotación axiológica y antropológica, es una valoración estimativa de la relación personal del hombre con el infinito y la eternidad***. Sin embargo, algunos confunden el ***amor intelectual*** con un ***misticismo naturalista***, y otros con un ***sentimiento panteísta***. Estos puntos de vistas expresan un erróneo y pertinaz clericalismo, no obstante de que el filósofo detractó de modo crítico toda justificación racional de dogmas y creencias clericales que propendiera a la superstición. No sin razón se le atacó y vituperó de manera intolerante y violenta, acusándosele de ***ateo pernicioso y maldito***. Las ***concepciones clericales vigentes consideraron tal doctrina filosófica como un grave peligro para sus confesiones*** (***en sus proyecciones morales y políticas***). Sin embargo, resulta extraño que filósofos de connotada filiación materialista como (***Tomas***) ***Hobbes*** y (***Pierre***) ***Gassendi*** no fueran lapidados y execrados personalmente como lo fuera el ***filósofo judío*** que consideramos que fue el ***heroico mártir de la libertad de pensamiento de la Filosofía Moderna***.

Existe un punto muy complejo en la relación del ***spinocismo*** y el ***clericalismo metafísico***. Algunos afirman que esa filosofía contiene una "***religión inmanente***". Lo cierto es que en la ***cosmología filosófica*** de ***Spinoza*** se muestra que ***este mundo*** y la ***Naturaleza*** no están determinados por un proceso de creación divina, sino que se rigen por leyes objetivas. La concepción dominante en su ontología es la designación indistinta de la realidad concreta ya sea como ***sustancia*** o ***Dios***. Esta equivalencia tiene un significado literal, y no real. Además, en la ***sustancia*** prevalecen las manifestaciones y formas objetivas de la materia sobre las del espíritu, sea objetivo o subjetivo. Su epistemología es intelectiva y racional, y no que sea la determinación cognoscitiva de una intuición mística. Al respecto expresa (***Ferrater***) ***Mora*** que la "***intuición de la divinidad***…***fundamenta toda existencia religiosa, mediante la visión interna y, en última instancia,… la contemplación de aquello que de Dios se manifiesta en el orden y mundo natural***"[2].

Es evidente que en el ***filósofo***, ***la intuición es intelectual y no mística, ella se funda en la intelección de una cosmología científica***. También que el orden y estructura de la realidad es matemático. ***Racionalmente, lo que es real en la naturaleza es un proceso deductivo y no emanantista***. Además, en su ontología, la realidad está sujeta a un riguroso orden de necesidad y causalidad que expresan las leyes de la Naturaleza y del pensamiento. Todas estas ideas reafirman la convicción de que su filosofía no es un ***emanantismo clerical ni un panteísmo***, sino que es un ***materialismo sistemático y consecuente***. En efecto, su ontología es materialista y no idealista. Por lo tanto, en el fondo, un ateísmo antropológico y no antirreligioso, pero opuesto a todo clericalismo fanático e intolerante.

Es aquí donde está ubicada ***la postura atemorizante de esa poderosa filosofía que sus adversarios clericales percibieron como profundamente maligna***. Él fundamentó su concepción filosófica en la categoría de la razón, y no en la intuición de la fe ni de la revelación, porque diferenció el pensar filosófico del teológico. ¿Es acaso su ***antropología filosófica*** una religión? La respuesta es totalmente negativa. Este punto de vista se mantendrá a lo largo de esta exposición e investigación que en parte consiste en el análisis de las categorías ontológicas y epistemológicas del ***spinocismo***. Las ***categorías de la razón no pueden servir de base para ninguna teología ni mucho menos de una religión***. ***Kant*** objetó y criticó de modo certero y consecuente todo intento de crear un fundamento estrictamente racional a toda religión, porque esa fundamentación es conceptualmente imposible.

Ahora se puede preguntar: ¿por qué el ***spinocismo*** fue tan violentamente atacado en su época? Indudablemente que por su postura crítica y tenaz contra los dogmas metafísico-clericales. Pero hay en el fondo otra causa más fuerte, que es el contenido eminentemente materialista de su sistema. En éste eleva la materia al rango de esencia de la sustancia del mundo. Pero el ***concepto de materia es racional***, no es sensible ni tampoco empírico, tiene una dimensión más amplia y profunda que las anteriores concepciones ontológicas de materia. Este concepto es superior al de ***Demócrito*** y, por lo tanto, al de ***Gassendi*** y ***Hobbes***. Y si ubica el "***pensamiento***" en igual categoría que la ***materia***, ese ***atributo es absolutamente conceptual*** como el ***sistema de las leyes de la Naturaleza*** y ***expresivamente impersonal***. Es en esta dirección conceptual donde reside la consistente concepción del ***ateísmo racionalista de Spinoza***, que genera su ***radicalismo anti-clerical***, y que sus oponentes y críticos lo acusaron de modo virulento. En este sentido su materialismo es mucho más radical que el de ***Hobbes*** y ***Gassendi***.

No obstante estos señalamientos, es preciso exponer algunos conceptos sobre la burguesía de aquel período para caracterizar adecuadamente la situación histórica para proyectar una mejor comprensión y visión conceptual de la filosofía de la ***Modernidad***.

A mediados del ***siglo XVII*** la ***burguesía de las naciones más avanzadas de Europa*** estaba efectuando revoluciones importantes que producían fracturas socioeconómicas en el ***feudalismo***. Esa ***clase social*** había surgido de ciertos sectores de los estamentos de la servidumbre, y comenzaba a establecer relaciones económicas, sociales y políticas nuevas en la sociedad. Sin embargo, ellas entraban en pugna con ***los modos sociales de las relaciones feudales de producción***. La "***multiplicación de los medios de cambio y de las mercancías en general imprimieron al comercio, a la navegación y a la industria un impulso hasta entonces desconocidos y aceleraron, con ello, el desarrollo del elemento revolucionario de la sociedad feudal en descomposición...La antigua organización feudal o gremio de la industria ya no podía satisfacer la demanda, que crecía con la apertura de nuevos mercados***."[3]

Las obsoletas relaciones económicas feudales de la industria y el comercio no podían satisfacer las necesidades del consumo, porque los nuevos incrementos de la producción creados por la burguesía, significaba el crecimiento del mercado que traspasaba las fronteras regionales y nacionales de los respectivos países. El comercio entre las naciones propiciaba un aumento vital tanto para sus productos como para el mercado. Las naciones en proceso de desarrollo capitalista demandaban el incremento de la industria para aumentar la cantidad y calidad de sus productos, y mejorar la navegación para expandir el comercio marítimo.

En este contexto general del capitalismo incipiente europeo se muestra el carácter de descomposición de la sociedad feudal, el avance de la producción y de sus medios con respecto a la organización feudal que iba a la zaga y resultaba anacrónico. ***En ese período ya comienzan a presentarse las contradicciones antagónicas entre las relaciones feudales de producción y las nuevas fuerzas sociales de producción creadas por el capitalismo, en sus primeras fases***. En este escenario económico de la sociedad surge ***el papel revolucionario de la burguesía***, que algunas veces choca con el ***modo social de producción feudal*** de manera solapada, y otras de modo abierto y violento. En ese proceso de lucha frente a las fuerzas feudales, ***Marx*** y ***Engels***, en sus obras de ***Economía Política***, afirman que indiscutiblemente la "***burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario***." Por lo que consideramos que ***la revolución holandesa del siglo XVII fue un ejemplo clásico de esa manifestación progresista de la burguesía***.

En este marco histórico se entiende por qué razón el ***spinocismo*** surgió y dominó la conciencia social y política avanzada de ***Holanda***. La causa se debió a las condiciones históricas de ese país en aquel período, pero de manera específica, a las condiciones particulares y propias de la ***burguesía holandesa***, caso muy peculiar en la historia europea del ***siglo XVII***. La ***república holandesa fue el fruto de una violenta revolución contra la España Imperial*** de ***Felipe II***. No sólo luchó por su independencia sino también contra las dominantes estructuras feudales de la sociedad.

A mediados del ***siglo XVII Holanda*** gozaba de una alta posición política, económica y cultural en ***Europa***, pero su situación interna era crítica y contradictoria. La ***burguesía holandesa*** no había estructurado de modo permanente un ***Estado burgués***, puesto que las ***clases feudales*** no habían sido dominadas y controladas. Estas últimas mantenían una feroz resistencia contra la ***República*** que fue fruto de los esfuerzos democráticos y progresistas de la burguesía. Sin embargo, ***el proceso político revolucionario había llegado a un equilibrio social entre estas dos clases sociales***. Además, la reacción feudal gozaba de una poderosa influencia sobre las masas. Los círculos ***feudales manipularon ideológicamente a las masas populares por medio del clericalismo*** (*incluso la judía*) ***para sumarlas en su conspiración política contra la burguesía y derrocar su democrática y progresista institución republicana***.

En ese escenario de hostilidad política interna, ***Holanda*** en el plano internacional mantenía una fuerte disputa colonial con ***Inglaterra***; situación ésta que agravaba el afianzamiento de la burguesía como fuerza de gran potencia política, ya que carecía de un sólido apoyo en las masas populares. En esta situación contradictoria, tanto en lo interno como en lo internacional, la posición de la ***burguesía holandesa*** era delicada, crítica y débil. Además, atravesaba una situación paradójica, porque no podía armar al ejército, puesto que éste estaba dominado por las fuerzas feudales pro-monárquicas. Esta debilidad significaba un riesgo y amenaza para la estabilidad de la ***República***. Su rivalidad por el control del comercio marítimo frente a ***Inglaterra*** ponía en peligro su prosperidad. Además, en el continente europeo tenía la amenaza de la ***Francia de Luis XIV***, cuyo poder económico y militar crecía de manera inusitada. Podía enfrentarse a ***Inglaterra*** puesto que tenía una de las flotas más poderosa de aquel entonces, pero ante ***Francia*** era vulnerable porque poseía un ejército débil que no podía armar porque éste tenía una estructura y carácter feudal. La ***República holandesa*** para hacerle frente a sus enemigos en el exterior tenía que armarse, pero si lo hacía ponía en peligro su poder político frente a sus enemigos internos de clase social. ¿***Qué hacer***? ***La suerte de la república holandesa estaba echada, las fuerzas reaccionarias feudales habían determinado su fin. Y ese fue su desenlace en ese período histórico***.

Es en este escenario que la filosofía de ***Spinoza*** refleja y expresa en sus ideas y concepciones filosóficas esa situación socioeconómica particular y objetiva de su nación. Por este motivo cualquier interpretación subjetivista al respecto es tendenciosa y errada. Las ideas no pueden comprenderse e interpretarse divorciadas del contexto de la realidad concreta de una época. El mismo filósofo nos advierte de la necesidad epistemológica de hacer una crítica de las ideas. El ***Tratado Teológico-Político*** es ejemplo de este tipo de crítica. Su estudio de la ***Biblia*** lo hace a la luz de las realidades históricas en que surgieron los acontecimientos, encontrándole sentido y explicación racional y objetiva. De manera análoga hay que plantearse el problema de su ***filosofía*** para enfocarla desde la perspectiva de una correcta interpretación y no dejar a oscuras sus ideas filosóficas, para no subestimarlas, despreciarlas o adulterarlas. Esta es una de las razones por la cual resulta difícil ubicar sus ideas en la posición adecuada. ***Hegel*** trató de interpretarla desde la dialéctica idealista. Sin embargo, sólo con el materialismo histórico y dialéctico se interpreta objetivamente su sistema filosófico y se enfoca conceptualmente de modo correcto y consecuente.

El ***spinocismo*** fue irreconciliable con el clericalismo, y aún más radical y militante que cualquier otro materialismo de la época y, por ende, el más vilipendiado y difamado, no obstante, su apariencia panteísta. En esa concepción filosófica se destaca el hecho de que logró elaborar una ideología independiente y opuesta al clericalismo. Además, desde el punto de vista político, plantea el problema de la separación de la ***Iglesia*** del ***Estado***. La ***Ética***, obra capital de la ***Filosofía Moderna***, ***es un riguroso intento de hacer esta separación por medio del racionalismo materialista***. Según este filósofo, ***todos los males del hombre tienen un origen social y no natural***. El "***pecado***", el "***mérito***", el "***bien***" y lo "***justo***" poseen un origen "***civil***" (*social*), y se explican por la esencia humana. Un orden que trascienda esta explicación es inútil y vacío. También expone la esencia del hombre desde su constitución personal y social; por lo que no necesita de otro orden, y se describe en su ser por y desde sí mismo. Esta es la finalidad moral y antropológica de la ***Ética***, en que su objeto fundamental es la esencia humana. Por ello la filosofía antropológica de este filósofo es una crítica denuncia racional contra la ignorancia y la superstición y de todo saber que la genere o promueva. ***Y como esta crítica la dirige contra la fuente y fundamento del clericalismo, su doctrina tiene ese carácter materialista y ateísta* (*de dirección racionalista*).**

En su ***Teoría del conocimiento Spinoza*** expresa que en cuanto que se traten de formar ideas a través de polémicas filosóficas, ***hay que*** evitar lo estéril e inútil de las disputas sin sentido ni fundamento. ***A veces para formarnos el conocimiento de un objeto recurrimos únicamente al significado del lenguaje, pero resulta que las palabras en su forma literal no son fieles servidoras de las ideas***. Además, la mayoría de los hombres (*de ese tiempo*), provocan confusiones en sus disputas en cuanto a opiniones o puntos de vistas, porque más que el significado de las ideas se atienen al significado de las palabras **(*retórica*)** para intentar vencer al adversario. Estos procedimientos que buscan la verdad se confinan en un cerco de palabras. Y mientras no encuentren ni alcancen el significado **(*conceptual*)** de las ideas no podrán salir de esa dificultad semántica. Al respecto expresaba que no es lo mismo el término "***perro***" **(*can*)** usado como ***animal que ladra***, que designado como ***constelación sideral* (*Can*). *En el raciocinio, las palabras,* (*en su significación literal*), *son extrínsecas a la verdad. El contenido y forma de ésta pertenece a las ideas, a su orden y encadenamiento* (*lógico*), *y no al de las palabras e imágenes***. Esta cuestión se tratará en las ideas del filósofo que procuran explicar y resolver este problema epistemológico.

La exposición consecuente de su pensamiento en el estricto orden y encadenamiento conceptual, determina que cada idea encuentra su sentido y significado real en su sistema filosófico. Y cuando los tergiversadores se apartan del ***texto de las ideas del filósofo***, el rechazo del ***ropaje panteísta*** y de los ***argumentos escolásticos*** se muestra en la interioridad de la verdad de su filosofía. En este enfoque se descubre de modo evidente que ***el spinocismo no es idealismo, ni mucho menos panteísmo, sino que es un materialismo* (*racionalista*) *militante***. En fin, fue una filosofía e ideología radical y expresiva del sector más consciente y avanzado de la burguesía holandesa. La trascendencia e influjo histórico de esta ***filosofía***, los ***actuales filósofos reaccionarios burgueses*** se resisten a aceptar, y algunos ***marxistas ortodoxos*** no lograron enfocarla en su justa dimensión revolucionaria.

En cuanto a la formación del pensamiento de ***Spinoza***, es innegable que fue profundamente influido por las ***ideas cartesianas***, especialmente por la ***teoría del método*** (***epistemología racionalista***). En esa dirección filosófica continúa y desarrolla ciertos problemas metodológicos y ontológicos que ***Descartes*** había planteado y dejado inconcluso. Problemas como el de la estructura ontológica de la sustancia, la estructura lógica **(*consciente*)** y dialéctica **(espontánea)** del pensamiento, y de la interpretación de los nuevos conocimientos científicos fueron tratados por

el filósofo en la búsqueda de una epistemología que requería la investigación de las ideas verdaderas.

Si hay un mérito grande que la humanidad debe a los filósofos racionalistas es el extraordinario trabajo que hicieron sobre la naturaleza del pensamiento, labor en que se destaca Spinoza. Los ***escolásticos*** habían descuidado el desarrollo del pensamiento, se quedaron con su cáscara, dejando a un lado el núcleo cognoscitivo, ***se habían convertido en unos sofistas del silogismo*** e ***intentaron hacer de la filosofía un sistema silogístico***. A ellos no les interesaba la verdad de las ciencias, por lo que crearon infranqueables obstáculos en el camino hacia la búsqueda de nuevos conocimientos filosóficos y científicos.

La lucha filosófica contra la ***escolástica, que se había convertido en la ideología del feudalismo***, la llevaron a cabo tanto los científicos como los ***empiristas y racionalistas progresistas***. ***Bruno*** y ***Galileo***, en ***Italia***, atacaron de manera tenaz a la ***escolástica***; **(*Francis*) *Bacon*** y **(*Tomas*) *Hobbes***, en ***Inglaterra***; ***Descartes*** lo hizo en ***Francia*** y ***Spinoza*** en ***Holanda***. Ellos fueron representantes auténticos y fidedignos de las necesidades e intereses filosóficos de la naciente burguesía que reclamaba nuevas concepciones ideológicas afines a su crecimiento y desarrollo cultural como clase social.

En esa situación histórica, la primera necesidad epistemológica apremiante para la filosofía burguesa fue la de crear innovadores métodos de investigación filosófica para la búsqueda de nuevos conocimiento, ya que la ***lógica silogística*** era inepta y contraria para este fin epistemológico. ***Galileo* (*Galilei*)** expresó el ***fundamento del método de las ciencias naturales***, asignándole una función muy importante a la ***observación*** y a la ***experimentación***. **(*Francis*) *Bacon*** le concedió gran importancia a la ***lógica inductiva*** en el conocimiento científico y filosófico. Además, trató de darle carácter universal a la ***inducción empírica***, convirtiéndose en el fundador de la ***filosofía empírica e inductiva***. ***Descartes***, implementando como modelo la epistemología de las matemáticas, ***buscó el fundamento del método en la evidencia matemática y en la razón* (*en su connotación analítica*).** La ***Filosofía Moderna*** que inauguraron tanto ***Bacon*** como ***Descartes*** niega la autoridad de ***Aristóteles***, de la ***Iglesia*** y de la ***fe teológica en la investigación y creatividad científicas***. Cuestionan toda la ***filosofía medieval***, rechazándola de base. Esta postura promovió la búsqueda de nuevas direcciones en la filosofía. Pero, ***para lograr ese objetivo necesitaban primero concebir y elaborar un método de investigación filosófica incuestionable***. La elaboración del "***nuevo método***" implicaba la solución del problema del origen y de la esencia del conocimiento. El problema del método fue prioritario en las investigaciones, reflexiones y análisis filosóficos en la ***Modernidad***. ***Todas las concepciones ontológicas van unidas a tesis epistemológicas como fundamento y sustentación***.

La ***Filosofía Moderna exigió la unidad de la ontología y la epistemología***, así surge y se despliegan sus indagaciones y reflexiones filosóficas. Sin embargo, los filósofos de ese período no pudieron resolver el problema del conocimiento, puesto que unos se pusieron de modo radical del lado de la experiencia; y otros, en la intelección o la razón. Estos problemas posteriormente tratarán de ser resueltos por ***Kant***, ***Hegel*** y ***Marx***. El primero intentara darle una solución formal y subjetivista al problema del conocimiento; el segundo, una solución dialéctica idealista; y el tercero, una solución materialista dialéctica. Hay que señalar que ***sin las masivas investigaciones y reflexiones de los racionalistas y empiristas sobre esos ingentes problemas filosóficos hubiera sido imposible la solución posterior al problema del conocimiento que realizaron Marx, Engels y Lenin***.

Tiene significación histórica señalar que en las ***investigaciones*** de los ***filósofos racionalistas*** se hicieron muy importantes avances en la ***fuente, composición*** y ***estructura lógica*** del ***conocimiento*** y ***dialéctica*** del ***pensamiento***.

En ***primer lugar***, desarrollaron casi en su plenitud racional el ***método metafísico***; en ***segundo lugar***, crearon los primeros gérmenes de la ***dialéctica actual***. Ejemplos típicos son ***Descartes***, ***Spinoza*** y ***Leibniz***. ***Spinoza*** elaboró una ***dialéctica del ser***, y ***Leibniz***, concibió una ***dialéctica del ente***. Pero es ***Hegel el que crea el sistema dialéctico de la unidad del ser-ente***. Para ***Spinoza*** la "***sustancia***" como "***ser en sí***" es activa y dinámica; y lo que denomina "***natura naturans***" **(*Naturaleza activa, creadora*)**, que es la esencia creativa de la ***sustancia infinita***, no es un ser trascendente sobrenatural. La ***sustancia infinita*** no está en el ***más allá*** del mundo material, sino en lo interno, porque ***la trascendencia ontológica del ser no es posible que exista***. No divide lo finito y lo infinito en dos mundos apartes o paralelos, sino que establece la unidad de éstos; lo finito tiene su ser en lo infinito. Las cosas singulares y finitas no tienen un ***ser-en-sí***, ni son ***cosas en sí***, sino que tienen un ***ser-en-otro***. ***Ninguna cosa, por lo tanto, existe o está aislada, cualquiera es o tiene realidad en el*** "***orden***" ***o*** "***encadenamiento***" **(*proceso*)** ***infinito de las cosas*** **(*fenómenos*)** ***finitas***. La sustancia en su despliegue activo produce el mundo. Todo esto es una dialéctica del ser. ***La metafísica de su sistema consiste en que separa el ser en sí del ente o ser en otro; por lo que el ente carece de realidad en sí mismo, es decir no tiene una esencia innata***.

Leibniz en su dialéctica del ente, considera a las ***mónadas finitas*** como seres que tienen una naturaleza activa. ***Spinoza*** reconoce únicamente como activa a la sustancia. Esa actividad es la que produce sus modificaciones, es decir los modos o las cosas singulares; por lo tanto la actividad de éstos se fundamenta en la sustancia. No obstante de que ***Leibniz*** considera a la ***mónada divina como el ente infinitamente activo que se expresa como una dialéctica del ser***, ***admite que los entes finitos poseen una actividad interna y una relación externa entre ellos a través de la armonía pre-establecida. Sin embargo, estuvo más interesado en sus monadas-entes, afiramndo que éstas poseen una realidad interna, o sea, una esencia***.

Spinoza hizo un ***sistema filosófico*** muy original, a pesar de que fuera influido profundamente por ***Descartes***. En este sentido hay que enfatizar que las ideas capitales del ***cartesianismo*** fueron desarrolladas por aquél. Y algunas concepciones importantes del ***spinocismo*** estaban en germen en esa ***filosofía***. Sin embargo, la solución que proporciona a los problemas planteados por esa filosofía, tienen una dirección ontológica muy diferente.

Descartes divide el mundo en dos entidades ontológicas. Un mundo infinito, que es ***Dios*** o la sustancia divina, y el mundo finito, que es el nuestro o sea el universo y el hombre. El mundo finito está formado por dos sustancias finitas que son la "***extensión***" y el "***pensamiento***". Por lo que el hombre tiene dos de los atributos de ***Dios***, que son el "***entendimiento***" y la "***voluntad***". Estas dos cualidades lo hacen semejante a ***ese ser***. El entendimiento humano es finito, pero su "***voluntad***" es "***infinita***". Una de las capacidades de la voluntad es la de juzgar. Ésta consiste en la facultad de afirmar o negar; ***en últimas instancias, la voluntad decide lo que el entendimiento le propone***.

Spinoza con respecto al mundo real afirma lo contrario. La realidad es una sola, es indivisible, toda división que se hace de ella es una abstracción de la mente **(*imaginación*)**. La "***extensión***" y el "***pensamiento***" son ***atributos*** de la "***sustancia***" que ***es un ser indivisible***. Cada ***atributo*** es una ***esencia eterna e infinita de la sustancia***. Sin embargo, el ***entendimiento*** y la ***voluntad*** como modos humanos son una y la misma facultad, por lo tanto, son finitas. Estas capacidades en el hombre son ***tan distintas del entendimiento y voluntad de la sustancia*** **(*Dios*)** ***así como lo finito es distinto a lo infinito***. Sin embrgo, ***Descartes*** expresa que la "***realidad objetiva***" de las

ideas es lo mismo que la "***realidad formal***" de las cosas. ***Spinoza*** afirma que el "***orden y conexión de las ideas es lo mismo que el orden y conexión de las cosas***." En las "***Meditaciones Metafísicas***", ***Descartes*** afirma que de cierta manera entiende por ***Dios el orden y disposición de la Naturaleza***; y ***Spinoza*** en su ***Ética afirma*** que ***Dios es la Naturaleza activa*** (***sustancia dinámica***)***, que es fuente y principio creador***.

Descartes es el que más influye en el ***filósofo judío-holandés*** ; después le sigue (***Giordano***) ***Bruno***, con su idea de la ***naturaleza activa***; también, ***Galileo*** con la ***nueva Física***, porque elabora la concepción del movimiento según las leyes de la mecánica descubiertas por el científico italiano. No obstante, estas apreciables influencias, él hizo un sistema filosófico original, colosal y eminentemente coherente y sistemático.

Desde la ***postura del materialismo científico*** es absurdo considerar que en este filósofo las nuevas ideas se formaron divorciadas del desarrollo histórico del pensamiento. Y en la ***concepción dialéctica materialista*** toda idea nueva tiene en sí parte progresista de una idea vieja, cuyo contenido prevalece como una verdad y valor universal. La ***Filosofía Moderna*** a pesar de ser una negación de la medieval, conserva parte esencial de ella. Si en ***Spinoza*** algunos perciben ideas ***medievales***, es precisamente por esa continuidad dialéctica que se expresa en el movimiento histórico de la filosofía, esto también se podría captar en cualquier otro ***filósofo moderno***.

CONCEPCIÓN MATERIALISTA DE LA SUSTANCIA

Descartes fue el primer filósofo en expresar de manera explícita que la forma y contenido del ***alma*** y la ***materia***, en cuanto a su ser y esencia, son ***sustancias***. Además, en su ontología afirma que la ***sustancia es concreta y no abstracta, por lo que la identifica con la*** "***cosa***" que es una ***entidad concreta***, distinguiéndola de los ***actos***, ***motor*** y ***formas puras aristotélicas***. Además, considera que tanto el ***alma*** como la ***materia expresan*** su realidad y existencia en su propia constitución sin necesidad de la acción **(*directa o mediata*)** de un ***tercer principio***. ***La materia y el espíritu constituyen dos esferas*** (*mundos o res*) ***ontológicas independientes entre sí, en que la una no determina a la otra***. Pero ***ellas son finitas, por lo que son*** "***cosas***" ***creadas por una sustancia infinita que es Dios***. En este sentido, al "***admitir la existencia de dos sustancias independientes -una material con el atributo de la extensión y otra espiritual, con el atributo del pensamiento-,…(procede)…como un filósofo dualista; sin embargo, ambas sustancias las subordinaba a un tercer principio…supremo o Dios***."[1]

Por medio de estos ***dos principios ontológicos***, las ***sustancias extensa y pensante***, explica todos procesos y fenómenos del universo y de la mente, que implican tanto los físicos como los psíquicos. Estas dos sustancias finitas constituyen el ser de las formas cambiantes, o sea los fenómenos tanto del mundo material como del espiritual. Y una vez creadas la materia y el espíritu humano, éstas se manifiestan de manera inmanente en el mundo finito. Sin embargo, al admitir que ***la sustancia divina es un ser infinito sobrenatural***, acepta el ***Dios de la tradición teológica cristiana***. En consecuencia, afirma la trascendencia de una entidad infinita creadora del universo. Pero no obstante de que exprese que el ***Ser Divino*** es la ***causa eficiente de las sustancias finitas, éstas una vez creadas actúan por sí y desde sí mismas***. El mundo finito (*la materia y el espíritu humano*) es lo inmanente y ***Dios*** es trascendente. Lo inmanente tiene como causa lo trascendente, o sea, una suprema entidad que está más allá, que es la ***Providencia Divina***.

Además, al afirmar que la ***materia*** es una "***sustancia***", la considera como el ***principio ontológico*** de los fenómenos físicos y naturales, por lo que la ***materia*** es ***Naturaleza***. Y como también le adjudica ***sustancialidad*** **(*esencia concreta*)** al ***espíritu***, entonces admite un ***dualismo filosófico*** en la constitución del mundo. ***El mundo objetivo es la dualidad de dos formas ontológicas distintas en el ser***. El ***alma*** como sustancia de los estados y fenómenos psíquicos se concreta en el ***yo*** que es la "***cosa pensante***", un ***ser epistemológico*** que determina sus pensamientos de manera independiente de la materia. En la ***ontología cartesiana*** el mundo gira en torno al "***yo***" ***del hombre*** que es el punto central del mundo espiritual, por lo que es ***egocéntrica***.

En ***Spinoza*** se produce un giro diametral en la concepción de la sustancia, adjudicándole una ***forma heliocéntrica***. ***El hombre no es el eje del ser, es un modo que gira en torno a la sustancia, cuya realidad es externa al yo***. ***Dios no es trascendente, sino inmanente, es decir que es interno, en sentido natural.*** Y ***la materia es una de las esencias de la sustancia lo mismo que el pensamiento***. Sin embargo, la sustancia de por sí es un ser indeterminado, que se constituye en el ser del cual se generan todos los ***modos*** **(*fenómenos*)** tanto materiales como psíquicos, que comprende la dimensión ontológica del mundo real, por lo que no existe ninguna cosa independiente ni aparte de ella. Además, al concebir la idea de sustancia, que significa el ser infinito, puede deducir mediante conceptos enlazados unos con otros el orden de la realidad. Al respecto afirma que *"****si se da algún ente...que sea causa de todas las cosas y cuya esencia objetiva*** **(*significa reflejo de la esencia del objeto en el pensar*)** ***sea causa también de todas nuestras ideas; en este punto nuestra mente...coincidirá plenamente con la…(Naturaleza), pues se apropiará objetivamente de su esencia, su orden y su unión***."[2]

Con la idea de un ser infinito, explica tanto ***el ser ontológico de la sustancia*** como la manifestación de su actividad en la generación de las cosas, es decir de todo lo existente. Y como punto importante de la exposición conceptual de ese sistema, ocupa un papel principal el análisis de la ***esencia y estructura del ser***. Con este criterio del ***ser***, expone su ***ontología de*** la ***Naturaleza*** **(*mundo natural o material*),** la ***ética*** y la ***antropología filosófica*** del ***hombre***. Por lo que ésta se inicia con la ***unidad del ser y el pensar***. Y en esta unidad ontológica entiende por sustancia "***aquello que es en sí, y se concibe*** **(*intuición intelectiva*)** ***por sí; es decir aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse***".[3]

Lo que "***es en sí***" y lo que se "***concibe por sí***" son las formas inherentes de la definición de la ***sustancia***. La primera forma ***expresa la cualidad ontológica primaria***, y la segunda "***la cualidad epistemológica fundamental de la evidencia*** **(*captación intuitiva*)** ***que se manifiesta en la relación inmediata del pensar y el ser***. Lo que significa que la ***sustancia*** no necesita de otra cosa para existir, ***su razón de ser reside en sí misma***. Es decir, que desde el ***plano ontológico***, en cuanto a su esencia y existencia se basta a sí misma. Esto implica que existe por sí, que la causa por la cual es no reside en otra cosa, sino que está en ella misma. Según su naturaleza, ésta es "***causa de sí***", lo que significa que es el ser "***cuya esencia envuelve la existencia, o dicho de otra manera, aquello cuya naturaleza no puede entenderse sino como existente***."[4]

De aquello que "***es en sí***" se deduce que es su propia causa. Ésta consiste en que su ***esencia es su existencia o viceversa***. El ser "***en sí***" de la sustancia implica su propia condición ontológica, que es la identidad de la esencia y la existencia, y ***en cuyo ser, la esencia y la existencia se implican necesariamente***.

Ahora bien, en esta definición se expresa el ***acto epistemológico*** de aquello que "***se concibe por sí***". El sentido intelectivo de esta idea se refiere al modo de cómo es conocida, y significa que el entendimiento la concibe desde y por sí mismo sin el auxilio de otra idea. Su génesis en el entendimiento reside en el acto de pensarla, y ninguna otra idea puede concebirse de ese modo. Esta concepción epistemológica pertenece exclusivamente a la idea de sustancia. Ella está patente en el entendimiento como la idea evidente fundamental, ya que es la única que "***se concibe por sí***" misma. Para sustentar esta definición, afirma que "***lo que no puede concebirse por medio de otra cosa debe concebirse por sí*** **(*mismo*).**"[5]

En el ***acto de percepción*** **(*intuición intelectiva*)** ***de la sustancia***, el entendimiento realiza una operación lógica y dialéctica que consiste en la distinción de las ideas en cuanto a la condición y cualidad ontológica del ser de los objetos que ellas expresan. Así que desde el punto de vista del análisis ontológico, todo objeto existente o posible tiene ser. ***La naturaleza del ser del objeto determina el tipo de relación que la esencia mantenga con la existencia***. De esta manera, ***un objeto es un ser*** "***en sí***" ***cuando su esencia es lo mismo que su existencia***. Esta es la idea que el entendimiento percibe (*intuye*) de la sustancia.

Por consiguiente, la sustancia en su condición ontológica, de que es un ser "***en sí***" porque no implica ningún otro para existir, expresa una realidad absoluta, lo que implica que ***la esencia y la existencia son absolutas***.[6] En este sentido, en su esencia no existe límite alguno en su ser, por lo que "***toda sustancia es necesariamente infinita***".[7] ***Lo infinito es la*** "***afirmación absoluta***" ***de la existencia de la sustancia, porque ésta no expresa limitación alguna***. Sin embargo, no debe haber confusión entre lo infinito y la esencia. ***La esencia de la sustancia es absolutamente***

positiva, ya que no implica negación alguna. Y lo infinito en su concepto no muestra la "***esencia***" de la ***sustancia***.[8]

Hasta ahora se ha expuesto desde el punto de vista del ***análisis ontológico del ser*** dos formas fundamentales de la sustancia. Lo que "***es en sí***", que se refiere a su condición ontológica cuando se considera su ser en sí mismo independiente de cualquier otro. Y "***causa de sí***", que expresa la relación que se expresa entre la ***esencia*** y la ***existencia***. A continuación se expondrá otro aspecto ontológico de la sustancia que se refiere a la naturaleza del ser.

Sobre lo que es la forma de existencia de la sustancia, ***Spinoza*** afirma que "***se dice que es libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y es determinada a obrar por sí sola***."[9] La ***sustancia*** en cuanto que "***es en sí***", no se origina por ninguna otra cosa para existir. Como "***causa de sí***", no hay nada anterior a ella; por lo tanto ***es forma absoluta y primera de sí misma, y es imposible que haya causa alguna fuera de su naturaleza***. Por lo que su acción y determinación es libre de cualquiera otra de cosa que no sea ella misma. En consecuencia, ***la sustancia es un ser*** "***libre***", ***puesto que para existir no necesita de otro***. Su existencia se expresa en la necesidad de su propia naturaleza.

Estas tres formas fundamentales constituyen la esencia de la sustancia: lo que es "***en sí***", "***causa de sí***" y lo que es "***libre***". En consecuencia, constituyen la unidad ontológica del principio de su ser.

A continuación se expondrá las deducciones que se originan de su concepto en cuanto que es un ser "***en sí***". De acuerdo a esta concepción ontológica, la sustancia constituye la realidad única. "***No pude haber en la naturaleza dos o más sustancias de igual naturaleza***."[10]

No pueden existir en el mundo real dos o más sustancias, puesto que habrían otros seres con un ser que "***es en sí***". Lo contrario a esto involucra una contradicción ontológica, puesto que en el ***campo infinito de la existencia*** sólo hay lugar para un **(*único*)** ser "***en sí***". Y por la razón de que la sustancia es un ser absolutamente positivo, cualquiera limitación implicaría que no lo sea. Por lo tanto un principio **(*infinito*)** que no tiene limitación alguna no puede suponer la existencia de otro (*equivalente*) que pueda limitarle.

Ahora bien, en cuanto es "***causa de sí***", no puede ser creada por cosa alguna, porque "***una sustancia no puede ser producida por otra***".[11] Lo contrario implicaría una contradicción ontológica en la ***Naturaleza*** **(*mundo objetivo*)** si hubiera más de una sustancia, puesto que una no puede ser causa de la otra, ella contiene su propia necesidad por la cual es "***causa de sí***".

En cuanto la sustancia es un ser "***libre***", que es aquel que existe "***por la sola necesidad de su naturaleza***" y que es determinado a "***obrar por sí***" mismo, esta propiedad ontológica indica que su acción no sufre coacción alguna puesto que nada existe fuera de ella ni le limita. Por consiguiente, todo lo que produce la sustancia por la acción de su obrar (*actividad*) se determina necesariamente. Y en este sentido, por no existir ningún poder que se le oponga, ***el orden de las cosas producidas por ella es infinito***, por lo que ***produce las cosas por la fuerza activa y potencia de su esencia***.

LOS ATRIBUTOS: ESENCIAS DE LA SUSTANCIA

Entiende ***Spinoza***, en un sentido general, por ***esencia*** el "***asiento***" **(*fundamento*)** del ser, lo que es el principio de éste. Pero antes ha expresado que la esencia de la sustancia es absoluta, puesto que implica una afirmación plenamente positiva, sin negación alguna. Refiriéndose a su naturaleza infinita, afirma que es "***absolutamente infinita y no* (…) *en su género, porque lo que es infinito solamente en su género, podemos negar una infinitud de atributos; pero sobre lo que es absolutamente infinito, pertenece a su esencia todo lo que expresa*** (*ella*) ***y no envuelve negación alguna***."[12]

Esta definición significa que la esencia de la sustancia es absolutamente infinita. Esto se explicaría así**:** La esencia de la sustancia tiene dos determinaciones ontológicas. Una de ellas indica el carácter genérico de la sustancia, o sea los atributos que son las esencias genéricas. La otra expresa el orden infinito de los atributos. En esta significación la sustancia implica dos conceptos infinitos sobre los géneros. De este modo está formada por una estructura infinita que hemos expuesto de acuerdo a este contexto matemático. La esencia absoluta de la sustancia se manifiesta de dos maneras, una en cuanto al género mismo y otra en relación al número de los géneros o atributos. En las dos determinaciones la sustancia es infinita y absoluta. Y un indicador muy importante en este concepto, es que está constituida por un género que expresa de cierta manera la esencia absoluta de la sustancia.

Ahora bien, la relación cognoscitiva que el hombre tiene con la sustancia, se refiere a sus dos atributos. Y esto depende de su constitución ontológica que contiene determinados modos de dos atributos (*esencias genéricas*) que son la ***extensión* (*materia*)** y el pensamiento. El hombre, por estar constituido de cuerpo y alma, únicamente participa del conocimiento de estos atributos. Por lo que sólo percibe **(*intuye intelectualmente*)** lo que sucede en su cuerpo y las ideas de esas afecciones (*modos materiales*) que afectan el alma.

De acuerdo a esta concepción, acerca de las dos clases de objetos que el alma percibe y de la relación que existe entre la percepción **(*intuición intelectiva*)** y los atributos, ***Spinoza*** expresa que entiende "***por atributo aquello que el entendimiento percibe* (*intuye*) *de una sustancia como constitutivo de su propia esencia***."[13]

No se abordará, en esta parte, los detalles sobre la relación entre la percepción (*intuición*) y las esencias ya que esta cuestión se tratará en la sección que se refiere a la ***Teoría del Conocimiento***. Sin embargo, para mantener la continuidad del tema propondré el siguiente análisis: De acuerdo al significado de esta definición, la sustancia posee la condición epistemológica de ser percibida **(*intuida*)** por el entendimiento humano. Esta facultad al percibir la sustancia, conoce algo concreto de ella, porque se comporta como un objeto cognoscible. Pero el objeto de la sustancia es un ser que se "***concibe por sí***", por lo que se conoce por un acto epistemológico. Ahora bien, cuando la sustancia se concibe, lo que se conoce de ella son sus atributos y no su esencia absoluta, ya que ésta envuelve los infinitos atributos. Y el entendimiento de acuerdo a la constitución ontológica del hombre solo percibe los atributos que son los que le pertenecen a su naturaleza. Como un atributo, en cuanto al género de esencia que es, envuelve las cualidades de la sustancia, o sea las tres formas del ser de la sustancia, entonces debe concebirse por sí solo sin mezcla de otro. Además, al percibirse independientemente de cualquier otro, se conoce por sí mismo. Por ello, ***el atributo es la esencia percibida de la sustancia.*** Debido a que ésta se muestra como un atributo al ser percibida por el entendimiento, éste únicamente intuye de la sustancia lo que sólo se le muestra como objeto. Por lo que esa

percepción depende de la constitución ontológica del que percibe, entonces ***el hombre sólo puede conocer dos atributos***.

Un atributo al expresar una esencia "***en sí***" se constituye en un género o en un orden genérico autónomo. De acuerdo a esta propiedad ontológica de su naturaleza, los dos atributos que conoce el hombre no constituyen la totalidad de la esencia de la sustancia. Sin embargo, ***Spinoza*** no indica nada concreto en cuanto a la manera de cómo logra concebir la esencia de la sustancia como absolutamente infinita **(*esta concepción solamente es una deducción abstracta porque no se sustenta en ninguna evidencia*)**. En fin, los atributos, al poseer las cualidades de la sustancia que constituyen su esencia, son independientes entre sí. Además, son géneros de esencias que expresan la naturaleza absoluta de la sustancia. Y al existir sin relación alguna, son entidades cerradas sin comunicación efectiva en el sentido de que una no determina o influye sobre la otra, porque lo contrario es que expresarían esencias diferentes de la sustancia, lo que es una contradicción, entonces su número es infinito.

Sobre este problema ontológico consideramos que la idea de sustancia, el filósofo no la elabora únicamente por medio del entendimiento, sino que utiliza la razón para lograr la completitud de esta idea. Si por la percepción intelectiva sólo se conocen dos atributos de ¿qué otra manera podría definir la naturaleza infinita de la sustancia? A esta relación, lo infinito es una implicación de lo absoluto. Por lo tanto, la sustancia en esa relación no se puede reducir a dos, sino a infinitos atributos.

SER Y ENTE

Respecto al modo de cómo ***Spinoza*** enfoca la naturaleza del ser de la sustancia, sostengo el punto de vista de que la solución de este problema debe resolverse por medio de un análisis (*lógico y dialéctico*) ontológico de esa entidad. Consideramos que esta metodología debe orientar la exposición y desarrollo de los conceptos que constituyen este sistema de ideas del filósofo. Ahora bien, como trataré la dificultad más compleja de esta cuestión filosófica, que es la que se refiere a la naturaleza de los modos, es necesario que exponga la idea central de dicho análisis para ubicarlo y explicarlo de la manera más consecuente y no incurrir en confusas o erradas interpretaciones.

El axioma fundamental de la idea clave en el análisis del ser, ***Spinoza*** la expone así: "***Todo lo que es, es, o bien en sí, o bien en otra cosa***."[14]

Este axioma abarca la extensión y totalidad del ser, y además involucra sus aspectos absoluto y relativo. Comprende tanto los objetos que son en sí mismo como aquellos que son en otros. Esta dicotomía de los seres elimina todo margen distinto en la totalidad ontológica del mundo, o sea, que la existencia absoluta expresada en un sólo "***es***", ya sea un "***en sí***" o un "***en otro***", constituye la totalidad del ser. Por lo que este axioma envuelve e interrelaciona tanto el ser como el ente.

El ser "***en sí***" ***es aquello que se basta a sí mismo, y como tal es único, indivisible, y por lo tanto infinito y eterno***, y la realidad le pertenece porque ser y realidad es lo mismo para la sustancia.

El ser "***en otro***" tiene todos los defectos que consisten en que le faltan las cualidades que tiene lo que es "***en sí***". Aquello, que el filósofo denomina "***modo***", necesita de otro para existir, ya que este término carece de la plenitud del "***ser en sí***". Porque si suponemos que un ***modo*** depende de otro para existir y éste de otro, y así sucesivamente, aunque se concibe este orden de modo infinito,

siempre existirá entre los modos la necesidad de depender de un ***principio ontológico***. Y al respecto surge la pregunta, ***¿de dónde toman los modos su ser y esencia*?** Indudablemente que de la sustancia porque este es el ***principio de lo que es y no es***, y en su margen nada puede existir, entonces ella contiene el ser y el ente de todo lo existente.

Por consiguiente, ***en la ontología spinocista el problema de la relación de la sustancia y los modos no consiste en el traspaso de lo infinito a lo finito, sino el tránsito de lo absoluto a lo relativo***. El problema de lo infinito y lo finito es un asunto extrínseco al problema de la relación ontológica de lo absoluto y lo relativo que se podría definir como el traspaso del ser al ente.

Para delinear este asunto en la perspectiva correcta, es evidente que para el filósofo ***la sustancia es la entidad que contiene la unidad del ser y el ente***. Este punto de vista conduce a concebir que la naturaleza de la sustancia, expresa una contradicción ontológica, es decir, que envuelve tanto el ***ser*** como el ***no ser***. Por un lado, la sustancia produce los modos y, por el otro lado, ella es la suma infinita de éstos. O sea, que la sustancia puede concebirse como ser y como ente, pero entendido este último en tanto que la suma infinita de los modos, lo que corresponde a un "***ente infinito***". Al respecto, ***Spinoza*** expresa que "***la naturaleza entera es un solo individuo*** (*entidad*) ***cuyas partes, es decir, todos los cuerpos varían de una infinidad de manera,*** (*pero*) ***sin cambio alguno del individuo total***."[15]

Por un lado, la sustancia es inmutable en cuanto a su ser como una totalidad absoluta; y, por otro, varía en cuanto que sus partes **(*modos*)** son entes mudables. Al respecto surge la pregunta, ¿***qué es lo que cambia, y qué permanece en la sustancia***? Ésta como un todo **(*absoluto*)** no cambia, pero sus partes devienen. ***El ser es inmutable, pero el ente*** (*como proceso*) ***no lo es. La contradicción dialéctica es que lo inmutable contiene en su seno lo mudable, el devenir***.

Ahora bien, en la sustancia existe una discontinuidad modal y la continuidad sustancial. Y en el trasfondo del devenir de los entes, subyace la continuidad de las esencias. ***Es el orden de las esencias lo que vincula a los modos en la sustancia***. El problema, pues, del tránsito entre la sustancia hacia los modos y viceversa, no es una cuestión del salto de lo infinito a lo finito, sino del salto del ser "***en sí***" al ser "***en otro***".

Pero el ***filósofo*** también ***plantea dialécticamente*** este asunto así: como el traspaso del ser "***en otro***" al "***en sí***"; el tránsito del devenir del ente al ser; del cambio a la permanencia; de la existencia a la esencia. La ***dialéctica de la sustancia*** también resuelve este problema al establecer que el ser absoluto implica lo relativo, y viceversa; el ente, al ser; internamente es inmutable y externamente es un devenir.

MODOS INFINITOS Y FINITOS

En las consideraciones que se han expuso en esta investigación sobre la naturaleza de la sustancia explico las tres formas ontológicas fundamentales de la sustancia. En cuanto a los modos se aplicará el mismo análisis **(*dialéctico-materialista*).**

Spinoza entiende por modo "***las afecciones de una sustancia, o dicho de otra forma, aquello que existe en otra cosa por medio de lo cual es también concebido***."[16]

El ***modo*** en su forma ontológica es un ser que existe en otro, carece de ser propio, no es independiente, es decir no depende de sí mismo. Una ser así no es absoluto, sino relativo. Por lo

tanto, su esencia no envuelve la existencia porque está determinada por otros para existir. De allí que ***los modos apetezcan un principio para ser, y éste es la sustancia***.

Ahora bien, ***un modo por su dependencia***, no puede ser "***causa de sí***", por consiguiente, su esencia no determina su existencia, y por tal índole es producido o causado. En tanto es causado, envuelve en su naturaleza un estado de efecto, por lo que está determinado, por su propia naturaleza creada, a producir efectos. Además, si existe "***en otra cosa***" y es causado, no es libre, sino que es forzoso, por lo que no es un ser que existe en libertad absoluta. Por lo tanto, "***es necesaria, o más bien forzosa aquella cosa que es determinada por otra a existir y a producir algún efecto en una condición cierta y determinada***."[17]

Esta definición del ***modo*** como una ***cosa*** "***forzosa***" aclara su naturaleza, y por ser una ***cosa determinada***, ya que su esencia no envuelve la existencia, constituye un ser determinado. Es decir, que el modo consiste en una cosa que tiene cierta realidad, y ésta depende de lo es su causa. Su realidad depende del concurso de las cosas que han determinado su ser. Las tres formas ontológicas del modo son**:** ***ser en otro***, ***existencia causada*** y ***determinación forzosa***.

En esta ***ontología*** resulta una paradoja que una cosa que sea tanto ***modo*** como ***infinito*** a la vez, porque parece que el vínculo unitario de estos dos términos contiene una contradicción. Sin embargo, de acuerdo al ***axioma del ser***, cuando las cosas tienen su existencia en otra, expresan un modo o una sustancia. Si depende del primero, éste vincularía a otro, y así sucesivamente, por lo que implicaría para existir un orden infinito.

Ahora bien, cuando el ***modo es producido directamente por un atributo de la sustancia***, aquél, en cuanto a su ser, debe ser infinito y no finito. Porque sí es producido directamente por una esencia de la sustancia, comprende a todo el atributo, o sea que lo envuelve de manera total y no parcial. La producción inmediata del modo es absoluta, por lo tanto, debe poseer ciertas cualidades o formas ontológicas del atributo de que depende. Es decir que todo "***lo que es consecuencia de la naturaleza de un atributo de Dios, tomado absolutamente, ha debido existir siempre y es infinito***" o expresado de otra manera, "***es infinito y eterno en virtud de ese atributo***."[18] El ***modo infinito*** como tal indica que ha sido producido por un atributo de la sustancia de manera inmediata, sin mediación de otra cosa.

Con respecto a esta generación inmediata, se plantea el problema de cómo la sustancia produce este ente, si es por una causa externa o una causa interna a ella. Este problema debe resolverse de acuerdo a la naturaleza de la sustancia expuesta por ***Spinoza***. De las ***tres formas ontológicas de la sustancia*** explicaremos la deducción del ***modo infinito*** que se origina directamente de su naturaleza. Prescindiendo del significado de estas formas, porque ya se ha expresado, se aplicarán para efectuar esta deducción.

En ***primer término***, la sustancia como un ser "***en sí***" no necesita de otro para existir; en ***segundo término***, en tanto que "***causa de sí***" su existencia reside en su ser, y es ***causa primera*** por lo que otra cosa no puede crearla. Y por último, como ***ser libre***, tiene libertad absoluta en su determinación. Todo esto indica que no hay limitación alguna para su existencia ni para su esencia. La "***causa de sí***" expresa que no existe limitación en su naturaleza, por ende, en su ser, la sustancia es infinita. Por lo tanto, el acto causal de la sustancia es infinito. Además si es un ***ser absolutamente libre***, ya que no sufre "***coacción alguna***", nada se le opone en su determinación, por lo que al no existir oposición en su "***obrar***" su acción es libre e infinita.

Antes se ha señalado el sentido y significado dual que ***Spinoza*** tiene del infinito cuando afirma que su naturaleza "***absoluta***" es diferente de lo que es en su "***género***" porque éste es limitado a todo lo que pueda expresar una esencia absoluta.

Ahora bien, en cuanto al obrar **(*producir las determinaciones*)** la sustancia produce ciertos modos de manera infinita porque su fuerza causal y acción también lo son. O sea, que el infinito lo expone en las dos formas ontológicas, como serie u orden y como géneros o conjunto unitario. Cuando se refiere al orden, implica una serie de cosas semejantes o similares. Ejemplo de esto son los "***cuerpos***" que como serie infinita constituyen el atributo de la "***extensión***". Y como conjunto expresa géneros distintos e independientes. También lo "***absolutamente infinito***" tiene dos manifestaciones: un orden continuo de "***modos***" semejantes y un orden discontinuo de cosas distintas como son los "***atributos***". Además, contiene otras dos formas**:** lo ***homogéneo*** y el ***heterogéneo***. Y al respecto afirma que de "***la necesidad de la naturaleza divina debe seguirse en una infinidad de modos una infinidad de cosas***".[19]

En consecuencia, el ***filósofo*** reafirma que la "***naturaleza***" de la sustancia es "***absoluta***", lo que implica una "***infinidad de cosas***" en una "***infinidad de modos***". Ambos contienen lo finito. Un atributo es un género infinito, pero no absoluto, es decir, se expresa de una sola forma. Además, contiene de manera semejante a la sustancia pero limitadamente, porque comprende una determinada forma genérica de ella. Y como expresa su esencia, la naturaleza del ***atributo***, en su propia dimensión, implica al infinito en las dos formas**:** lo homogéneo y lo diverso, lo continuo y lo discontinuo.

El ***atributo***, al ser afectado desde sí mismo por una modificación inmediata que lo envuelve totalmente en una relación absoluta, produce el "***modo infinito***". Éste, en esa relación, tiene una naturaleza homogénea y continua, y se manifiesta de manera infinita y eterna. Y en su acto produce los ***modos infinitos y finitos***, en que éstos últimos existen en un orden infinito. Por lo tanto, se generan por la actividad de la sustancia. Ésta necesita de los ***modos infinitos*** para producir en un orden y conexión los ***modos finitos***, sin que sea afectada por éstos, y lo contrario determinaría que tengan en su naturaleza esa modificación.

Sobre el origen de la realidad, sostiene, en ***primer término***, que el ***atributo*** en su "***obrar***" produce un modo que es "***consecuencia***" inmediata de su "***naturaleza***". En ***segundo***, que al ser afectado por este ***modo infinito*** produce otro. En ***tercer término***, que a través de estos dos genera todos los ***modos finitos***.

Por ejemplo, el ***atributo de la extensión*** produce el ***movimiento*** (*material*), y la sustancia al afectarse por éste produce otro ***modo infinito*** que es el ***reposo*** (*material*). Y por medio de ***estos dos, dicho atributo*** forma la infinidad de los "***cuerpos***". Al respecto, expresa que todo "***lo que es consecuencia de un atributo de Dios, en cuanto es afectado de una modificación que en virtud de este atributo existe necesariamente y es infinito***".[20]

Los argumentos expuestos anteriormente explican de qué manera los ***modos finitos son producidos por la sustancia*** y cómo se relacionan lo infinito y lo finito.

Ahora bien, para ***Spinoza*** una "***cosa determinada a producir algún efecto ha sido determinada necesariamente por Dios; y la que no ha sido determinada por Dios no puede determinarse por sí misma a producir un efecto***."[21]

Un ***modo***, que es un ser producido por la sustancia, no puede determinarse a sí mismo ni tampoco puede generar por sí mismo algún efecto si no ha sido determinado por la sustancia, porque los efectos de los modos dependen de ella. Además, no pueden causarlos por su cuenta, ya que no actúan según una causa libre. Entonces sólo actúan por una causa forzosa porque sus efectos están determinados por la necesidad con que la sustancia los genera. Por lo tanto, en cuanto cosas producidas, no pueden ser causa ni de su esencia ni de su existencia, porque ***Dios*** "***no es solamente causa eficiente de la existencia, sino también de la esencia de las cosas***."[22]

Un modo es una afección de la sustancia. Su esencia y existencia residen en ésta no en él mismo. ***Dios como causa del ser de los modos,*** "***es una causa inmanente, pero no transitiva* (*traspaso de lo trascendente al mundo material*), *de todas las cosas***",[23] ***es el principio interno del mundo constituido por el orden infinito de los modos***. Él no significa un tránsito de la realidad o esencia en las cosas, ni es el impulso inicial para poner en movimiento a la ***res extensa*** (*materia*) en el sentido cartesiano. La sustancia es causa inmanente de los modos, y está patente en ellos en tanto que es la esencia absoluta del mundo objetivo (real), y constituye su fundamento ontológico porque "***de la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse en una infinidad de modos una infinidad de cosas* (*es decir, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito*)".**[24]

El ***entendimiento divino*** es un ***modo infinito de la sustancia***, por ende, implica toda idea de esencia y existencia de los modos en una serie infinita. Él tiene todas las ideas modales, existentes y no existentes. Como ***Dios* (*la sustancia*)** es un ser en sí, único y absoluto, no existe nada que se le oponga, ni hay oposición a su ser. Por consiguiente "***Dios obra únicamente por las leyes de su naturaleza sin sufrir coacción alguna***".[25] Y como carece de ésta, "***es causa por sí y no por accidente***"[26] de los modos, causa eficiente (*causa productora*) de la esencia y existencia de éstos.

La esencia y la existencia de los modos, son producidas por ***Dios*** por la absoluta necesidad de su naturaleza y sólo pueden o no existir en un ***orden infinito***. Sin embargo, como la existencia depende de la esencia, deben tenerla antes. Lo que significa que su esencia es primaria, fundamental y su existencia es secundaria, accidental. El ***Entendimiento Divino*** tiene la idea de todas las esencias modales como también la de su existencia o inexistencia. ***En Él son más ricas las ideas de esencias que las de existencias, puesto que hay muchas ideas cuyos objetos*** (*posibles*) ***no existen***. "***Una cosa determinada por Dios a producir algún efecto no puede hacerse ella misma***."[27] Por lo que la cosa modal no puede hacerse a sí misma puesto que no es causa de sí porque no es una sustancia.

Un ***modo finito*** es "***cualquier cosa singular, o…* (*expresada de otra manera*), *toda cosa que es finita, y tiene una existencia determinada, no puede existir y ser determinada a producir algún efecto, si no está determinada a existir y a producir este efecto por otra causa que es por su parte finita y tiene una existencia determinada;…y así hasta lo infinito***."[28] Un modo finito no se deduce de manera inmediata de la esencia de Dios porque existe entre éste y aquél un orden infinito de modos finitos. ***Solo los que son infinitos no tienen intermediarios que son la voluntad y entendimiento del pensamiento y el movimiento y reposo de la res extensa* (*materia*).**

MATERIA Y PENSAMIENTO

Para ***Spinoza***, la sustancia por ser una esencia absolutamente infinita no puede dividirse porque la infinitud es indivisible, por lo que "***no puede formarse de ningún atributo…un concepto verdadero de que se deduzca que… puede ser dividido***."[1] Además, como **"*no puede darse ni concebirse ninguna sustancia fuera de Dios*"[2],** "***todo lo que es…*(*no podría*) *existir ni concebirse sin***" este ser.[3] En consecuencia, **"*la sustancia extensa* (*materia*)"** como "***es uno de los atributos de Dios***"[4] ***es indivisible.***

La materia no es finita; la idea de finitud es producto del acto de la imaginación cuando divide abstractamente la cantidad. Sólo cuando el entendimiento concibe la cantidad, la expresa de manera "infinita, única e indivisible". La materia no es diferente en los distintos espacios y, por su carácter unitario y homogéneo, "***es la misma en todas partes***", y "***no hay en ella partes distintas, sino* (*que*) *es en tanto la concebimos como afectada de diversas maneras, de donde se sigue que entre sus partes hay una diferencia modal solamente y no real***."[5] Y como atributo expresa plenamente el ser de la sustancia constituyendo una de sus esencias. Por lo que es activa en su sustancialidad y, por consiguiente, es infinita y eterna.

No hay nada más horroroso para los clericales que concebir a la materia como una esencia de Dios, y nada más edificante para ateístas militantes o materialistas metafísicos.

La materia no es un no-ser (*la* ***nada***, ***en su significación platónica***, *tampoco el* ***caos***, ***en su significado teológico*** *o la* ***posibilidad***, ***en la concepción aristotélica***), sino que es un ser que implica en su definición una afirmación absoluta sin negación alguna. Por lo que "***son muchas las cosas que, siendo en la realidad afirmativas, se tienen que expresar de un modo negativo y viceversa, como son…increado, independiente, inmortal,… puesto que sus contrarios se imaginan mucho más fácilmente***".[6] ***Spinoza*** afirma que el entendimiento (*intelecto*) concibe a la ***materia*** como un ser absolutamente positivo, ya que como "***ser en sí carece de cualquier negación***", y en cuanto a la cantidad es infinita. En consecuencia, la ***materia no se crea ni se destruye*** por tener la condición de ser una sustancia y no un modo (***Esta concepción filosófica tiene una consecuencia en las Ciencias Físicas en cuanto que establece la Ley de la Conservación de la Materia*****). *Todas las transformaciones que afectan a la sustancia extensa son modales***, y ellas no expresan cambios absolutos, porque siempre conserva su identidad genérica a pesar de las infinitas modificaciones que este atributo experimenta.

Correspondió al filósofo alemán ***Leibniz*** sostener un punto de vista opuesto a esta concepción del materialismo mecanicista, cuando afirma que "***habiendo intentado profundizar los principios mismos de la mecánica, para dar razón de las leyes de la naturaleza, cuyo conocimiento nos brinda la experiencia, me di cuenta de que la sola consideración de una masa extensa no bastaba y que era preciso emplear además la noción de fuerza* (*se refiere a la energía*), *que aunque pertenezca a la metafísica, es muy inteligible***."[7] Este filósofo aún no tenía muy claro que ***fuerza*** (***energía***) es una magnitud y un concepto que pertenece a la ***Física***, porque en su tiempo todavía se le consideraba como una ***entidad metafísica***. Fue ***Newton*** el que interpretó correctamente la energía al considerarla como una ***magnitud física.***

Descartes había rechazado la noción de ***fuerza*** (***energía***) en su ***Física*** por considerarla una idea inadecuada (***confusa***), y aceptaba como único ***Principio de la Mecánica*** la ***ley de conservación de la cantidad de movimiento*** (***momento***). En la época de este filósofo la ***Física***, por su falta de

desarrollo y progreso en la observación y experimentación científicas, aún no había establecido la equivalencia del ***momento*** y la ***impulsión***.

Esta debilidad epistemológica de la ***mecánica cartesiana*** la aprovechó ***Leibniz***, al objetar que ***la sustancia extensa no debe considerarse como el principio de la naturaleza física***. Con su teoría de la conservación de la "***fuerza***" **(*energía*)** que explica ciertos fenómenos físicos que no pueden explicarse por el ***principio de la cantidad de movimiento***, trató de invalidar la naturaleza ontológica de la ***sustancia extensa*** y reducir "***toda la realidad a las mónadas***". Para este filósofo éstas son ***sustancias simples*** que carecen de partes y que forman los compuestos.[8]

Sin embargo, estas críticas no afectaron de modo grave la concepción de materialista de ***Spinoza***, porque si la materia es sustancia, también es potencia o fuerza. Así es como concibe a la materia, como una ***fuerza infinita***, donde no hay aumento ni disminución, sino conservación. La "***sustancia extensa***" constituye un campo infinito de fuerza que produce el movimiento de manera infinita.

[Posteriormente ***Newton*** estableció la equivalencia de esos principios físicos definiendo que la ***Energía*** = (***masa*** x ***velocidad***) **x ½ *velocidad***, que se expresa así**: *E* = ½ *mv*^{2}**. Esta fórmula se refiere a la ***energía mecánica*** o ***cinética***.**]**

EL MOVIMIENTO. EL REPOSO. Y LOS CUERPOS

El movimiento y el reposo constituyen los dos modos infinitos de la materia ya que se generan de manera absoluta en el atributo de la extensión. En consecuencia, la ***cantidad de movimiento*** es infinita y su ***conservación física*** es constante en el universo, ya que en una cosa infinita no puede haber disminución ni aumento. De esta manera ***Spinoza*** supera el problema de la finitud de la ***conservación del movimiento físico*** expuesto por ***Descartes***. Según este filósofo, ***Dios*** comunica el ***movimiento*** a la ***materia*** por un primer y único impulso. Por lo que en el universo la conservación de la cantidad de movimiento depende de la ***Providencia Divina***. ***Leibniz*** criticó desde el punto de vista de la ***metafísica*** esta concepción cartesiana. Según él no es la ***cantidad de movimiento*** lo que se conserva en el universo sino la "***fuerza***" **(*se refiere a la energía*).** "***Dios conserva siempre, regularmente, la misma fuerza*** (energía)***, pero no la misma cantidad de movimiento***."[9]

Spinoza supera esta ***carencia de definición conceptual de la Física cartesiana*** al considerar que ***el movimiento es un modo infinito***, que es consecuencia absoluta de la esencia infinita del ***atributo de la extensión***. Por lo que el movimiento es una esencia o forma de ser de la materia. El ***movimiento*** y el ***reposo*** constituyen los ***modos infinitos de la res extensa***, y que comprende a todos los "***cuerpos***", ya que éstos se mueven o están en reposo.

El filósofo afirma que el cuerpo es un "***modo que expresa la esencia de Dios, en cuanto se le considera como cosa extensa de una manera cierta y determinada***".[10] Todo cuerpo es una afección de la ***sustancia extensa***, un ***modo material*** que expresa en forma determinada o finita la esencia del ***atributo de la extensión***. Un cuerpo no se diferencia de otro por la sustancia, sino por su realidad modal, que manifiesta una modificación de la sustancia extensa. "***Los cuerpos se distinguen unos de otros con relación al movimiento y al reposo, a la rapidez y a la lentitud, y no con relación a la sustancia***."[11] Por consiguiente, en la medida en que tengan un determinado movimiento y reposo, rapidez y lentitud es que se distinguen entre sí y no con respecto a la figura que posean. "***Todos los cuerpos se mueven o están en reposo***."[12] Esta es

una propiedad universal de los entes materiales. Y el entendimiento humano no puede concebir de otra manera su estado de existencia. Esos estados físicos son inherentes a su naturaleza material. Además cada "***cuerpo se mueve, ya más lentamente, ya con más rapidez***".[13]

Existen variaciones en el movimiento de los cuerpos, éstos se pueden mover con mayor o menor rapidez, es decir cambian según sea su velocidad. Esta es otra propiedad de los cuerpos. Ellos no se diferencian por la figura que tengan, sino por el movimiento de sus partes. ***La figura es su forma externa, no su propiedad esencial, de la que pueda decirse que se distinguen unos de los otros*** (*lo contrario al atomismo materialista*). Si "***las partes que componen un individuo llegaran a ser más grandes o más pequeñas, en proporción tal, sin embargo, que todas, en lo que se refiere al movimiento y al reposo, continúen sosteniendo entre sí la misma relación que antes, el individuo conservará también su naturaleza, lo mismo que antes sin cambio alguno en la forma***."[14]

La naturaleza física del cuerpo no va a estar determinada por la magnitud de sus partes, sino por la clase de relación, estática o dinámica, que las partes guarden entre sí. Si las que componen el cuerpo llegaran a ser más grandes o pequeñas, esto no alteraría su naturaleza material, porque la conservarían por las razones explicadas. Y a pesar de que ellas cambien uniformemente de magnitud, la "***forma***" del cuerpo se mantiene por razón al movimiento y al reposo. Por lo que todo cuerpo por muy pequeño o grande tiene esos estados físicos. (*Si el universo aumentara y disminuyera en su magnitud, sería el mismo, porque con respecto a la sustancia, el infinito es el mismo, ni crece ni disminuye*).

La ***materia*** es una esencia de la sustancia, que produce de manera absoluta los modos del ***movimiento*** y del ***reposo***, que son infinitos y eternos. Pero esto no significa que sean absolutos en sí, porque no pueden serlo, sino que son relativos, puesto que dependen de la ***sustancia extensa*** (*materia*). ***No existe en la naturaleza movimiento ni reposo absolutos, ya que éstos aunque sean infinitos, son relativos en su ser. Si el movimiento no es absoluto tampoco lo es la velocidad que tiene cada cuerpo***.

El movimiento y la velocidad de los cuerpos se distinguen solo por la modalidad. La ***cantidad de movimiento*** y el reposo que las partes guardan entre sí determina su cualidad o propiedades.

"***Si ciertos cuerpos, que componen un individuo, se ven obligados a cambiar el movimiento que tienen en determinado sentido, hacia otro lado, de tal…(manera), no obstante, que puedan continuar sus movimientos y comunicárselos unos de los otros, conforme a la misma relación de antes, el individuo conservará también su naturaleza sin cambio alguno de la forma***."[15] Un cuerpo cuyas partes en movimiento cambien de dirección mantendrá su naturaleza si sus partes conservan la misma relación de movimiento. Y siempre que las partes de un cuerpo mantengan la misma relación de movimiento, conservará su naturaleza sin cambio alguno de la forma.

"***Cuando algunos cuerpos del mismo tamaño o de tamaño distinto sufren…de otros…una presión que les mantiene aplicados unos sobre otros o, si se mueven con el mismo grado o con grados diferentes de rapidez, les hace comunicarse unos a los otros su movimiento siguiendo cierta relación, decimos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un mismo cuerpo, es decir, un individuo que se distingue de los demás por medio de esta unión de cuerpos***."[16]

Se efectúa una unión de cuerpos, cuando distintos cuerpos en movimiento comunican entre sí su movimiento manteniendo cierta relación del mismo, por lo que es una síntesis del movimiento de otros más pequeños. Por lo tanto, lo que caracteriza a los cuerpos es el movimiento y el reposo y no por la cantidad que tengan. Ellos no están formados por átomos, porque siempre que se compongan de partes que impliquen una determinada ***cantidad de movimiento***, implicarán otras partes y así sucesivamente hasta el infinito. ***El movimiento es un modo infinito de la materia***.

El ***spinocismo*** supera el ***atomismo*** **(*Demócrito* y *Gassendi*)**, ***dirección filosófica materialista que considera que los átomos son unidades físicas fijas o indestructibles de la materia***. Es decir, que los átomos en tanto que sean cuerpos **(*unidades materiales*)** indivisibles e inmutables, cada uno constituye una sustancia. Para el ***materialismo de Spinoza*** esos entes no son sustancias, sino modos, afecciones. Porque si dichos cuerpos fueran indestructibles, no serían sustancias. Y se sustenta en la concepción ontológica de que los cuerpos en tanto que modos, se distinguen por el movimiento y el reposo.

Con respecto a la unidad de la serie continua e infinita de los modos que no afecta de ninguna forma la identidad del atributo afirma que "***hemos concebido hasta el presente un individuo que sólo se compone de los cuerpos más sencillos que se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud Si concebimos ahora otro, compuesto de varios individuos de naturaleza diferente hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras, conservando siempre su naturaleza. En efecto, puesto que cada parte se compone de muchos cuerpos, cada uno podrá, sin cambio alguno de su naturaleza, moverse, ya más lentamente, ya con mayor rapidez y, por consiguiente, comunicar en igual forma sus movimientos a las demás partes, si concebimos además un tercer género de individuos compuesto de individuos del segundo, hallaremos que puede ser afectado de muchas maneras sin cambio alguno en su forma. Y continuando así hasta lo infinito, concebiremos que la naturaleza entera es un solo individuo cuyas partes, es decir, todos los cuerpos varían de una infinidad de maneras sin cambio alguno del individuo total***."[17]

Lo que significa que todo cuerpo es un compuesto de partes y es afectado de diversas maneras por los otros sin que se produzcan cambios en su naturaleza. Este ***principio de la afectación de los cuerpos*** tiene su fundamento en la afectación de todos los modos de la sustancia. El mundo natural, pues, en tanto que esté constituido por un conjunto infinito de cuerpos, es afectado por infinitos modos sin cambiar por ello su naturaleza, porque su esencia es invariable. Esos entes materiales sólo son compuestos, pero la ***sustancia extensa*** es ***simple porque su naturaleza es única, siempre la misma***. Esta relación entre los cuerpos y la ***Naturaleza*** guarda la misma relación entre lo finito y lo infinito, los modos y la sustancia, la eternidad y el tiempo.

La propiedad fundamental de la sustancia consiste en que es afectada infinitamente por los modos. Pero, éstos son afectados de diferentes maneras, pero de forma finita. Todas las cosas tienen la propiedad de ser afectada y, también, de afectar a otras. ***En esta relación física rige el principio de las afecciones***. Todas las cosas están sujetas a ciertas modificaciones producidas por otras, ya que "***un cuerpo determinado es afectado de muchas maneras***."[18]

La Naturaleza constituye un orden infinito de afecciones. Todas las cosas están sujetas a sus interrelaciones. Pero las que experimentan las cosas no constituyen un cambio en sí mismas, sino que son simples modificaciones que la sustancia conserva. Y con respecto ella, las "***cosas singulares***" son modificaciones del ***atributo de la extensión*** (*materia*). Cada cuerpo posee un tipo singular de relación de movimiento y reposo. Lo que determina la relación del movimiento en los cuerpos es la ***fuerza*** que se ejercen entre sí, o sea la "***presión que les***

mantiene aplicados unos sobre otros". El vínculo de los movimientos de los cuerpos, lo establece la ***fuerza que es inherente a la esencia de los cuerpos*** y que también establece la unión existente en ellos. ***Los movimientos se comunican unos a los otros por medio de la fuerza, de esta manera se realiza la unión de los cuerpos***.

La relación entre la esencia y la fuerza se expondrá en la parte que se refiere a la esencia y la existencia.

Además, afirma el filósofo que los cuerpos poseen una ***fuerza interna***, por lo que unos actúan sobre los otros dentro de un orden causal, es decir en un proceso de causa y efecto. Y como es inmanente a ***la esencia, genera un determinismo que expresa la necesidad de las afecciones entre los cuerpos que es opuesta a toda finalidad en la Naturaleza, ya que ella no puede producir el movimiento porque es externa o foránea a la sustancia***.

Un cuerpo es una estructura de movimientos y reposo con una relación en que las partes se comunican con las otras por una determinada cantidad de su movimiento, conservando, sin embargo, una parte de su movimiento y, por ende, de su naturaleza. ***Un cuerpo al unirse a otros no pierde su constitución interna, la conserva***. Las partes en el todo conservan su naturaleza, no las pierden en la unión. Como la sustancia material tiene el movimiento como un modo infinito, ella mantiene su identidad a pesar de las infinitas relaciones del movimiento. El movimiento en la naturaleza no constituye un cambio en su esencia, existe en la identidad absoluta de la ***Naturaleza*** (*materia*).

El movimiento no significa cambio en la naturaleza de la sustancia, ya que es producido por ella como una consecuencia absoluta del atributo de la extensión (*sustancia material*). El movimiento sólo consiste en el cambio de los modos corporales. Los cuerpos son relaciones o estructuras dinámicas que dependen de modificaciones determinadas de la materia.

En síntesis, la materia posee continuidad, tanto en el espacio como en el movimiento. Esta propiedad se debe a su naturaleza y cantidad infinita. Por lo que "***el movimiento no lo podemos percibir sin percibir previamente la cantidad, cual sólo es posible gracias a que tenemos una ideas de la cantidad infinita***."[19]

EL PENSAMIENTO: REFLEJO DE LA NECESIDAD Y DETERMINISMO EN DIOS

"***El pensamiento es uno de los atributos de Dios, o, dicho de…*** (***otra manera***) ***Dios es*** (***una***) ***cosa*** (***ser***) ***pensante***."[20] Por lo que es una de las esencias infinitas y eternas de la sustancia, un orden absoluto e independiente de cualquier otro. El ***pensamiento*** es sustancia de todas las ***ideas singulares***, en tanto éstas "***son modos que expresan la naturaleza de Dios de una manera cierta y determinada***". En consecuencia, su "***concepto envuelve todos los pensamientos singulares***". Ningún otro concepto universal puede contenerlas en sí. Cada atributo (***esencia sustancial***) constituye un orden independiente en el que cada modo solo puede ser afectado por otro de igual género. Entonces "***un pensamiento está limitado por otro...Pero un cuerpo no está limitado por un pensamiento, ni…*** (***éste***) ***por un cuerpo***."[21]

En el orden o sistema de los modos, únicamente se relacionan entre sí aquellos de igual género. Sin embargo, esto no significa que cada ***orden*** o atributo ***con sus modos*** respectivos, constituya una sustancia independiente. Ésta solo es una, que se expresa con infinitos atributos, pero éstos no se diferencian de aquélla. Los atributos son la sustancia misma expresada de diferentes

órdenes de esencias. Cada cosa o modo tiene su idea en el orden de la sustancia, por esta razón la "***potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar, es decir, todo lo que se sigue formalmente de…*(*su*) *naturaleza infinita…se sigue también…*(*en Él*) *objetivamente, en el mismo orden y con la misma conexión de* (*su*) *idea…*"[22]

El ***orden objetivo*** (*reflejo ideal del objeto*), que es el ***orden de las ideas***, expresa la misma sustancia que el ***orden formal* (*realidad concreta*) *de las cosas***. Todos los atributos se igualan en cuanto expresan una misma naturaleza sustancial, y como ésta es inmutable y única, la distinción de aquéllos, es genérica. En ella no sólo se da un reflejo ideal de cada cosa, además "***hay necesariamente en Dios una idea tanto de su esencia como de todo lo que se sigue necesariamente***" de ésta. [23]

De esa idea se determina y deduce necesariamente todo lo que sigue de su esencia, y es solamente una porque no podrían haber más idea de la sustancia, puesto que su "***ser es absolutamente infinito***". De la "***idea de Dios de la que se sigue una infinidad de cosas en una infinidad de modos, no puede ser más que única***."[24] Por lo que también implica todos los atributos y modos de la sustancia.

El ***pensamiento*** también expresa de manera ideal **(*reflejo en el pensar*)** todos los ***atributos*** y ***modos de la sustancia***. Ese reflejo ideal como un ***modo infinito*** es consecuencia absoluta de la sustancia. O sea, que es el ***Entendimiento de Dios*** el que produce toda la "***realidad objetiva***" (*reflejo ideal*) de los atributos y modos. De allí que de "***la naturaleza divina deben seguirse en una infinidad de modos una infinidad de cosas, es decir, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito***."[25]

Como la sustancia tiene necesariamente una captación evidente de todas las modificaciones que se producen en su esencia, por consiguiente, la idea infinita y eterna **(*el entendimiento de la Providencia Divina*)** refleja los atributos y modos de la ***sustancia objetivamente***, es decir, idealmente **(*reflejo exacto de las cosas en el entendimiento según la significación de las concepciones epistemológicas de Spinoza*).**

IDENTIDAD DEL ORDEN Y CONEXIÓN DE LAS IDEAS Y DE LOS CUERPOS

El ***atributo del pensamiento, por el que Dios es sustancia pensante, produce su idea* (*Entendimiento Divino*) *como una consecuencia absoluta de la necesidad de su naturaleza***. Esta intuición que la sustancia tiene de sí misma, envuelve la esencia absoluta y todo lo que se sigue necesariamente de ésta. Además, es infinita porque comprende a los modos en un orden infinito de ideas. ***La sustancia tiene evidencia de sí misma y de sus modos o afecciones***. Para cada atributo y modo hay una idea. Y ésta, en lo que respecta a su ser, tiene por causa a Dios y no al entendimiento humano. "***El ser formal de las ideas reconoce por causa a Dios en cuanto es considerado como ser pensante, no en cuanto se explica por medio de otro atributo. Es decir, las ideas tanto de los atributos de Dios como de las cosas singulares, reconocen por causa eficiente, no los objetos cuyas ideas son, o en otros términos las cosas percibidas, sino Dios mismo en cuanto es cosa pensante***."[26]

Todas ellas implican un "***ser formal***" **(*se refiere a la realidad concreta de las cosas*)** que tiene por causa el ***pensamiento***, y son modificaciones de la ***sustancia pensante*** que expresan de una "***manera cierta y determinada***" su esencia y ser. Además, por pertenecer al ***atributo*** **(género)**

del pensamiento no son originadas por los objetos que reflejan. No tienen un origen gnoseológico, sino ontológico, porque ***el ser formal es producido por una entidad ontológica cuya existencia es independiente de la mente humana***. Toda la realidad, en el orden de la eternidad y del tiempo, está comprendida en la sustancia pensante (***res cogitans***) que refleja idealmente de manera infinita todo lo existente y no existente. "***Las ideas de las cosas singulares, o modos no existentes deben estar comprendidas en la idea infinita (entendimiento) de Dios, de la misma manera que las esencias formales de las cosas singulares, o modos, están contenidos en los atributos de Dios***."[27]

La sustancia tiene percepción (***intuición***) de la existencia y no existencia de los modos. Si uno de éstos existe, ella tiene evidencia de su esencia y existencia. Para todo lo existente y no existente corresponde una idea porque esa entidad tiene el reflejo infinito de todo aquello que contenga ser. ***El atributo del pensamiento es el ser mismo expresado como entendimiento infinito y eterno***. El pensamiento es una entidad absoluta que no se explica por la res extensa, sino por sí misma. Las ideas y sus respectivos objetos se generan por el despliegue de las modificaciones de la sustancia. No existe la necesidad de explicar de manera epistemológica a las ideas porque tienen existencia ontológica. Cada una de ellas tiene como causa no el objeto que refleja, sino el orden infinito de las ideas. Ésta como reflejo "***de una cosa singular existente en acto tiene por causa a Dios, no es (en) cuanto es infinito, sino es cuanto se le considera como afectado por la idea de otra cosa singular existente en acto, de la que Dios es también causa en cuanto es afectado por una tercera, y así hasta lo infinito***."[28]

Todas las ideas son producidas por la sustancia, y como modos finitos no pueden producir por sí misma otra, puesto que tienen su ser en la ***sustancia pensante***. Es a través de ésta cómo una idea finita afecta a otra, y así hasta lo infinito. Pero ella no puede ser afectada por un cuerpo, ni éste por ninguna idea. Sólo la esencia absoluta de la sustancia genera o produce las ideas y los cuerpos en un mismo ***orden y concatenación que expresa la unicidad del ser***. "***El orden y conexión de las ideas son lo mismo que el orden y conexión de las cosas***."[29]

La sustancia se expresa como idea y cuerpo en un mismo orden, ya que éste es la necesidad misma de la naturaleza de su ser absoluto. Todas las ideas y los cuerpos se implican unos a los otros. Y con respecto al ser absoluto son una y la misma cosa. ***Spinoza*** establece la ***identidad del pensar y el ser, y del pensamiento y la materia*** en cuanto que tienen el mismo "***orden y conexión***". Pero éste está determinado por la fuerza de la necesidad de la naturaleza de la materia o del ser.

¿***Qué es, pues, este orden de rigurosa necesidad o determinismo del ser que rige absolutamente en el orden del pensamiento***? Son leyes rigurosas que gobiernan el orden de las ideas lo mismo que el de los cuerpos. ***El determinismo es una forma ontológica fundamental de la materia, en que las ideas se asientan en el mismo orden y conexión de los cuerpos***. Tanto el pensamiento como la materia se explican con la misma ontología. ***A pesar de que el pensamiento tenga existencia absoluta en el ser, se rige en el mismo orden que la materia***. Es obvio que esta filosofía se hunde en un atolladero de problemas y dificultades ontológicas al afirmar que el pensamiento es una de las esencias infinitas y eternas de la sustancia. Sin embargo, esta afirmación idealista queda truncada en la categoría ontológica del determinismo de la materia al implicársele en el ***orden y conexión de las ideas***. Por lo que prevalece un materialismo, a pesar, que le haya adjudicado al pensamiento existencia absoluta (atributo). Pero, no obstante de que el orden lógico es el mismo que el ontológico, predomina en esta filosofía un ontologismo, porque todo se explica mediante la naturaleza del ser.

ESENCIA Y EXISTENCIA

Para ***Spinoza*** la esencia es *"**aquello** (**el fundamento en**) **que basta que sea dado, para que la cosa sea asentada necesariamente, y basta que sea destruido para que…sea destruida necesariamente; o también aquello sin lo que la cosa no puede ser***" ni concebirse.[30]

La esencia es el fundamento ontológico de cualquier cosa u objeto, y cuya destrucción implica la de éstos. También es aquella parte del ser por lo que es; y en cuanto pertenece a la sustancia implica una "***causa de sí***" y de su propia existencia, porque su "***esencia envuelve a la existencia***". En el ser absoluto, la esencia y la existencia le pertenecen necesariamente. Una cosa para que sea tiene que tener esencia, porque si carece de ella, no puede ser. ***El ser de una cosa es su esencia y no su existencia, aunque en la sustancia y no en los modos, la esencia implica*** (*vincula necesariamente*) ***la existencia***. La sustancia tiene este principio porque es un "***en sí***", o sea, es una entidad absoluta, por lo que su ser es ella misma.

Como los modos son afecciones de la sustancia sus esencias por ser producidas por ésta no contienen necesariamente la existencia, por lo que no son absolutas, sino relativas y finitas. Además, no son independientes de la sustancia, y como cosas singulares son manifestaciones finitas de la esencia infinita. La esencia modal de los seres singulares es una modificación de la sustancia. "***Dios no es solamente causa eficiente de la existencia, sino también de la esencia de las cosas***."[31]

Es importante señalar el contenido de la definición de esta categoría ontológica que formula ***Spinoza***, porque de este concepto se origina la separación de lo eterno y temporal de la realidad. Como la esencia es el asiento del ser, o sea su fundamento real, está desprovista de toda temporalidad, puesto que expresa la forma permanente del ser absoluto. Dado que en los modos no implica la existencia, ella está sujeta a la duración, ya que toda existencia finita tiene duración, aunque ésta sea "***una continuación***" indefinida de su "***existencia***". La existencia de los modos singulares tiene una duración porque el fundamento de su ser es la esencia y no aquélla. En el ser de los modos lo primario es la esencia, lo secundario es la existencia, porque a las cosas singulares no le pertenece necesariamente la existencia.

Este filósofo al separar de manera rígida la esencia y existencia de los modos hace surgir el devenir de éstos. En esta separación la existencia es un no-ser; y la esencia, es el ser. El no-ser de la existencia de los modos al constituir el devenir, es la expresión de la dialéctica del proceso del mundo real. Aunque esta esencia está depurada de toda temporalidad, no es absoluta, porque considerada en sí misma no es independiente porque "***existe en otra cosa por medio de la cual es también concebida***"; o sea depende de la sustancia. Pero, como los modos son "***afecciones de la sustancia***", lo relativo es una determinación de lo absoluto, por lo que expresan a la vez lo relativo y lo absoluto, lo eterno y lo temporal, lo finito y lo infinito. Estas contradicciones objetivas unifican todo el orden del mundo en una unidad dialéctica del ser.

Sin embargo, la dialéctica y la metafísica están unidas en estos conceptos. Cuando ***Spinoza*** afirma que la esencia es aquello (***unidad primaria***) que pertenece al ser como su "***asiento***" (fundamento), y separa la existencia del ser de los modos como algo necesario y fundamental, se desliza hacia la ***metafísica***. Y como constituye "***aquello sin lo cual la cosa no puede ser***", entonces implica una potencia para existir.

Con respecto a la sustancia, la "***potencia de Dios es su misma esencia***."[32] Y como esta "***potencia***" implica la fuerza de existir, entonces la ***esencia de Dios*** es la ***fuerza infinita*** de existencia de la sustancia, oponiéndose a toda destrucción de su ser. Por eso la esencia es la existencia misma en la sustancia, que implica la fuerza para existir. ***Nada impide la existencia de la sustancia porque su fuerza es infinita***. Pero en los modos, como la esencia no determina la existencia, la potencia es finita. Por lo que otras cosas más fuertes pueden impedir que el modo **(*fenómeno*)** exista, o que no favorezcan su existencia. Como el "***pensamiento***", en tanto que ***atributo***, implica fuerza, entonces "***la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar***".[33] La necesidad de esa ***potencia*** es su fuerza misma que se esfuerza por existir. En la sustancia esta fuerza infinita es la expresión de la necesidad absoluta de la materia. Por lo tanto, cada "***cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza en perseverar en su ser***."[34]

El esfuerzo de la esencia de la sustancia es infinito. Por esa causa nada puede impedir su existencia, ésta es absoluta. Por lo tanto ***la sustancia no puede destruirse a sí misma, ella es indestructible y eterna***. En consecuencia, los modos, en cuanto son en sí, se esfuerzan en "***perseverar en su ser***". La esencia en el ser de las cosas se esfuerza por existir. Ella es la fuerza misma del ser de las cosas singulares, que tiene la necesidad de mantenerlas en el mundo real. La esencia, en tanto que fuerza, implica la necesidad de perseverar la realidad de las cosas, y mantenerlas en el orden y conexión de los modos. ***La fuerza de la esencia proviene de ella misma, en cuanto que es la afirmación del ser o su asiento ontológico necesario***, y ella no implica ninguna fuerza contraria a sí misma, puesto que negaría su necesidad de existir. "***El esfuerzo con que cada cosa…*****(*****trata de*****) *perseverar en su ser, no es nada exterior a la esencia actual de esta cosa***."[35]

Por consiguiente, hay una fuerza **(*interna*)** que es inherente a la esencia que afirma y mantiene el ser de las cosas en la existencia. Ella no es externa ni depende de otros objetos, sino de sí misma, es su propia necesidad de mantener su ser en la existencia. En ese vínculo se manifiesta, pues, una tensión en el ser de los modos finitos que se determina en el choque de la fuerza interna de una cosa singular cualquiera y en las fuerzas externas del orden de las cosas con que está relacionada. ***La existencia de una cosa singular se expresa en la tensión que se produce entre la fuerza interna del ser que contiene necesariamente su esencia y la fuerza externa de la Naturaleza***.

La existencia de todo ser consiste en una contradicción y pugna permanente de fuerzas, en que las cosas luchan por perseverar y mantener su ser. Las cosas, ya sean cuerpos o ideas, constituyen un campo de tensiones o centros de fuerzas en tensión. Su realidad se manifiesta en la proyección de su ser como una fuerza interna de su esencia y en las fuerzas externas que la limitan y actúan sobre ellas. ***La fuerza con que una cosa existe se expresa en el equilibrio*** (*campo ontológico de tensiones*) ***entre su esencia y la del mundo***. Toda esencia implica una fuerza adecuada o conforme a la existencia de la cosa, no contiene nada en sí misma que sea su opuesto o que pueda destruirla, y es la afirmación de su ser. Por lo tanto, ***no existen en el seno de la esencia fuerzas en pugnas y contrarias, que expresen contradicción alguna. Ésta surge entre el ser interno de las cosas y el campo externo de ellas***. La dialéctica de los entes no es interna sino externa. En consecuencia, ***este campo de tensión externo entre los entes constituye la realidad entera del universo***.

Como la esencia es la afirmación del ser de todas las cosas, no hay nada que determine su tiempo de existencia. Las cosas no llevan en su esencia duración alguna por el que se exprese que tienen un tiempo determinado de existencia, puesto que ella constituye la parte permanente del ser.

Porque el "***esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser, no envuelve tiempo alguno finito, sino un tiempo indefinido***."[36]

Todas las cosas singulares, en cuanto existen, tienen un tiempo indefinido de existencia. No se puede afirmar que tal o cual cosa tendrán un término de vida determinado porque en cuanto a su ser trata de perseverar en su existir. Ni se puede determinar con exactitud la duración de las cosas, puesto que se desconoce el orden infinito de las cosas singulares. Cada cosa consiste en un centro o campo de existencia, en el que no se puede precisar qué fuerzas o cuando las fuerzas contrarias del campo la van a destruir, ya que el orden del universo es infinito. ***Toda cosa en cuanto se esfuerza por mantenerse y permanecer en su existencia tiene un tiempo indefinido de duración***.

Esta estructura de la realidad como fuerzas en tensión, implica que las cosas finitas no son permanentes, están sujetos al cambio y a la extinción. ***Toda cosa singular en cuanto existe lleva en sí la causa externa de su destrucción. Ningún ente es destruido por sí mismo, sino por otros entes***, por lo que no "***se da en la Naturaleza cosa alguna singular que no sea dada otra más poderosa y fuerte. Pero si es dada una cosa cualquiera, otra más poderosa, por la que la primera pueda ser destruida, es dada***."[37] La existencia de cualquier cosa finita no es eterna, sino que es temporal, y ***sólo la de la sustancia es eterna. Esta es la causa de que la eternidad de la sustancia sea su existencia misma, ya que no hay fuerza alguna capaz de destruirla***.

La esencia es la unidad activa del ser de las cosas, no consiste en ningún ente abstracto, es más que nada de índole concreta, el asiento del ser de los objetos y la parte constante de las cosas por la que éstas persisten en existir.

Al respecto afirma ***Spinoza*** que no se debe confundir las ideas "***universales***" **(*se refiere a la ontología de los universales de Platón y la de los escolásticos*)** con las esencias, porque aquéllas son "***nociones***" confusas que la imaginación forma de un número grande de imágenes de objetos semejantes. Las "***nociones universales***" se producen porque **"*se han formado a la vez en el cuerpo humano tantas imágenes de hombres, por ejemplo, que se ha traspasado su potencia de imaginar, no del todo en verdad, sino lo suficiente para que el alma no pueda imaginar ni las pequeñas diferencias singulares...ni el número determinado de seres singulares, y sólo imagina distintamente aquello en que todos convienen, en cuanto afectan al cuerpo*."**[38]

Las esencias de las cosas no son ***ideas universales***. Por lo tanto, ***los objetos no son copias de los arquetipos platónicos ya que aquellas nociones son*** "***ideas confusas***" ***que se originan de la imaginación cuando el número de imágenes traspasan su capacidad***. Las ***esencias no tienen un origen epistemológico***, por lo que no constituyen ***ideas universales***. Ellas tienen un origen ontológico independiente de cualquier noción genérica. Las esencias de los modos son producidas por la sustancia y no por la imaginación del hombre, y expresan un "***asiento***" **(*fundamento*)** real y concreto del ser de las cosas o de cualquier modo, ya sean cuerpos o ideas.

Todas las cosas o modos en cuanto a su ser tienen una esencia, por lo tanto, cada uno de esos entes la contiene de manera singular, ya que expresa el ser modal. Pero ellas se deducen del atributo que expresan. Hay una esencia genérica que se refiere al atributo y una singular que se refiere al modo de aquél. ***Las esencias singulares son modificaciones de las esencias de los atributos***.

NECESIDAD Y CAUSALIDAD

En la ontología de Spinoza no hay lugar para el azar, la contingencia ni para la posibilidad. ***Este mundo el único existente, por lo que no es uno de los tantos mundos posibles, como posteriormente expresara Leibniz de que*** "***hay una infinidad universos*** **(mundos)** ***posibles en las ideas de Dios***."[39]

Para el filósofo, este mundo procede según una necesidad absoluta, que es la consecuencia inevitable de la esencia de la sustancia. Es decir, la ***Naturaleza*** con sus infinitos fenómenos no puede ser otro, sino el mismo, porque las esencias de los infinitos fenómenos o modos es consecuencia de la esencia absoluta de la sustancia. ***La Naturaleza es la misma porque todo cambio en su esencia implicaría cambios en el orden natural de las cosas***. Y, en cuanto a su esencia, tiene un sentido ontológico universal permanente***. El orden natural existente no puede variar porque ello significaría un cambio en la sustancia del universo*** (***res extensa***). Los fenómenos naturales o modos mutan, devienen, pero la sustancia no, ella es lo que lo que permanece en las infinitas variaciones existentes. ***Si la sustancia cambiara, otro sería el orden natural. Ella es el asiento del ser de todos los cambios modales que constituyen el devenir. Toda transformación en el orden natural de los fenómenos significaría cambios en las leyes de la naturaleza, en tanto que es el conjunto de todo lo existente***. Sus leyes son inherentes a su esencia porque no han sido impuestas por ningún ser foráneo o extraño. ***Las leyes*** (*naturales*) ***que rigen los fenómenos constituyen la esencia de la sustancia*** (*materialidad del mundo real*). ***Si las leyes naturales cambian, entonces la sustancia no tendría una esencia absoluta***. Y lo contrario a esto (*la nada o el caos*), sería admitir el azar, la contingencia en la res extensa y en los otros atributos.

Por lo tanto, "***no existe en las cosas absolutamente nada…*****(*****por lo que*****)** ***puedan llamarse contingentes...Una cosa se llama necesaria, ya con relación a su esencia, ya con relación a su causa. Porque la existencia de una cosa se sigue necesariamente, o bien de su esencia y de su definición*** **(*****cuando el definir es pensado con evidencia por el entendimiento*****), o bien de una causa eficiente dada. Por las mismas causas se dice que una cosa es imposible…o bien porque su esencia o definición envuelve una contradicción o bien porque no existe causa alguna exterior, que va determinada a producir dicha cosa. Diremos ahora que la única razón de llamar contingente a una cosa es una falta de conocimiento en nosotros; porque una cosa de cuya esencia ignoramos si envuelve contradicción, o de la que sabemos bien que no envuelve contradicción alguna, sin poder afirmar con certeza su existencia, porque ignoramos el orden de las cosas, una cosa tal digo, no puede aparecer ni como necesaria ni como imposible***."[40]

En el orden y conexión de las cosas no hay margen para la contingencia. ***La necesidad está patente tanto en la esencia de una cosa como en su causa***. Por lo que ***hay dos clases de necesidad, una que se expresa en la esencia y la otra en la causa. La necesidad de la esencia es interna a la cosa; y la de la causa, es externa***. En un modo finito, la existencia depende de una causa exterior que la produce. Por lo que, de la misma manera, ***existen dos órdenes de necesidad que son*****: *****el de las esencias y el de las causas***. Pues, la necesidad de una cosa proviene o de su esencia o de su causa. Por esta razón, ***la contingencia es una noción que surge de la ignorancia del orden de las necesidades que rige la Naturaleza entera***.

Dios no se rige por una voluntad absoluta, porque ésta es un modo infinito del atributo del pensamiento, por lo tanto, ***en la Naturaleza no existe libertad o libre albedrío, puesto que dicho ser actúa por la absoluta necesidad de su esencia***, y no por ***coacción alguna*** porque

"***todo ha sido predeterminado por Dios, no ciertamente por la libertad de su voluntad***" **(*o expresado de otra manera, no actúa*)** "***por su gusto absoluto***" **(*arbitrariedad*),** sino por su "***naturaleza absoluta***", **(*es decir*)** "***por su potencia infinita*.**"[41]

El mundo de los modos finitos o cosas singulares constituye un orden infinito de concatenaciones causales. ***Todo modo tiene una actividad causal en cuanto actúa sobre otros***. Sin embargo, esta relación de causalidad determina un proceso en cuanto se refiere a un modo con respecto a otro. Hay pues en ellos, una naturaleza dinámica y activa y otra mecánica y pasiva. Ahora bien, "***Dios no puede ser llamado propiamente causa lejana de las cosas singulares, si no es quizás para distinguirlas de aquellas que ha producido inmediatamente, o más bien, que se siguen de su naturaleza tomada absolutamente. Porque entendemos por causa remota una causa tal que no esté en* (*manera alguna*) *ligada a su efecto***."[42]

Aunque los modos finitos estén en un orden causal infinito, ***Dios*** es causa eficiente tanto de su esencia como de su existencia***. Si todo modo existente está determinado a existir y producir un efecto, nada ocurre al azar***. Por ello "***nada hay contingente en la naturaleza* (*mundo natural*)*; todo está en ella determinado por la necesidad de la naturaleza divina de existir y producir algún efecto de cierta manera***."[43]

El orden y conexión de los modos está determinado por la potencia de Dios que se manifiesta en la determinación de la necesidad de su esencia. ***En este mundo de necesidad inmanente, nada existe al azar, todo es obra de una absoluta necesidad***. Cualquier suceso en el universo se explica por la causalidad inmanente de los fenómenos. ***No existe en el orden de la Naturaleza nada sobrenatural, puesto que todo acontecimiento natural es un modo producido por la necesidad de la esencia de la sustancia***. En ella hay una rígida causalidad o un absoluto determinismo. "***Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que de la manera y el orden en que han sido producidas***."[44] **(*Esta concepción expresa con fuertes rasgos ontológicos el materialismo de Spinoza*).**

Todos los acontecimientos están sujetos a un orden y nexos de causas y efectos. La ***Naturaleza*** tiene la propiedad de obrar de un modo infinito, por lo que todos los fenómenos tienen una ***naturaleza activa*** por las que obran. La acción y la actividad caracterizan a las cosas, no puede haber nada que no actúe en el mundo. Toda cosa posee en su naturaleza una actividad determinada por la que produce efecto, y afecta por consiguiente a otras del mismo género, es decir, que tienen una fuerza determinada por la que afectan a las demás en un mismo orden. De esta ***naturaleza activa*** de los entes, es donde radica la condición del orden causal de los fenómenos. ***La causalidad de los modos por un lado es activa y por otra pasiva. Cuando los modos actúan sobre los otros y los afectan, son activos***. ***Pero cuando son afectados por otras cosas y esas afecciones no se desprenden de su esencia son pasivos, y al ser afectados por otros producen un estado en que envuelven tanto su naturaleza como la de los objetos que las afectan. Toda afección es un reflejo tanto del modo afectado como de los que lo afectan***. ***La causalidad es un proceso de afecciones que implica un proceso de reflejos en la interacción de los modos***. Éstos se reflejan entre sí en las afecciones que se producen por la actividad de las cosas. Pero para que un modo actúe sobre otro tiene que pertenecer a un mismo género de esencia o atributo porque todos "***los cuerpos convienen en ciertas cosas***."[45]

Los modos interaccionan entre sí en cuanto pertenecen al mismo atributo o al mismo orden causal. ***La sustancia tiene una sola causalidad que rige todas las modificaciones de sus atributos; y la causalidad tiene una sola naturaleza, es homogénea. La sustancia comunica su necesidad a las esencias de los modos porque "sólo pertenece a la naturaleza de una cosa lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de una causa eficiente, y todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de una causa eficiente sucede de (manera determinante)."***[46]

La sustancia comunica su necesidad a los modos porque ella es causa eficiente de la esencia de éstos. De esta manera discurre un orden necesario en el mundo de los fenómenos, y de la sustancia toman los modos su causalidad. ***Gobierna, pues, una única causalidad en la Naturaleza***.

En cuanto a la forma de cómo la causalidad rige a los modos, ***Spinoza*** expresa que es "***causa adecuada aquella cuyo efecto se puede percibir clara y distintamente por ella misma, y causa inadecuada o parcial (es) aquella cuyo efecto no se puede conocer por ella sola***."[47]

Los modos cuando producen algo del que se pueda percibir que se explica por ellos, se convierten en la ***causa adecuada*** de dicho efecto, es decir, que éste se puede comprender por una sola causa o sea por el modo que la produce. Y es causa parcial de un efecto porque existen otros que participan en su producción. Entonces el modo que es causa inadecuada exige la participación de otros para conocer el efecto. Si el modo es causa "***adecuada***", el efecto se comprende por la naturaleza o esencia del que lo produce. Y en tanto es ***causa parcial***, el efecto no se conoce por la sola esencia de ese modo, sino por el orden entero de la ***Naturaleza***. Por consiguiente, ***hay una causalidad interna que procede de las esencias, y una externa que pertenece al orden de existencia de los modos***.

CONTIGENCIA, POSIBILIDAD Y NEGACIÓN DEL PRINCIPIO DE FINALIDAD

La contingencia no se refiere al azar, sino a los modos finitos que se distinguen de la esencia, y no porque éstos aparezcan repentinamente como una realidad que no está sujeta al orden y nexos de las causas y efectos. Entonces son "***contingentes las cosas singulares, en cuanto que considerando su esencia, no encontramos nada que asiente o excluye necesariamente su existencia***."[48]

La contingencia de las cosas se explica por la esencia en cuanto que ésta no implica o excluya la existencia necesariamente. Todos los modos finitos son contingentes porque su esencia no determina la existencia. Sólo la sustancia, de acuerdo a su definición, no es contingente ya que su esencia envuelve la existencia. ***La contingencia no implica la casualidad porque todas las cosas finitas son necesarias ya que son producidas y determinadas a producir efectos por otras***. La sustancia no actúa por azar, sino por la absoluta necesidad de su esencia infinita. Sin embargo, es ***causa libre*** porque no obra por coacción alguna, sino por sí misma, por la absoluta condición de ser una sola y única sustancia. La contingencia no es función de la casualidad, sino de la esencia de los modos finitos en cuanto no implica la existencia necesaria.

La existencia de un ser contingente tiene cierta duración y número, pero que depende del orden infinito de la ***Naturaleza***. Se denominan "***posibles a las mismas cosas singulares, en cuanto que, atendiendo a las causas por que deben ser producidas, no sabemos si esas causas están determinadas de modo conveniente para producirlas***."[49] La posibilidad se explica en

función de la causa que debe producir la existencia de las cosas singulares. Sin embargo, en relación al conocimiento común, ella se produce por la ignorancia de "***como una cosa debe ser producida***". Si del orden infinito de las causas desconocemos cuales van a producir tal o cual cosa entonces afirmamos que una cosa es posible. ***La posibilidad no se explica por contingencia alguna, sino por el orden de las causas que ignoramos***. Y no se refiere a la esencia, sino a la causa de la existencia de la cosa que consideramos como posible. Si la posibilidad se funda en la causa, entonces la contingencia no depende de casualidad alguna por las razones expuestas.

En la ontología de Spinoza no hay lugar para la nada ni para saltos caóticos, todo está determinado por la necesidad de la esencia y de la causa eficiente. Sin embargo, la epistemología sobre la relación de estas categorías está fundada sobre la división del ser. A la sustancia le atribuye un ser absoluto independiente que le pertenece exclusivamente. Y a los modos le adjudica un ser relativo, dependiente que no le pertenece de manera única.

Los procesos objetivos del universo se rigen por las ***causas eficientes*** y no por las ***causas finales***, puesto que todo está determinado necesariamente por ***Dios***. ***La teoría teleológica de las cosas es un prejuicio que nace de la imaginación humana, que tiene la concepción de que existe una finalidad que gobierna el universo***. Este ***prejuicio se forma porque los hombres (en particular sus adversarios: escolásticos y clericales) identifican su mundo de fines humanos con el mundo de las causas naturales***. Y "***suponen por lo común que todas las cosas de la Naturaleza obran, como ellos mismos, con un fin, y llegan hasta tener por cierto que Dios también dirige todo hasta un cierto fin… dicen que Dios ha hecho todo para el hombre y que ha hecho al hombre para que le rinda culto***."[50] De esta confusión se crean los prejuicios que se tiene sobre el origen de la moral, la religión, el arte y la filosofía. Por consiguiente, ***de la falsedad que resulta cuando se identifica el mundo humano con el mundo natural surgen*** "***los prejuicios relativos al bien y al mal, al mérito y al pecado, a la alabanza y a la censura, al orden y a la confusión, a la belleza y a la fealdad***".[51]

El origen de estos males tiene su fuente y explicación en el hombre que ignora las esencias y causas verdaderas que producen lo existente. Todos esos males se originan de la falsedad de que existe un ***principio de finalidad*** que domina las cosas, de que el finalismo tiene su imperio en el universo entero. Los hombres "***nacen sin conocimiento alguno de las causas de las cosas, y que todos tienen apetito de buscar lo que le es útil, y que tienen conciencia de él. De ahí se… figuran ser libres, porque tienen conciencia de sus voliciones y de su apetito, y no piensan, ni aún en sueños, en las causas que les dispone a apetecer y a querer, no teniendo conciencia alguna de ellas***." De dicho ***principio*** también se deduce que "***los hombres obran siempre con…(el fin) de saber lo útil que apetecen. De donde resulta que se esfuerzan siempre únicamente en conocer las causas finales de las cosas realizadas***".[52]

Ningún hombre (que es dominado por lo que ignora) tiene un conocimiento innato de las causas de las cosas. Si tuviera un conocimiento innato de la causa que determinan los efectos no tendría necesidad de conocer las cosas que le suceden por ***el prejuicio de las causas finales***. Además no se figuraría ser causa libre de lo que hace, porque concebiría junto a los actos que realiza las causas por las cuales los hace. En efecto, tendría conocimiento de las causas que le determinan a obrar. También los hombres (***el mismo referente***) tienden a buscar lo que es útil porque tienen apetitos y voliciones, que es lo que le determina a buscar la utilidad. Y como encuentran los medios que le proporciona la consecución de lo útil "***han tenido que persuadirse de que existen uno o varios directores (divinidades) de la naturaleza, dotados de libertad humana, que proveían a todos sus necesidades y todo lo habían hecho para su uso***". Por lo

que dicho "***prejuicio se tornó en superstición y echó profundas raíces en las almas; lo que fue para todos un motivo de aplicar todo su esfuerzo al conocimiento y a la explicación de las causas finales de todas la cosas***."[53]

Los hombres confunden su mundo con el de la Naturaleza y como tienen conciencia de sus actos se creen ser absolutamente libres. La finalidad entendida con esta idea falsa es fruto de la superstición que se engendra por un primitivo error epistemológico que tienen (*prejuicio, caprichos*) ***al juzgar las cosas de acuerdo con su*** "***complexión***" **(*según su orden o modalidad*). *Tienen la errónea creencia de que Dios* (*en tanto que sustancia*) *tiene los mismos apetitos humanos, y que*** "***los Dioses están atacados de igual delirio***" que ellos. No hay nada más equivocado que esto porque **"*la Naturaleza no tiene fin prescrito a ella y todas las causas finales sólo son ficciones de los hombres* (*el mismo referente*)."**[54] No existe ningún ***fin*** **(*divino*)** por lo que el ***mundo natural*** se encuentre encadenado, puesto "***que todo en…(él)…se produce con una necesidad eterna***."

Todos aquellos que fundan la concepción universal de esa entidad sobre la ***doctrina de la finalidad*** **(*aristotélico-tomista*)** no observan el orden real y natural de las cosas, y al tergiversarlo impiden su verdadero conocimiento. Esa doctrina filosófica es un obstáculo para conocer la verdad de la ciencias, puesto que **"*trastorna totalmente…(el conocimiento de) la Naturaleza porque considera como efecto lo que, en realidad, es causa, y viceversa. Además, coloca después lo que*…*es antes*."**[55]

El ***finalismo*** va contra todo orden causal, impidiendo el conocimiento científico **(*avance y desarrollo de las ciencias*)** de la ***Naturaleza***. En efecto, sus partidarios **(*los aristotélicos-escolásticos*)** propugnan la superstición y la falsedad. Por lo que ***Spinoza*** extiende esta crítica, a todas las concepciones clericales que se sustenten en la doctrina de la ***finalidad***. Y llama a sus partidarios recalcitrantes y fanáticos, ya que no logran ningún aporte al conocimiento verdadero del ***mundo natural***. Los "***sectarios de esta doctrina...han introducido, para sostener su doctrina, una nueva manera de argumentar, la reducción, no a lo imposible, sino a la ignorancia; lo que demuestra que no*** (*tienen*) ***ningún otro medio de argumentar***."[56] Y por ser fuente de superstición e ignorancia, no conduce a ningún adelanto de la ciencia ni del conocimiento científico de todas las cosas. Sus partidarios consideran y califican a todos aquellos que niegan el ***principio de finalidad*** y que buscan la verdadera ciencia de "***herejes e impíos***". ***No hay nada más perverso que esas terribles acusaciones de que fueron víctimas aquellos que se dedicaban al cultivo de las ciencias y de la filosofía que busca la verdad***.

Explicando la tendencia común de los hombres **(*el mismo referente*)** de considerar la ***finalidad*** como un principio de la ***Naturaleza***, expresa que vemos "***así que todas las nociones*** (*ideas pueriles*) ***con que el vulgo acostumbra a explicar la Naturaleza, son solamente modos de imaginar y no enseñanzas respecto de la naturaleza de cosa alguna, sino únicamente sobre la manera como está constituida la imaginación, y puesto que ellos tienen nombres que parecen aplicarse a seres existentes fuera de la imaginación, les llamó entes, no de razón, sino de imaginación***."[57] Las causas por las cuales los hombres comunes conciben una ***finalidad***, se debe a la imaginación y no al entendimiento. Esa suposición no reside en el ***orden natural***, sino en el ***orden de lo imaginario***.

LA ETERNIDAD Y EL TIEMPO

La eternidad es "***la existencia misma en cuanto que es concebida como consecuencia necesaria de la sola definición de una cosa eterna***."[58] Lo que significa que la eternidad es la "***existencia misma***" de una "***cosa eterna***", puesto que no se la puede pensar como algo abstracto producto de algún ente imaginario. Ella es la concreción de una ***entidad real en sí misma*** que tiene la condición de ser una ***cosa eterna***. Ésta depende de la naturaleza de su ser o esencia. No tiene temporalidad alguna porque es un ser "***en sí***" ya que su esencia envuelve su existencia. Esta identidad ontológica de la esencia y existencia implica la negación absoluta de la temporalidad, y conservación absoluta de la existencia y la esencia en su ser. En la "***cosa eterna***", la "***existencia…se concibe como una verdad eterna, lo mismo que la esencia…y por esta razón no puede explicarse por la duración o el tiempo, aún cuando…se conciba no teniendo principio ni fin***."[59]

La definición de una cosa eterna expresa por lo tanto, una verdad eterna, y su existencia es inherente al ser y a la esencia por lo que no puede ser destruida. Por consiguiente, esa existencia que es la eternidad misma de aquélla, no implica ningún cambio porque la sustancia no varía en su esencia. La eternidad no es lo mismo que la duración aunque esta última se "***concibe no teniendo principio ni fin***".

En la ***Naturaleza*** en tanto que es sustancia en ella existe una parte eterna en donde no se produce ningún cambio, por lo que es inmutable y fija, no varía en su esencia ni en su existencia porque es la eternidad misma. ***Esta concepción ontológica que considera que la materia es fija e inmutable es metafísica***.

En consecuencia, como la sustancia es eterna y todo lo que se deduce de ella necesariamente, entonces, ¿***qué es el tiempo o la duración***? Al respecto, ***Spinoza*** afirma que la **"*duración es una continuación indefinida de la existencia*."**[60]

En ***primer lugar***, la ***duración*** se refiere a la existencia de los modos finitos y no a su esencia. Esta última se deduce de la necesidad absoluta de la sustancia. Mientras que la duración es la existencia finita de los modos finitos que han sido producidos por ***Dios*** o la sustancia de manera relativa y no absoluta. Porque "***lo que es finito y tiene una existencia determinada, no ha podido ser producido por la naturaleza de un atributo de Dios, tomado absolutamente; porque todo lo que es consecuencia de la naturaleza de un atributo de Dios tomado absolutamente, es infinito y eterno***."[61]

La duración es la existencia finita, ya que está limitada por otra existencia finita, ésta por otra y así sucesivamente hasta lo infinito. Es decir, ***que la duración es un tiempo indefinido porque la cosa está sujeta a los cambios externos que provocan su nacimiento o extinción***. ***La existencia finita de los modos es*** "***indefinida porque no puede jamás ser determinada por la naturaleza misma de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, la cual sienta necesariamente la existencia de la cosa, pero que no la destruye***."[62]

Y no se deduce de la esencia ni de la causa eficiente que la produce, sino de la existencia misma de la cosa finita. Ella es indefinida, porque de la esencia y de la causa eficiente no se puede conocer su duración o determinarla porque su comienzo y fin depende de causas externas que la producen, y que forman parte del orden infinito de causas.[63] Por lo tanto, ***el tiempo***

pertenece al orden infinito de los modos y de las relaciones causales externas, y éstos determinan la duración o existencia real y finita de cada modo. Además, ***el tiempo es algo concreto que se expresa en las relaciones externas de los modos, y no una cosa abstracta, ni interna. Tampoco es un receptáculo donde tienen lugar los fenómenos de la Naturaleza, sino el orden mismo de las concatenaciones externas de los fenómenos. "Dios no es solamente causa de las cosas en cuanto al devenir, como se dice, sino también en cuanto al ser."***[64]

La sustancia produce dos órdenes en la ***Naturaleza***: el ***orden eterno de las esencias*** y el ***orden temporal de las existencias finitas*** de los modos. El orden de las esencias modales se deduce de la esencia de la sustancia de manera necesaria. El orden de las existencias modales son las modificaciones finitas de la sustancia cuyas causas, aunque necesarias, no dependen de su esencia sino del orden infinito de la ***Naturaleza***, de la que un modo es necesaria consecuencia de otro en un enlace y serie infinita de causas externas. Se considera causas externas y no internas, porque el devenir no es de la sustancia, sino de los modos, no de su esencia, sino de su existencia modal. Es decir, que lo que difiere en la temporalidad es la existencia finita de los modos y no su esencia.

De los modos finitos se separa la esencia de la existencia; en que la primera es eterna; y la segunda, temporal. La eternidad y el tiempo son dos órdenes de la realidad de la sustancia y no formas abstractas o trascendentes, sino concretas e inmanentes.

A la sustancia le pertenece lo real, y tiene tanta realidad como esencias o atributos posea. ***Spinoza*** afirma que por ***perfección y realidad entiende la misma cosa***. Como la sustancia contiene la realidad absoluta, ésta es inherente a la esencia, más que a la existencia. Dado que la realidad de los modos es una modificación de la esencia de la sustancia, es relativa, y son simples modificaciones de la realidad absoluta. ***No se producen nuevas realidades en la Naturaleza, porque ello implicaría una nueva sustancia***. Un modo está constituido por modificaciones de su naturaleza al ser afectado por otros.

La realidad es inherente a la esencia de las cosas y no la existencia. Y ésta entendida como algo que tiene duración no la contiene. En este sentido la realidad es eterna, carece de toda temporalidad, es una forma absoluta de la sustancia.

Según esta concepción la realidad es un ser metafísico, ya que no admite cambio cuantitativo ni cualitativo en la sustancia. No se producen nuevas realidades en los modos, sus cambios no son reales, sino que son simples modificaciones. ***El devenir de los modos consiste en movimientos y cambios modales, y es el orden y concatenación de las modificaciones y afecciones que se generan en la sustancia***. Los cambios que se producen en la ***Naturaleza*** no originan realidades nuevas, sino modos nuevos de la realidad inmutable de la sustancia. Por lo que todo cambio que ocurre en la ***Naturaleza*** no es real, sino modal. La realidad es homogénea, única, margina de su forma toda heterogeneidad y pluralidad. Sólo la existencia de la sustancia es verdaderamente absoluta. El universo se reduce a la sustancia, y ésta es el ser ya "***en sí***" o ya modificado de todas las cosas. Y aunque produce el devenir y los cambios, éstos no consisten en desarrollos, sino en modificaciones. Ella se modifica, pero no se desarrolla puesto que contiene toda la realidad de manera infinita y absoluta.

Además, explica con un enfoque metafísico las categorías del cambio y del movimiento. En la sustancia se produce una modificación absoluta, infinita y eterna generando el movimiento, el

devenir, que es el orden infinito de los cambios de la sustancia. Y ésta es el principio y el sustrato del devenir.

Esta concepción metafísica de la realidad coloca el ser "***en sí***" en la sustancia, y el no-ser en el devenir. Sin embargo, mantiene la relación del ser y el no-ser, conservando una unidad inseparable, pero la realidad radica en la sustancia, y ésta transmite a los modos cierta realidad, que es relativa. Por lo tanto, la realidad de los modos radica en la esencia y no en la existencia o en la duración.

Con este concepto de "***realidad***" entendemos el sentido y significado de las categorías filosóficas de ***contingencia*** y ***posibilidad*** en la ***ontología spinocista***. Como la realidad sólo le pertenece a la sustancia, entonces aquellas categorías carecen de validez como formas ontológicas del ser, porque consisten en simples apariencias.

La realidad es una modificación cuantitativa, que carece de cambios cualitativos, por lo que no tiene actividad dinámica generadora de cambios cualitativos. Lo real de la sustancia es estático, sin embargo, la de los modos es dinámico, pero sin manifestaciones revolucionarias.

Esta concepción metafísica amortigua la profundización y extensión de la dialéctica

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

¿Qué soy? Una cosa que piensa. ***¿Qué es el ser que piensa?*** El que "***duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere y también imagina y siente***."[1] La pregunta de ***qué es el hombre*** se agitó como una tormenta en la mente del filósofo francés ***Descartes***, que entregado en la ***búsqueda de una ontología invulnerable sobre ese ser***, encuentra que su ***fundamento ontológico*** es el ***yo*** que es una "***cosa***" ***pensante***. ***El yo constituye la primera realidad que el hombre tiene patente ante sí ya que él mismo en su esencia es esa realidad, que se expresa como una*** "***cosa***" o sea una sustancia***, un ser que se diferencia contrariamente al cuerpo humano***. El alma humana, que es el yo, no es un ente compuesto de una suma de accidentes por el que puede cambiar y destruirse. Si el cuerpo humano puede destruirse, el espíritu no, por tanto, "***el alma humana no está compuesta de accidentes y es una sustancia pura. Pues aún cuando todos sus accidentes están sujetos a cambio, concibiendo, por ejemplo, ciertas cosas, queriendo otras y sintiendo otras, etc., sin embargo, el alma no cambia; el cuerpo humano, por el contrario, se torna* (*una*) *cosa distinta con sólo que la figura de algunas de sus partes cambie, de donde se sigue que el cuerpo humano puede bien fácilmente perecer, pero el espíritu o el alma del hombre* (*no lo distingo*) *es inmortal por naturaleza***."[2]

Ese ente simple carente de toda composición, no tiene una constitución semejante al cuerpo, no es una materia sutil que se esparce en el cuerpo y le da vida (***atomismo de Demócrito***). ***El alma es pensamiento y éste es una sustancia***. Y como "***cosa***" lleva patente su propia existencia independiente del cuerpo. ***"Yo soy, existo, esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que dure mi pensar; pues acaso podría suceder que, si cesa por completo de pensar, cesara al propio tiempo de existir***."[3]

Para este filósofo, ***el hombre es pensamiento y mientras piense tiene existencia***, y éste es su fundamento. ***El pensamiento es una*** "***cosa***", ***una*** "***sustancia***" ***que tiene en sí mismo el fundamento de su ser y que no tiene necesidad del cuerpo para pensar***.

Además, ***no lo concibe como algo compuesto, sino que es un ente simple porque la composición no puede ser asiento de lo simple***. Entonces el ***alma del hombre*** en tanto que es una "***cosa pensante***" es una "***sustancia pura***" que no puede "***perecer***" como el "***cuerpo***", por lo que ***es*** "***inmortal***". Pero ello no significa que su naturaleza sea infinita, sino que es un *"**ser finito y limitado**"*.[4]

Estas son a grandes rasgos las ideas que ***Descartes*** expresa sobre el hombre. La búsqueda antropológica constituye el centro motor de sus meditaciones. En esa filosofía, el hombre al encarnase en una "***cosa***", en una "***sustancia***" le va a servir al ilustre filósofo de asidero, de vehículo ontológico en el camino inexplorado de un nuevo mundo filosófico que se va forjando ante el horizonte de sus concepciones e ideas.

Pero si ***Descartes*** puso la "***cosa***", la "***sustancia***" en el ***alma del hombre***, ***Spinoza la desplaza de éste ubicándola exclusivamente en la Naturaleza***. ***La morada de la*** "***sustancia***" ***va a ser el universo***. El ***hombre*** en este ***sistema filosófico*** no tiene sustancia, y como ente sin "***cosa***" no se basta a sí mismo, por lo que el mundo que lo rodea se torna en una inmensidad infinita. Y al perder su naturaleza como ***cosa*** se convierte en un ente sin "***sustancia***", ***insignificante ante el insens**ible infinito***. Este ***ser***, pues, ***es una partícula en la Naturaleza***.

Spinoza concibe esta ***antropología***, en sus reflexiones filosóficas, con una precisión matemática, y en ella señala el sitio que le corresponde al hombre en el mundo, trazando la fuerza de sus alcances y de sus límites. El hombre tiene que tratar con un ***orden ontológicamente ciego y sordo***, debe hacer su ***morada cósmica*** sólo a través de sí mismo. Y si se ***encuentra con el infinito y la eternidad*** tiene que concebirlos tal como son, de manera impersonal.

"***El ser de la sustancia no pertenece a la esencia del hombre, o, dicho de otro modo, no es una sustancia la que constituye…(su) forma…***"[5] Él, en tanto que no es una sustancia, no constituye una entidad independiente de la ***Naturaleza***. Y como no es una "***cosa***" no se confina en sí mismo, por lo que ***es un ser abierto hacia mundo***. Esta ***concepción antropológica spinocista*** es contraria a la de ***Descartes***. Según este filósofo, el hombre está confinado en sí mismo puesto que él es una sustancia que no necesita del mundo para bastarse a sí mismo, se despliega en su propia sustancia, y al ser una "***cosa***" es independiente del mundo **(*objetivo*).** Pero ***para Spinoza el hombre no tiene independencia ontológica, es un ser en otro, en fin, un modo, cuya esencia está constituida por*** "***ciertas modificaciones de los atributos de Dios***".[6] Y en tanto que es un modo, no constituye una entidad fija, un ser inmutable en el ***Cosmos***, puesto que está subordinado al devenir, al flujo de los modos de la sustancia. Y como no es una cosa "***en sí***", tiene una naturaleza que implica un ser y un no-ser, posee realidad, pero también deviene porque está sujeto a los cambios del devenir.

En la ***antropología cartesiana***, el hombre por su condición de ser una "***sustancia***" no está inmerso en el devenir como en la ***spinocista***; al contrario el mundo exterior es una "***sustancia***" o "***cosa extensa***" que se piensa y se explica desde **(*formas ontológicas*)** el "***yo***". Acerca de las ideas del mundo exterior, afirma ***Descartes*** que **"*por poca atención que ponga, llego a conocer una infinidad de particularidades acerca de los números, las figuras, los movimientos y otras cosas semejantes, cuya verdad se manifiesta con tanta evidencia y concuerda tan bien con mi naturaleza, que cuando comienzo a descubrirlas, no me parece que aprendo nada nuevo, sino más bien que recuerdo lo que ya sabía antes, es decir, que me apercibo (reconozco) de cosas que ya estaban en mi espíritu, aún cuando no había dirigido todavía mi pensamiento hacia ellos*".**[7]

Si ***la morada del hombre cartesiano es el espíritu, su pensamiento***, ¿cuál es su ubicación en el ***Cosmos*** en la ***antropología de Spinoza***? Su residencia cósmica es la sustancia, que es externa a su ser, y no constituye un ***cosmos interior***, sino un cosmos exterior, infinito, absoluto. Para el filósofo, el yo no es una sustancia, un Cosmos; sino que es un fenómeno, un modo. ***El hombre no es el fundamento ontológico del mundo, sino que lo es el mundo***. Él tiene su ser en el mundo, y ***la Naturaleza es la fuente de su ser***. Éste es una proyección del mundo, y no que éste sea su proyección. El ***hombre*** no es "***sustancia***", por lo que no es "***pensamiento***" en tanto que éste es un "***atributo***". Sus ideas son modos del "***pensamiento***" que es una esencia infinita, indeterminada. La mente y el alma son modos, y como tal no son simples, ni absolutas. "***La idea que constituye el ser formal del alma humana no es simple, sino compuesta de un gran número de ideas***".[8]

El ***alma humana*** es un ente compuesto de ideas, no es "***simple***", ni "***pura***" como el ***yo cartesiano***, está sujeta a cambios por su constitución modal. Ese ente es un proceso de ideas sujetas al devenir de sus afecciones que está sujeta al movimiento y cambios del flujo de los modos. No es fija ni estática, sino que es dinámica por estar sujeta al incesante movimiento y cambio de las afecciones, porque es un modo que ha sido determinado a producir afectos y ser afectado de muchas maneras. Pero el alma en tanto que "***idea***" tiene un objeto "***que es el cuerpo, es decir, cierto modo de la extensión existente en acto y no es otra cosa***".[9]

El alma es la idea del cuerpo, puesto que éste es su objeto. Esta relación o unidad entre la idea-alma y su objeto-cuerpo, indica que ambos entes están sujetos a un mismo orden y concatenación, ya que el "orden" y "conexión" de los mismos no puede ser diferente sino idéntico. Sin embargo, afirma que aunque este orden y conexión sea identico, ni "el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento o al reposo o a alguna otra manera de ser (si hay alguna otra)"[10], puesto ambos siguen, de manera independiente, la determinación de su propia esencia o atributo.

A pesar de que existe un mismo orden en todas las esencias, los cuerpos y las ideas en un sentido general, el alma y el cuerpo humano de manera particular, mantienen su independencia absoluta una con respecto a la otra porque los géneros o esencias genéricas no se tocan ni se afectan entre sí. ***El hombre es un modo compuesto de dos géneros de esencias que no se interfieren entre sí***: ***el cuerpo y el alma***, que son modos singulares de la "***extensión***" y el "***pensamiento***", es decir que está compuesto de materia e idea en cierta unidad relativa y externa. Como la materia y el pensamiento constituyen atributos diferentes, ambas expresan realidades distintas. El hombre está formado ontológicamente de alma y de cuerpo.

De la misma manera en que está ordenada y organizada la "***idea***", así mismo lo está el "***cuerpo***". ***Cada orden en las partes del alma es el mismo que de las partes del cuerpo***. ***El alma es el reflejo ontológico del cuerpo***. Lo que sucede en el cuerpo acaece en el alma, ya que estos modos tienen el mismo orden y conexión según sus atributos. ***"Todo lo que sucede en el objeto de la idea que constituye el alma humana debe ser percibido***" por ella***…"***[11]

Aunque no existe una comunicación entre el cuerpo y el alma, ésta percibe lo que sucede en el cuerpo, por el mismo orden de esencia existente en ambos, ya que no puede suceder nada fuera de la sustancia y sus modos. Y cada objeto tiene una idea y viceversa, aunque ésta exista o no exista. Sobre el orden que se manifiesta tanto en el alma como en el cuerpo, ***Spinoza*** afirma que según "***están ordenados y encadenados en el alma los pensamientos y de las ideas de las cosas, así están correlativamente ordenadas y encadenadas en el cuerpo las afecciones del***

mismo, es decir, las imágenes de las cosas".[12] La ***sustancia*** es "***causa de sí***" porque su **"*esencia envuelve la existencia*".**

El orden y conexión que el alma tiene de las ideas de las cosas responden correlativamente al de las afecciones del cuerpo. No existe un orden independiente entre ambos entes. Si no se producen las afecciones en el cuerpo, no pueden producirse las del alma, y como es nada sin el cuerpo, ella en su ser lleva en sí en una u otra forma la idea del cuerpo. Uno sin el otro podría existir. Por lo tanto el alma es el cuerpo expresado en idea.

Spinoza afirma que el "pensamiento" y la "extensión" son una y la misma cosa porque expresan una sola y misma sustancia, y ésta tiene una sola esencia. El alma no está desligada del cuerpo, puesto que es su idea. Pero su esencia no la produce el cuerpo, sino el ***pensamiento***, ya que es un modo de este atributo. Por consiguiente, lo que agita al alma no son las afecciones del cuerpo, sino que son las propias afecciones producidas por el flujo de las ideas que actúan sobre su naturaleza.

Este orden y conexión de cuerpo e ideas no consisten ni expresan un paralelismo (ontológico) porque el pensamiento y la extensión (materia) no constituyen principios ontológicos, sino que son atributos (de la sustancia) que aunque diferentes no pueden tener esencias distintas, porque sólo poseen una y la misma.

En cuanto las ideas están sujetas al devenir, por el que unas actúan sobre las otras, ellas tienen cierta duración. Antes se ha indicado que para ***Spinoza*** un modo, en cuanto tiene existencia actual, deviene o tiene una "***duración***" indefinida. El alma, como es un modo actual, tiene de cierta manera una duración. La parte de ella que expresa una duración incluye el cuerpo. Además, puntualiza que lo que dura y "***constituye el ser actual del alma humana, no es más que la idea de una cosa singular existente en acto***."[13]

El alma expresa una duración cuya idea se refiere a una cosa singular que existe con un tiempo determinado, y como un modo existente en acto expresa un ser con una temporalidad indefinida. Sin embargo, tiene una esencia que es el "***asiento***" y la afirmación de su ser. Y en cuanto la posee no tiene duración, por lo que participa de la eternidad de la sustancia. Esta idea de la eternidad del alma implica al cuerpo de cierta manera, ya que "***se da necesariamente en Dios una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano con una especie de eternidad***."[14]

Las esencias de los modos son algo que no existe por sí mismo, sino que son modificaciones de la sustancia. Sin embargo, esta ***entidad ontológica*** por contenerlas en ***un orden infinito*** posee idea de todas ellas. Y como el orden de las esencias no está sujeto al tiempo ni a la duración, la ***idea de la esencia del cuerpo humano*** expresa una "***especie de eternidad***", y forma parte de la esencia del alma, en cuanto que ésta es una idea. Por lo tanto, el alma al contener una esencia **"*no puede ser destruida enteramente con el cuerpo, sino que resta de ella algo que es eterno*."**[15]

La parte eterna del alma que pertenece a su esencia no puede ser destruida con la muerte del cuerpo. Esa parte escapa de la destrucción total puesto que como idea pertenece a Dios, por lo que subsiste.

El origen de esta concepción sobre la eternidad (***no se refiere a la inmortalidad***) del alma radica en el ser absoluto que le adjudica el ***pensamiento en tanto que atributo***. Sin embargo, cualquier

interpretación del "***pensamiento***" y las "***ideas***" la hace en función de la materia y los cuerpos. También de la separación absoluta de la esencia y la existencia que dura, o sea del fenómeno; en donde la esencia es lo eterno, y el fenómeno lo temporal. Pero ***la eternidad no es un más allá, no es una trascendencia de un modo aparte, es el fundamento ontológico del mundo***. El mundo real, que es lo único que existe, es tan temporal como eterno. La eternidad y el tiempo no son órdenes intransferibles; se cruzan entre sí, hacen el universo, su esencia y existencia.

Estos argumentos procuran explicar por qué ***Spinoza*** afirma que el alma es eterna y no inmortal. Para el ***filósofo***, la eternidad es algo que no está en el más allá, sino que está aquí, y formamos parte de ella como del tiempo. ***La eternidad es una forma de existencia del universo como también lo es el tiempo***. La esencia de las cosas singulares, al contener algo eterno, se vincula a la existencia en tanto que fenómeno. En cuanto al ser de las cosas singulares, la esencia constituye aquella parte por lo que las cosas persisten y perseveran en la existencia. Y en tanto que el alma está formada por una idea compuesta, es decir, por una unión o integración de ideas, sin importar la índole de éstas, ella trata de persistir en el mundo. "***El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto tiene ideas confusas, se esfuerza en perseverar en su ser con una duración indefinida y tiene conciencia de su esfuerzo***."[16]

Esa ***entidad ontológica*** en cuanto existe tiene una fuerza (*interna*) por la que asienta su ser en la existencia. Además, expresa una fuerza **(*externa*)** por el que afirma su ser entre los otros modos. ***El alma no es una idea abstracta, es tan real que tiene fuerza y acción existente en el mundo, y su ser es un modo producido por la sustancia pensante determinada a producir efectos en una condición cierta y determinada***. Ella ***está sujeta al orden y conexión causal de las ideas***, de la misma manera que cualquier otro ***orden causal de modos***. Éste como ha afirmado ***Spinoza***, ***es un orden activo en que los modos expresan la fuerza de ser por el que perseveran***. El alma, por consiguiente, juega un papel activo en el mundo. Además, como no es afectada por el cuerpo, sólo lo es por las ideas de las afecciones del cuerpo. Cada afección de éste implica una idea por la que el alma es afectada. Pero ***el orden de las ideas no constituye un orden distinto al de las cosas, porque sólo existe una causalidad en la sustancia***. Por lo tanto, ***una afección del cuerpo humano, en cuanto que es una modificación que experimenta la sustancia, envuelve la idea de esa afección corporal en el orden del pensamiento***. ***Todo lo que sucede en la esencia de ella sucede en todos sus atributos. Una cosa cualquiera se puede explicar en cualquier atributo, ya sea por la extensión o el pensamiento***.

El alma constituye una dinámica de operaciones que se expresa como un movimiento y proceso de ideas que representan y expresan las afecciones del cuerpo humano, aunque éste está sometido al movimiento de las afecciones que otros cuerpos producen en él. ***La afección es un estado de reflejo que envuelve tanto la naturaleza del cuerpo afectado como la del cuerpo que afecta***. "***La idea de la afección que experimenta el cuerpo humano cuando es afectado***" **(*de cierta manera*) "*cualquiera por los cuerpos exteriores, debe envolver" su "naturaleza…y al mismo tiempo la del…exterior*."**[17]

Toda afección implica el contacto de dos o más modos **(*fenómenos*)** que se reflejan entre sí, y su idea contiene este reflejo, y consiste en cierta modificación que sufren las esencias. Éstas tienen la propiedad de ser modificadas en cuanto que son afectadas por otros modos. Tanto la esencia del cuerpo humano como la del alma experimentan ciertas modificaciones cuando son afectados por otros modos de igual género.

Una modificación puede ser semejante o contraria a la naturaleza de la cosa. Y en tanto que el alma sea afectada y la afección producida, se puede explicar solamente por su naturaleza, esta

afección expresa una ***idea adecuada***; y cuando no se explica de esa forma, es una ***idea inadecuada***. ***Spinoza*** afirma al respecto "***que somos activos***", cuando en o fuera de nosotros, "***se realiza algo de que somos causa adecuada***" o "***se sigue de nuestra naturaleza alguna cosa que se puede conocer por sí sola clara y distintamente***." "***Por el contrario,…somos pasivos cuando se verifica…en nosotros algo***" que "***se sigue de nuestra naturaleza***" y de la **"*que somos causa parcialmente*".**[18]

Si el alma tiene ***ideas inadecuadas*** expresa una afección que se explica parcialmente por su naturaleza, es decir, que la modificación que experimenta se explica más por las fuerzas de los objetos exteriores que la producen. En este sentido, una afección puede ser contraria a la naturaleza humana. El cuerpo y el alma experimentan afecciones que al modificar sus esencias producen un estado tal, que pueden favorecerlas o contrariarlas Y esto depende si los objetos que las afectan son favorables o no. Pero una afección en cuanto modifica la esencia del cuerpo produce un estado determinante en que la acción o actividad del cuerpo se facilita o dificulta en su actuar en el mundo real.

LAS AFECCIONES DEL HOMBRE

Spinoza entiende por afecciones del cuerpo aquéllas "***por medio de las cuales se aumenta o disminuye, es secundada o reducida, la potencia de obrar de dicho cuerpo, y a la vez las ideas de esas afecciones***. Y en tanto somos "***causa adecuada de alguna***" de ellas, la **"*afección* (*es*) *una acción*"; y "*en los demás casos, una pasión*".**[19]

Las afecciones que los objetos exteriores producen en la naturaleza del cuerpo humano pueden disminuir o aumentar la fuerza con que éste existe o actúa. Pero como ya se ha expuesto antes, expresan reflejo, y es en este sentido como debe entenderse la esencia de ellas. Cuando los reflejos se explican ***adecuadamente por la naturaleza del alma***, ésta es activa; y se torna pasiva en cuanto sus reflejos están formados por ***ideas inadecuadas***. Y en la medida en que las modificaciones producen ***ideas inadecuadas*** el alma se va tornando pasiva y, por lo tanto, se va generando en su ser una parte contraria a su naturaleza pugnando por destruirla. De esta manera se establece un conflicto entre las partes del alma en la que la más fuerte sale victoriosa. Las *"**cosas***" que "***son de naturaleza contraria***…***no pueden existir en el mismo sujeto***" porque "***una de ellas puede destruir a la otra***."[20]

En las cosas, en general, y en el cuerpo humano, en particular, se verifica una lucha entre lo interno de la esencia y lo externo de las afecciones. Es así como ***Spinoza*** entiende los conflictos que se producen en las personas y en la sociedad. Aquello que está contra la esencia del hombre y le es contraria proviene de causas externas. Por lo que las pasiones son provocadas por causas que expresan los objetos exteriores que se oponen a la esencia. La causa de esas afecciones no radica en ésta, sino en los objetos que la afectan de manera contraria.

El hombre que es un ente sujeto a la fuerza de las afecciones, sufre incesante modificaciones de los objetos del mundo, en que sólo puede vencer a las negativas por medio de las positivas. Y las que son buenas o malas solo pueden ser vencidas por otras, siempre y cuando éstas sean más fuertes. "***Una afección sólo puede ser reducida* (*en su naturaleza y actividad*) *por otra*… *contraria***" o **"*destruida* (*cuando la acción de la opuesta es*) *más fuerte*."**[21]

Por consiguiente, ***para que una idea destruya a otra tiene que ser más poderosa***. ***La aniquilación de una afección y de su idea se realiza en una lucha concreta, y no abstracta***.

Las afecciones no son producidas por las esencia de los objetos que son exteriores al hombre. Sólo la sustancia produce las por sí misma, puesto que es "***causa de sí***".

El hombre en tanto que ente finito tiene la propiedad de ser afectado por los objetos exteriores, sin embargo, su esencia tiene como causa eficiente a la sustancia. Por lo tanto, la ***esencia humana en su expresión singular tiene algo de común* (*genérico*) *con lo universal de la sustancia***. Por lo que en su naturaleza tiene una parte universal y una parte específica. ***Ella es la síntesis de una parte de lo general con una parte de lo singular como cualquiera otra esencia***. Lo particular es una modificación concreta y específica de lo general. De la ***forma de su naturaleza*** se originan dos tipos de caracteres y nexos que mantiene con los objetos, y por la condición de su esencia establece vínculos universales y particulares con el mundo. Por lo que se producen dos proyecciones ontológicas en su ser; una singular que comprende de manera individual a los objetos del mundo, y una universal que lo comprende de manera general. El ***vínculo singular*** que establece con los objetos se realiza por la imaginación que consiste en reflejos individuales de los objetos. "***La imaginación sólo se afecta por cosas singulares***."[22] Y el ***vínculo universal*** que establece con los objetos del mundo es por medio de la razón o el entendimiento. Si ***"el cuerpo humano y ciertos cuerpos exteriores, por los que…(se) acostumbra a ser afectado, tienen alguna propiedad común y que se halle igualmente en la parte de uno…de los cuerpos exteriores y en el todo (de) la idea de esta propiedad será también adecuada en el alma".***[23]

El fundamento ontológico del entendimiento radica en la "***propiedad común***" que el cuerpo humano tiene con los objetos exteriores, "***propiedad***" que es universal a todos los objetos del mundo (objetivo) y que, por lo tanto, pertenece a los ***atributos de la sustancia***. Por lo que no pertenece a las ***formas singulares***, sino a las que son universales.

El hombre tiene dos comunicaciones con los objetos del mundo: lo singular y lo universal. Éstas son las partes componentes de su esencia, la universal y la singular. ***La imaginación tiene por objeto lo singular de las cosas y el entendimiento lo universal de éstas*** Por lo que la naturaleza humana contiene a la vez lo singular y lo universal. En consecuencia, es un ente que se concretiza en el mundo, en las cosas con la potencia y fuerza de su ser. Ésta cuando se vincula con el alma, la denomina "***voluntad***"; y cuando se relaciona con el alma y el cuerpo, la denomina "***apetito***". Este "***esfuerzo***" en que el ser impone su existencia es expresión de su propia esencia, ya que ***nada puede ser si no posee la fuerza de existir***.

Como antes se ha expuesto, ***Spinoza*** considera que todas las cosas expresan una fuerza determinada que manifiesta la necesidad de su "***esencia***" o de su "***causa***". El hombre que es un ser con una esencia concreta y singular, se expresa en el mundo por su propia necesidad y por la de las otras cosas que se vinculan en su mundo existencial. Por lo tanto, ***como un ser que se estructura en la*** "***necesidad***" ***no envuelve finalidad alguna***. Él proyecta la necesidad del ser en su "***obrar***" en el mundo. ***La estructura existencial del hombre se asienta en la necesidad del ser***. Así es como debe entenderse su acción tanto en los "***cuerpos***" como en las "***ideas***", en que su potencia implica "***poder***", fuerza en sí mismo y sobre las cosas. Pero además, su naturaleza implica poder ser afectado por la necesidad y fuerza de los objetos o entes externos. Su fuerza interna como aquello que se proyecta en el mundo desde la necesidad de la esencia es ***el*** "***apetito***" ***que Spinoza designa que es la esencia humana***.

ESTADOS DEL ALMA: DESEO, GOZO Y TRISTEZA

Refiriéndose a ***la fuerza de las expresiones de la esencia del hombre***, ***Spinoza*** afirma que este *"**esfuerzo, cuando se relaciona sólo con el alma**",* la designa "***voluntad; pero cuando se relaciona a la vez con el alma y el cuerpo***", la designa "***apetito***", que es "***la esencia misma del hombre y de la naturaleza***" de ésta", por lo tanto, todo lo que "***se sigue necesariamente****…**para su conservación****…**el hombre…*(***está***) ***determinado a realizarlo***." Por consiguiente, no existe diferencia "***entre el apetito y el deseo***", éste "***se relaciona generalmente en los hombres, en cuanto tienen conciencia de sus apetitos***" *y* "***por esta razón****"* define que ***"el deseo es el apetito con conciencia de si mismo***".[24]

De la esencia del hombre nacen los "***deseos***" que son sus ***afecciones*** en cuanto envuelven el esfuerzo de "***perseverar***" en el ser, y expresan ***"todos los esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones."***[25]

El deseo es la "afección" que nace de la esencia del hombre cuando es afectado por los objetos exteriores, y, además, es el "impulso" con que existe y que se manifiesta cuando sufre la acción del mundo sobre su naturaleza.

Sin embargo, su esencia al estar afectada por los objetos exteriores produce un estado tal que la acción de su "***obrar***" puede ser favorable o desfavorable. Y cuando las afecciones de los objetos externos facilitan la acción del actuar del hombre sobre el mundo, éstas constituyen el "***gozo***", que ***Spinoza*** define que es ***"el paso…*(***del estado del alma***) ***de una menor perfección a otra mayor***".[26]

Y cuando los objetos producen "***afecciones***" que disminuyen la acción de su obrar, la designa ***tristeza*** que "***es el paso del hombre de una mayor perfección a otra menor***."[27]

Hay ***tres afecciones primitivas*** (***prioritarias***) en la ***naturaleza humana*** que son el "***deseo***", el "***gozo***" y la "***tristeza***". Al respecto el filósofo expresa que no reconoce *"**afección alguna fuera de estas tres**...**las demás nacen de ellas***."[28] El mundo (***psíquico, moral y ético***) de todas las otras "***afecciones***" humanas se estructura en aquéllas. Cuando tienen por "***causa adecuada***" a la esencia humana, son "***acciones***", y cuando no se explican por ella como su "***causa adecuada***", son "***pasiones***". Las ***afecciones humanas*** que originan tanto las "***acciones***" como las "***pasiones***" tienen un fundamento ontológico que radica en el ser del hombre en cuanto que éste es afectado por sus acciones o por los objetos del mundo. ***Por lo que es un ente eminentemente activo o pasivo según sea la naturaleza de sus afectos. Es aquí donde radica el fundamento ontológico de la moral. Una cosa es buena para él si es útil para la conservación de su ser; y es mala si no lo es***. En ***Spinoza***, la ***ética*** tiene su ***fundamento en la ontología*** del ***ser del hombre*** porque no es una ***abstracción,*** sino una ***concreción*** de su ***actuar consigo mismo*** y el ***mundo objetivo*** (***en tanto que comunidad***).

EL RACIONALISMO (RAZÓN Y VERDAD) DE LA ÉTICA

Para ***Spinoza*** el "***primero***" (***principio***) y "***único origen de la virtud***" es el *"**esfuerzo para conservarse***" (***como condición de todo ser***).[29] Pero este "***esfuerzo para conservarse***" no concuerda con los entes singulares ya que éstos no garantizan la constancia ni la seguridad permanente. Con respecto al hombre, el "***esfuerzo***" concuerda con aquella parte "***común***" o universal (*concreto*) de la naturaleza humana, es decir, con su racionalidad (*esencia*). Sobre este punto expresa que **"*la razón no exige nada que sea (se ponga) contra la naturaleza, pretende, por consiguiente, que cada uno se ame a sí mismo, busque la utilidad propia, lo que es útil para él (que) apetezca todo lo que (le) conduce realmente a una perfección mayor, y absolutamente hablando, que cada uno se esfuerce en conservar su ser en cuanto de él dependa (para existir)*."[30]**

La ética tiene un fundamento en la razón y ésta concuerda con el esfuerzo de la conservación del ser del hombre (en una proyección objetiva, positiva y práctica).

Los deseos generados por la razón constituyen la "***moralidad***", y en este sentido concuerda por igual a todos los hombres. ***La moral spinocista, que tiene su asiento ontológico en la esencia humana, conviene a todos por igual. Y no se asienta en ningún egoísmo y en ninguna discriminación del hombre contra el hombre, al contrario considera a la humanidad la residencia cósmica del individuo***. Este asiento universal de la moral se funda en la "***propiedad común***" (***relaciones generales en la comunidad***) de los hombres. Anteriormente se ha expresado que el filósofo considera a la "***propiedad común***" (***lo universal***) como aquello que conviene a las partes y que las integra con el todo en una unidad. ***Esa moral al fundamentarse en la esencia universal del hombre es inminentemente social, trascendiendo todo confinamiento individualista y personal, ya que la visión singular de los modos es puramente subjetiva puesto que procede de la imaginación***. En este sentido son las pasiones las que crean las diferencias entre los hombres, ya que éstas son afecciones provocadas por los objetos exteriores que son singulares y contingentes.

Por consiguiente, en "***cuanto los hombres están dominados por afecciones que son pasiones, pueden ser contrarios los unos de los otros***".[31] Las afecciones contrarias son las que provocan los desacuerdos y diferencias entre aquéllos. ***La causa de las hostilidades y conflictos son las pasiones que son engendradas por objetos contrarios a la naturaleza humana***. Si las afecciones son producidas por objetos que expresan la esencia humana, entonces es la razón la que puede darle formas positivas a la convivencia social. **"*Solamente en cuanto los hombres viven bajo el gobierno de la razón, concuerdan siempre necesariamente en naturaleza*".[32]**

La razón es aquella parte de la esencia humana que vincula a los hombres entre sí en una firme unidad social, en vez de distanciarlos unos frente a los otros. Su esencia racional tiene una proyección eminentemente social y humanística que se manifiesta en un humanismo social. Por lo que no es contraria a la humanidad, sino que constituye su fundamento social. En ese sentido lo individual no encuentra en la humanidad antagonismos, sino su fundamento ontológico.

"*Nada, pues, (es) más útil al hombre que el hombre (mismo); (y) no pueden desearse… (aquello que es) más valioso para la conservación de su ser que hallarse todos de acuerdo en todas las cosas, de modo que las almas y los cuerpos de todos compongan en alguna*

***manera una sola alma y un solo cuerpo esforzarse todos juntos en conservar su ser y buscar todos reunidos la utilidad común de todos; de donde se deduce que…*(*ellos*)* *son gobernados por la razón, es decir, aquellos que buscan lo que les es útil bajo la dirección de la razón, no apetecen nada para los demás,…y son así juntos, de buena fe y honrados*".[33]**

La armonía y la convivencia humana se establecen dentro de la conservación común (*universal*) del ser de los hombres. Todo aquello que es opuesto a su conservación es hostil a su esencia y no puede servir para la persistencia de su existencia. Lo que los divide son las pasiones y lo que les une son las acciones formadas por la razón. Toda convivencia humana auténtica debe asentarse en la conservación de su ser. La sociedad común **(*socialmente comunitaria*)** para que opere y funcione conforme a su esencia tiene que esforzarse en la conservación de la existencia de éstos y no en aquello que procure su destrucción. ***Una parte de los hombres no puede ser privilegiada sobre las otras como patrimonio de una superioridad de una parte de la humanidad sobre la otra bajo el efecto de cualquiera causa***. La esencia humana conviene (es inherente) a todos los hombres como entes singulares **(*personales*)**. ***Las diferencias y conflictos tienen su origen en los objetos que producen las afecciones contrarias y que colocan a los unos contra los otros***. Estas diferencias que los hostilizan no tiene su origen en la esencia común **(*universal concreto*). *La* "*razón*" *une a los hombres y las* "*pasiones*" *los dividen***.

En este contexto ético-social, se ha enfatizado el origen de las "***pasiones***" y su fuerza o "***imperio***" que ejerce sobre el hombre según la concepción de ***Spinoza*** procurando expresar su contenido y forma ontológica. Sin embargo, ***hay un tema sumamente difícil en la filosofía spinocista, el cual es la relación ontológica entre el hombre y la sustancia***.

EL AMOR INTELECTUAL: AMOR A LA SABIDURÍA

En esta investigación se ha expresado antes que el vocablo ***Dios***, ***Spinoza*** lo utiliza para designar la sustancia ya que expresa que "***Dios***" es una "***sustancia***" o ***naturaleza activa*** (***Natura Naturans***). Sin embargo, es necesario explicar la significación ontológica que le asigna. Al respecto afirma que ***uno de los atributos de la sustancia es la materia, y que sólo rige un único orden de esencia en aquéllos***. El ***orden de la materia y del pensamiento es el mismo***. Si la sustancia los contiene, entonces ***¿qué es Dios?*** Según esta ***identidad ontológica***, la ***idea de este ser carece de todas las cualidades divinas***, ya que el ***atributo de materia descarta lo sobrenatural***. Además, afirma que ***ningún atributo predomina sobre los otros, sino que cada uno posee una misma y única esencia de la sustancia***. Por consiguiente, ***no hay nada más absurdo que calificar a la ontología del filósofo de panteísta o místico***. En su significación filosófica ***el panteísmo es la unidad o identidad de lo natural y lo sobrenatural***. Lo contrario es que el filósofo utiliza el ***vocablo Dios en su significación lingüística*** en tanto que denota la suma infinita y absoluta de todo lo existente y que implica a los infinitos atributos y respectivos modos.

Expresado en una interpretación filosófica superficial y semántica, este sistema ontológico pareciera que fuera idealista y dominado por una metafísica mística, cuando en la profundidad de su concepción es materialista con determinado rasgos dialécticos. No es extraño, pues, que la ***ideología spinocista*** fuera captada como ateísta por los secuaces del clericalismo de su tiempo y atacada ferozmente por sus adversarios. ***El ateísmo de Spinoza es prudentemente consecuente ya que su materialismo está conceptualmente fundado en el entendimiento y en la razón***. ***El sistema del materialismo racionalista lo expone de manera demostrativa,***

axiomática y con la fluidez de un orden lógico y dialéctico contundente. ***El panteísmo se desvanece al admitir en la sustancia el atributo de la materia y marginar todo lo sobrenatural y afirmar que la realidad* (*objetiva*) *se rige por leyes de absolutamente necesarias***.

No obstante de que el hombre se encuentre de manera indiferente en el contexto de un proceso objetivo e impersonal, no por ello pierde su proyección universal hacia el ser absoluto. Y esto es así porque ***Spinoza fundamenta la ontología del hombre en el ser de la sustancia***. Por lo tanto, este ser se proyecta hacia lo infinito y lo eterno como aquello que le brinda plenitud ontológica tanto en su esencia como en su existencia. ***El hombre tiene necesidad de perseverar en el ser* (*la sustancia*) *como aquello que le hace trascender la nada y el caos* (*porque estas categorías en su significación teológica carecen de valor en su ontología*).** Por lo que apetece el ser, puesto que la sustancia es su asiento, ya que todo modo, como lo es el hombre, es una afección de la sustancia, y tiene una "***propiedad común***" que integra su ente como "***parte***" al "***todo***" como sustancia. De esta manera: "***El alma tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios***."[34] El alma que es la "***idea***" del "***cuerpo***" tiene una "***propiedad común***" ***con la idea de la sustancia***. Y en tanto que mantenga este tipo de vínculo con esa entidad, también lo mantiene con los objetos exteriores que tienen "***propiedad común***" con ésta. ***Por lo que ella "puede hacer…que todas las afecciones del cuerpo, es decir, todas las imágenes de las cosas se relacionen con Dios."***[35]

Esta "***propiedad común***" ***establece el vínculo entre la esencia del hombre, los objetos exteriores y la sustancia, es decir, de la conciencia con el ser***. En este sentido es un ente que entiende y comprende al ser absoluto.

Si los objetos exteriores producen afecciones que disminuyen o aumentan la potencia de su obrar, entonces la sustancia, como objeto, produce la mayor perfección en el hombre, que es el mayor goce. "***Este amor hacia Dios debe tener el mayor lugar en el Alma***."[36] Y este estado de estimación racional es lo que designa "***amor intelectual***", puesto que se asienta sobre una afección que es producida por la sustancia. ***Este amor en cuanto que su esencia envuelve una*** "***propiedad común***" (*universal*) ***es eterno,*** ya que es producido por un objeto eterno que es la sustancia. ***El amor a la sustancia es un*** "***amor intelectual***". La razón de que este "***amor***" lo sea se debe al carácter universal de la esencia de la sustancia que produce el mayor "***goce***" en el alma. Este no es un amor producido en la imaginación, sino en el entendimiento, porque no es originado por ningún objeto singular.

El "***amor intelectual***" es un concepto metafísico de la relación del hombre con el ser absoluto y tiene su origen en el divorcio entre la sensibilidad y el entendimiento. ***Esta solución que Spinoza expone sobre el problema del conocimiento es metafísica, puesto que no pudo establecer el vínculo entre la sensibilidad y el entendimiento***, problema éste que se tratará en el capítulo sobre la ***Epistemología***.

EPISTEMOLOGÍA DE LA MODERNIDAD

En las nuevas direcciones filosóficas de la ***Modernidad***, el problema del conocimiento implicaba una solución prioritaria e imprescindible para lograr el avance en la investigación y reflexión creativa de la filosofía. La decadente doctrina silogística de la escolástica resultaba incompetente para comprender el resultado de los grandes descubrimientos y conquistas de las ciencias naturales. ***La teoría heliocéntrica del universo de Copérnico proporcionaba una visión cósmica revolucionaria anti-escolástica***. La doctrina cosmológica del cristianismo medieval se fundamentaba en la ***obsoleta teoría geocéntrica del universo de Ptolomeo***. Además, ***los nuevos conceptos de la mecánica y de las matemáticas ponían en evidencia la falsedad de la Física de Aristóteles***. Ante esta contradictoria situación urgía que la ontología y epistemología medieval fuesen reemplazadas por una concepción filosófica que armonizara de modo progresivo con el nuevo espíritu y sentido de los revolucionarios conocimientos científicos y de los cambios sociales e históricos que experimentaba el mundo moderno.

Corresponde el mérito al filósofo inglés Francisco Bacon inaugurar una nueva lógica fundamentada en la experiencia. Consideraba este filósofo que ***la fuente del conocimiento científico radica en las particularidades de los hechos empíricos y que la razón*** (*intelección*) ***tiene que generalizar***. Este proceso lógico de generalizar los datos particulares de la observación y experimentación se conoce como ***inducción***. Este filósofo ***expone y fundamenta la lógica inductiva en su Nuevo Órgano* (*que es un procedimiento y método conceptual, análogo, pero a la inversa, a la deducción silogística de la lógica de Aristóteles*).** Esta doctrina trataba de captar el proceso cognoscitivo que las ciencias naturales efectuaban para la elaboración de las hipótesis y teorías científicas. Sin embargo, en su posterior evolución y desarrollo, el empirismo le otorgó preeminencia a la experiencia sensible como fuente del conocimiento, y a la razón (*entendimiento*) le confirió la función epistemológica de regular mediante sus procedimientos conceptuales estos conocimientos particulares para transformarlos en generales.

El método empírico-científico formulado por Bacon cuestionó la autoridad aristotélica, la revelación bíblica y la fe cristiana que preconizaba la filosofía y ciencias escolásticas, y que fundamentaba su razonamiento en el silogismo. ***El filósofo inglés ubica la inducción científica en el pedestal y sostén del verdadero conocimiento filosófico***. En fin, ***el hombre moderno busca en sí mismo la garantía y sustento de la investigación y la verdad***.

Si en ***Inglaterra comienza una nueva filosofía fundada en una epistemología empírico-científica***, en el continente europeo ***Descartes inicia una nueva dirección filosófica basada en una epistemología concebida según los procedimientos conceptuales de las matemáticas. Y contraviniendo a Bacon considera que la experiencia no es la fuente del verdadero conocimiento, sino la razón* (*la intelección*).** Para lograr la tarea teórica de hacer una nueva epistemología, efectúa una síntesis de la "***lógica***", la ***evidencia*** y el "***análisis de los geómetras y del álgebra***", y finalmente hacer un cuidadoso y riguroso recuento de la idea del objeto formada por los tres procedimientos (***investigativo-demostrativo*).** Al respecto afirma **"*que había que buscar algún otro método que juntase las ventajas de esas tres, excluyendo sus defectos*** (*elementos peculiares a cada procedimiento y que fueran incompatibles*)**."**[1]

Descartes considera que ***la*** "***lógica***" ***con sus*** "***silogismos***" ***es necesaria para la exposición de lo que es conocido***, ***pero no para la investigación y reflexiones* (*búsqueda de nuevos conocimientos*) *de las verdades, por la cual había que unirla con las definiciones, axiomas y demostraciones de los análisis de las geometrías y del álgebra***. Para que tenga una función

activa es necesario integrarla con los procedimientos conceptuales de las matemáticas. ***El silogismo en sí mismo es una demostración estéril que no significa ni promueve nuevos avances en el saber científico***. Había, pues, que ***convertir a la lógica en un instrumento que fuera parte de la investigación y consecución de nuevos conocimientos***. Además, ese método demostrativo junto con la "***autoridad***" **(*aristotélica*)** y la "***fe***" carecían de la capacidad de realizar esa labor teórica, por lo que es imprescindible desplazarlas de la investigación y demostración **(*científica*)** de la verdad. Y con respecto a la ***lógica*** apropiarse sólo de sus aspectos y elementos positivos. ***La lógica cartesiana había elaborado un papel activo para la deducción ya que sólo la razón (el entendimiento) es la fuente de verdaderos conocimientos, oponiéndose a la inducción empírica***. Sobre el defecto del conocimiento empírico afirma en el final de la "***Segunda Meditación***" que ***"los cuerpos no son propiamente conocidos por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por el entendimiento solo, y que no son conocido porque los vemos y los tomamos, sino porque los entendemos o comprendemos por el pensamiento."***[2]

En ***Descartes, los nuevos fundamentos lógicos y epistemológicos permiten emprender una nueva elaboración de formas y actitudes mentales y sienta las bases para el desarrollo de los elementos dialécticos confinados en una envoltura metafísica***. No sólo cuestiona, sino que rechaza los conocimientos originados en la experiencia como fuente de la verdad porque la forma de ésta radica en el pensamiento. ***La verdad es la conformidad del pensamiento consigo mismo y no con el objeto***. Para el ***filósofo*** existen dos clases de ideas: las "***adecuadas***" y las "***inadecuadas***". Esta diferencia gnoseológica expresa la facultad cognoscitiva a que pertenecen***. Las ideas adecuadas proceden del entendimiento; las inadecuadas, de la imaginación***. De acuerdo a este criterio había que extraer del pensamiento sus principios y leyes, y a partir de éstos, deducir todos los conocimientos verdaderos, independientemente de la experiencia. ***Esta concepción del entendimiento y la razón como fuentes de conocimientos y verdades es lo esencial de las bases lógicas y epistemológicas del racionalismo moderno, cuyos resultados se darán posteriormente en la crítica kantiana y en la dialéctica hegeliana***. Por ejemplo, ***Leibniz*** admite la idea del cambio y *"**desarrollo**" cuando expresa que* "***todos los cuerpos están en un flujo perpetuo como los ríos; y las partes entran y salen en ellos continuamente***."[3] Esta concepción dinámica del universo manifiesta una dialéctica de los entes naturales ya que los considera dentro de un "***flujo perpetuo***". Más aún, admite que están sujetos a generaciones continuas, por lo **"*que llamamos generaciones son desarrollos y acrecentamientos* (*de las cosas del mundo objetivo*)."**[4]

En estas ideas se expresa de manera patente los gérmenes de la dialéctica de los entes en ***Leibniz***. Estos elementos dialécticos de los entes proceden de ciertas relaciones cognoscitivas de la lógica y de la epistemología. Con respecto a las ***mónadas* (*sustancias singulares*)**, afirma que están sometidas a un flujo de percepciones; o sea que "***todo ser creado está sujeto al cambio y, por consecuencia, también la mónada creada, y…que este cambio es continuo en cada una***."[5] Las "***mónadas***" que son las "***sustancias***" del universo, de la realidad objetiva, están sujetas a cambio, o sea que la sustancia-ente devienen. Admite, pues, el cambio y el desarrollo de la realidad o de las sustancias finitas, aunque éstas sean creadas.

Estos ejemplos nos muestran que ***los filósofos del racionalismo, en especial Descartes, Spinoza y Leibniz, sentaron las bases del desarrollo de la dialéctica y que posteriormente Kant*** somete a una crítica rigurosa abriendo el camino a ***Hegel para que extendiera, profundizara y sistematizara el sistema de los elementos y principios de la razón***. ***Este***

proceso histórico-filosófico culmina con la concepción materialista de la dialéctica que formularon Marx y Engels.

DIALÉCTICA ESPONTÁNEA EN EL RACIONALISMO CARTESIANO

El auge y desarrollo del conocimiento constituye la pauta gnoseológica en la tarea filosófica de ***Descartes***. Según él, la escolástica había conducido el acervo de los conocimientos a un estancamiento. Era necesario una revisión y ordenamiento de las ideas y convicciones, o en otras palabras, la reconstrucción del edificio de los conocimientos. Pero para el logro de este objetivo era necesaria la búsqueda de un fundamento que sustentara los procedimientos metodológicos de la investigación y reflexión filosóficas. Para este filósofo, esta medida o criterio de la verdad es la "***evidencia***" extraída de las matemáticas que expuso en la ***primera regla del método*** en que afirma que no se debe "***admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es: es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu* (*entendimiento*)*, (y) que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda***."[6] De esta manera, el ***cuestionamiento gnoseológico*** para que sea una ***duda metódica*** debe estar acondicionado por la evidencia (***conceptual***)**.** ***Así supera la ignorancia* (*primera fase del método cognoscitivo de Sócrates*: *Yo solo sé que nada sé*) *o la ignorancia como el inicio de la investigación metodológica del conocimiento verdadero.***

Al ***re***specto, la "***evidencia***" es lo que determina lo verdadero de un conocimiento; por lo que si una idea no lo es, entonces carece de verdad. Por lo tanto, ***los juicios deben estar formados por ideas evidentes para que sean verdaderos***. La evidencia la define como lo claro y distinto que captamos en el conocimiento. ***La claridad y la distinción constituyen la certidumbre de la idea***, en que ella está unida a una clase de percepción (***intuición***) o concepción que no procede de los sentidos sino del entendimiento, y se caracteriza por ser "***clara***" y "***distinta***". ***El entendimiento en su naturaleza está constituido por percepciones* (*intuiciones*) *evidentes***. Su origen no radica en las sensaciones o en la sensibilidad, ellas son producidas por el entendimiento en su acto o actividad de conocer. Además expresa que las cosas corporales no producen esas percepciones porque ***es la imaginación la que crea las ideas inadecuadas al ser afectada por los objetos externos***. Las ***intuiciones intelectivas*** son producidas sólo por el entendimiento. ***En esta epistemología, la verdad no consiste en la adecuación de la idea con los objetos* (*punto de vista aristotélico*)*, sino de la conformidad de la idea* (*concepto u objeto*) *con el entendimiento***.

Otro de los procedimientos (***segunda regla***) para lograr un conocimiento verdadero consiste en el ***análisis del problema epistemológico***. El análisis debe realizarse sobre un contenido de ideas que definen el problema cognoscitivo. Éste puede estar formado por ideas discernibles o indiscernibles. ***Un verdadero problema tiene un contenido confuso donde existen relaciones y conexiones entre las ideas discernibles y las indiscernibles***. Si se somete a un proceso de análisis se logra un discernimiento en que se apartarán las ideas conocidas de las desconocidas. ***De las partes formadas por ideas discernibles se lograr conocer las partes desconocidas***. Todo problema tiene un contenido confuso que no es simple, sino compuesto y complejo. ***La investigación se conduce por el criterio de la evidencia y el análisis***. Se descompone el contenido complejo del problema en sus ***ideas evidentes*** o "***adecuadas***" para condicionar su solución. Y así expresa que con respecto al problema cognoscitivo, es necesario **"*dividir* (*analizar conceptualmente*) *cada una de las dificultades que examinare, en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución*."**[7]

El sentido y procedimiento de este sistema epistemológico, ***Descartes*** lo descubre en las raíces del pensamiento matemático en donde los problemas y soluciones guardan cierta unidad de nexos que las "***demostraciones***" van iluminando en la secuencia de los elementos (*conceptos*) matemáticos. Así mismo hay semejanzas conceptuales con los otros tipos de problemas y conocimientos, y que por eso deben contener los mismos nexos y orden lógicos.

En la ***tercera regla*** expresa que se debe "***conducir ordenadamente***" **(*los*)** "***pensamientos, empezando por los objetos más simples y fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos* (*complejos*)*, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente***."[8] Según ***esta regla***, los objetos se someten a un orden del pensamiento. ***La construcción lógica se realiza con los objetos más simples para formar una composición ordenada de éstos***.

La ***cuarta regla*** consiste en un recuento **(*revisión y reconocimiento*)** riguroso y sistemático de todos los pasos conceptuales que resuelven el problema epistemológico, y que confirmen la completitud cognoscitiva de la solución final.

Las formas cognoscitivas de las ideas matrices contenidas en las primeras tres reglas del método contienen un planteamiento y orientación novedosa y trascendental con respecto al problema de formular y elaborar una nueva epistemología que promueve nuevas investigaciones y reflexiones creativas. Se puntualizan tres aspectos importantes del conocimiento: La ***evidencia*** que está patente al entendimiento y que es un acto cognoscitivo que le pertenece, o sea que es el acto mismo por el cual el entendimiento conoce a los objetos. El análisis y el ordenamiento conceptual, son operaciones o funciones del entendimiento por medio del cual se extraen los elementos de la situación cognoscitiva y se ordenan de acuerdo a nexos lógicos. Sobre estos elementos epistemológicos habría que determinar su origen y naturaleza y su distinción de los conocimientos y formas empíricas. Y lo más importante de toda esta "***problemática es dar una interpretación correcta a la relación de la idea y el objeto***". Estos son los problemas que ***Spinoza*** aborda y tratara de darle solución en su teoría del conocimiento.

DIALÉCTICA ESPONTÁNEA EN LA EPISTEMOLOGÍA SPINOCISTA

La ***orientación cognoscitiva cartesiana*** tiene como tema de investigación la estructura lógica del pensamiento independiente de los objetos del conocimiento. Sin embargo, ***Descartes*** al confinar el pensamiento en sí mismo lo desvincula de los objetos (*reales*) creando el problema del vínculo entre las ideas y éstos. Por lo que tiene que recurrir a una solución trascendente al asignarle a ***Dios*** el papel gnoseológico de intervenir en este problema, por lo que la ***Entidad Divina*** hace posible el conocimiento del mundo exterior. ***La dificultad de este problema consistió en que hizo de la autoconciencia o del*** "***yo***" ***una sustancia, condición por la cual era imposible resolver este problema desde un punto de vista natural, ya que tuvo que recurrir a una solución sobrenatural***.

Para ***Spinoza*** la cuestión epistemológica adquiere un giro diferente. En vez de considerar que el alma o el yo sea una sustancia, le asigna la determinación de ser un ***modo***; y el "***pensamiento***" ***es un atributo que es una forma particular de una sustancia infinita***. La solución al problema del conocimiento lo formula de una manera ontológica. El aspecto lógico y psicológico va a estar subordinado a una interpretación ontológica. El ***sujeto cognoscente*** es un "***modo***" o un ***ente singular de la sustancia***. Este sujeto es una "***idea compuesta***" cuyo "***objeto***" es el "***cuerpo humano***". Según el ***monismo de la sustancia***, el orden y conexión de las ideas convergen en el "***alma***" o "***yo***" y corresponde "***correlativamente***" a un "***orden y conexión***" de "***afecciones***" del

cuerpo humano. Ahora bien, si hay una **correlación entre la idea y la cosa es porque existe una misma esencia en la "*realidad formal*" (*se refiere al mundo real que existe independientemente de la conciencia y voluntad*)** del objeto y la **"*realidad objetiva* (*se refiere a subjetividad en tanto que reflejo objetivo de los cuerpos materiales*)"** de la idea. Por lo que la investigación gnoseológica no necesita de la relación del pensamiento y la cosa, del sujeto y el objeto, ya que se dirigirá exclusivamente al análisis de las ideas. ***El problema epistemológico spinocista consiste en la conformidad de la idea consigo misma y no en la conformidad o adecuación de la idea con el objeto o viceversa***. No existe, pues, esa preocupación entre la idea y su tránsito hacia los objetos como en la gnoseología cartesiana. ***El problema cartesiano del conocimiento es superado por la epistemología spinocista que establece que el vínculo de las cosas y las ideas, se resuelve en que poseen la identidad de una misma esencia***. Al respecto afirma que "***la idea es objetivamente* (*significa reflejo subjetivo*) *lo que su objeto es realmente***."[9] Es decir, que ***lo*** "***objetivo***" ***es la representación ideal del objeto, y lo*** "***formal***" ***es la forma real ontológica de éste en cuanto que es una cosa***. Sus esencias coinciden, y por tal motivo, ***no hay que recurrir al problema del objeto mismo si aquéllas son equivalentes. Por lo tanto, ellas constituyen el fundamento del conocimiento***. Para puntualizar este asunto, ***Spinoza*** expresa que ***"la idea debe coincidir totalmente con su esencia formal."***[10]

En esta concepción ontológica, la "***idea***", pues, coincide con la "***esencia formal***" del objeto, por lo que el conocimiento de éste no tiene la condición de ser un problema gnoseológico. ***El tema fundamental de la gnoseología spinocista son las ideas***, que consiste en determinar la distinción de éstas, en cuanto a su origen, naturaleza, alcances y límites.

Para el filósofo, las ideas reúnen en sí dos aspectos, uno ontológico y otro epistemológico. Ellas constituyen una realidad ontológica en cuanto son en sí, es decir, en tanto se consideran en su ser. El ser de las ideas no son creadas por el alma o sujeto cognoscente, sino por la sustancia, lo mismo la esencia y la existencia aunque aquélla las implique. Por consiguiente, el ser, la esencia y la existencia son independientes de la conciencia humana o de la mente. Si esto es así, entonces el contenido o "***realidad objetiva***" **(*reflejo real del objeto en la conciencia*)** es también independiente del sujeto cognoscente. ***La conciencia no produce la realidad objetiva o los contenidos objetivos de las ideas porque éstos no dependen del sujeto cognoscente, sino de los objetos que son determinados por la sustancia***. Las ideas tienen un "***ser formal***" (*realidad del objeto*), ya que son "***modos***" que tienen su ser en la sustancia, es decir, que ***las ideas tienen una causa eficiente que le comunica o transmite ser***. Las ***ideas***, en fin, tienen un ser lo mismo que las cosas, ya que ***el*** "***pensamiento***" ***es lo mismo que la*** "***materia***" (*atributo de la extensión*) ***porque ambos son formas genéricas de la sustancia***. Si la esencia de las ideas coincide con las de las cosas o los modos, entonces en ambos géneros es una y la misma.

Las formas de la sustancia se expresan en una infinitud de géneros distintos, de los que sólo conocemos dos, el pensamiento y la materia. La "***realidad objetiva***" y la "***realidad formal***" son dos géneros o realidades en que la esencia de la sustancia se expresa. De acuerdo a este criterio las ideas son las cosas mismas expresadas como "***realidad objetiva***", pero al mismo tiempo implican un "***ser formal***" en cuanto que son ***modos***. Las ideas como "***ser formal***" tienen todas las cualidades de los "***modos***" y por ende, tienen una realidad ontológica que implican un ser como las cosas. Pero ellas, lo mismo que el ***atributo*** del "***pensamiento***", no están en un mundo trascendente; tienen una existencia inmanente **(*en sentido y significación natural y no teológica*).**

Las ideas no residen en un mundo platónico, ni tampoco están en el espacio porque no son cuerpos, pero si tienen una duración en cuanto que son modos. Empero, hay que señalar que

las ideas se pueden concebir en cuanto que son modos finitos y en tanto tienen como "***realidad objetiva***" ***una esencia***. Si una ***idea*** contiene en su "***realidad objetiva***" nada más que una esencia, por lo tanto, se distingue de aquélla que en cuanto "***modo***" existente o con un ser actual, exprese, además de su esencia, una cierta duración. Las ideas, pues, en cuanto tienen un "***ser formal***" no son producidas por la conciencia humana, y en tanto que tienen una "***esencia objetiva***" expresan la "***esencia formal***" del objeto tal como es en sí, en el ***pensamiento***. ***No hay problema si las esencias de la cosa y su idea coinciden***. La idea es la cosa misma expresada de diferente manera. Aquí no existe el problema de si el objeto determina a la idea o viceversa, ya que ambas son una misma cosa.

Pero, en esta investigación se ha expresado antes que ***Spinoza*** al considerar a la materia como un atributo de la sustancia hace coincidir a la ***materia*** con el ***pensamiento***, ya que no pueden ser esencias distintas en cuanto a la sustancia, sino en cuanto al género **(*atributo*)**. Y que el mismo orden de la materia es el del pensamiento en que "***el orden y conexión de las ideas son los mismos que el orden y conexión de las cosas***". No existe distinción sustancial entre estas dos formas, sino distinción de género.

¿***Qué prevalece, pues, en la teoría spinocista del conocimiento el materialismo o el idealismo***? Por el sentido y significación de todas estas argumentaciones, prevalece el materialismo. ***Este sistema filosófico también es materialistas en la esfera de la epistemología***. Sin embargo, la solución es indudablemente metafísica y no dialéctica, pero tiene algunos elementos de ésta. Establece la unidad en el sujeto y el objeto; pero al identificar totalmente las esencias de la idea y de la cosa, elimina el problema de la relación entre estos dos términos en el proceso y acto del conocimiento. En esta identidad en relación a la esencia, el análisis e investigación se dirige a las ideas. Empero, todas éstas en cuanto a su ser implican un "***Ente***" que las produce. De aquí que se deben conectar las ***ideas* (*el entendimiento en tanto que uno de los modos infinitos del atributo del pensamiento*)** de tal manera que implique este "***Ente***". Es así como ***Spinoza*** plantea el problema del conocimiento.

LA SENSIBILIDAD E IMAGINACIÓN

Para el ***filósofo*** el problema epistemológico no puede entenderse si no se considera la ontología de la relación del alma y el cuerpo humano. Al respecto afirma que éste ***"puede experimentar un gran número de modificaciones y retener, sin embargo, las impresiones o huellas de los objetos y, por consiguiente, las mismas imágenes de las cosas."***[11]

El cuerpo humano tiene la propiedad de experimentar un gran número de modificaciones o afecciones que son producidas por la acción de los objetos exteriores. ***Estas modificaciones de acuerdo a las leyes físicas de las fuerzas y del movimiento provocan*** "***impresiones***" ***en la estructura cerebral y fijan las*** "***huellas***" ***de los objetos en la estructura dinámica del cuerpo***. Además, como son de naturaleza física constituyen las imágenes de las cosas. Éstas son provocadas por la acción de los objetos sobre los sentidos y el cerebro, o sea que son sensaciones producidas por el movimiento corporal que afecta al cerebro. Una "***imagen***" implica una modificación o afección que el cuerpo humano experimenta en cuanto que es afectado por otros cuerpos, e involucra tanto la naturaleza de éste como la del objeto exterior. Y para que se produzca, se necesita de un cuerpo tal que posea la propiedad de producirla cuando sea afectado, y que sólo pueda sufrir modificaciones que sean imágenes o "***impresiones***" de los objetos.

¿***Qué son, pues, las imágenes***? Son meras impresiones o sean huellas que los objetos dejan o producen al afectar al cuerpo humano. ***Una imagen* (*lo percibido de modo sensible*) *es un***

reflejo que contiene tanto la naturaleza del cuerpo humano como la del objeto. Y no es totalmente subjetiva porque contiene el objeto o cosa reflejada no obstante de que en ella prevalezcan las huellas que se producen en el cuerpo humano. Los objetos exteriores muestran algo de su naturaleza al afectar a otros cuerpos que pueden experimentar dichas modificaciones como las del cuerpo humano. Una imagen es un compuesto que expresa dos partes, una interna, la del cuerpo humano; y otra externa, la de los objetos exteriores. Las imágenes implican las huellas de los objetos sobre los sentidos, por lo que tienen un contenido objetivo puesto que en parte reflejan la naturaleza de los cuerpos externos. En relación a la significación de lo sensible afirma ***Spinoza*** que la **"*idea de la afección que experimenta el cuerpo humano cuando es afectado de un modo cualquiera por los cuerpos exteriores, debe envolver la naturaleza del cuerpo humano y al mismo tiempo la del cuerpo exterior.*"**[12]

Todas las imágenes son producidas por el encuentro, relación y acción que el cuerpo humano mantiene con los otros cuerpos u objetos, y si no es afectado por éstos no puede producirlas por sí mismo. Pero esto no significa que siempre necesite de la acción del objeto que la produjo para que se presente en la mente porque como es una "impresión" o "huella", una vez que se produzca no desaparece. Los objetos externos al afectar al ***cuerpo humano*** dejan ciertos reflejos físicos en la estructura dinámica de éste. Es decir, que la acción de los objetos produce ciertos tipos de movimientos que tienden a ser reflejados aunque dejen de afectarlo. "***Por esto, aunque los cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano ha sido afectado una vez no existan ya, el alma los considerará como presentes, tantas veces como se repita esta acción del cuerpo (se refiere a la memoria sensible).*"**[13] Por lo que se producen movimientos reflejos en las impresiones que mantiene la imagen de manera latente en el alma **(*mente*)** y que propende a que ésta, de manera espontánea o voluntaria, la active aunque no existan aquéllos **(*en el presente*).**

El cuerpo humano es un "***modo extenso***" que experimenta un flujo de afecciones, o sea que está en un movimiento continuo, y por consiguiente, las que son imágenes están, también, en este movimiento. Las imágenes de las cosas tienen tendencia a ser fijadas, pero las más fuertes desplazan a las débiles. Este es un continuo proceso que experimenta el cuerpo humano, por lo que está vinculado a un gran número de objetos que le afectan continuamente. De acuerdo a las fuerzas de las afecciones unas imágenes desplazan a las otras. ***El campo sensible de los objetos ofrece una estructura de tensiones y movimiento de las*** "***imágenes***" ***o*** "***impresiones***" ***de los objetos***. Al respecto ***Spinoza*** expresa que si **"*el cuerpo humano es afectado de una manera que envuelva la naturaleza de un cuerpo exterior, el alma humana considerará ese cuerpo exterior como existente en acto, o como teniéndole presente, hasta que el cuerpo sea afectado…(por)…una afección que excluya la existencia o la presencia de ese mismo cuerpo exterior.*"**[14]

Ahora bien, el hombre tiene conciencia de la existencia de los objetos exteriores por la acción que éstos producen sobre su cuerpo. Y si no fuera afectado por cuerpo alguno exterior no podría determinar la existencia de éstos. ***La existencia de los*** "***objeto exteriores***" ***solo se puede conocer en tanto que produzcan en el cuerpo una afección que envuelva su existencia y naturaleza***.

El origen de la sensibilidad radica en la propiedad que tiene el cuerpo humano de producir "***impresiones***" cuando es modificado por la acción de los objetos exteriores. ***La sensibilidad es de naturaleza corpórea o sea la propiedad que tiene el cuerpo humano de producir imágenes de las cosas***.

Sobre este problema epistemológico ***Descartes*** tiene un punto de vista diferente. Al respecto afirma que son modos de pensar. En su ***Tercera Meditación*** expresa que entre **"*mis pensamientos unos son como las imágenes de las cosas, y sólo a éstas conviene propiamente el nombre de idea*: *como cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o el mismo Dios*".**[15]** Y entre las imágenes incluye a ***Dios***.

Anteriormente se ha expresado en la parte de la ontología que ***Spinoza rechaza que puede haber una imagen de Dios***. En su ***epistemología distingue la imagen de la idea***, y según afirma, las ***imágenes*** de las "***cosas***" son **"*las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan las cosas exteriores como si estuviera presente ante nosotros, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas*."**[16]

Las imágenes son "***afecciones del cuerpo***" y no ***afecciones del alma*** o de la conciencia cognoscente. Para precisar y aclarar esta concepción, las imágenes en nuestro lenguaje actual corresponden a los objetos sensibles. ***Esta teoría gnoseológica de la sensibilidad de Spinoza que la considera como una facultad del cuerpo humano se contrapone a la concepción idealista que afirma que la sensibilidad es una facultad espiritual***. Las imágenes son, pues, afecciones corpórea.

[El filósofo no podía admitir que fueran reflejos mentales de los objetos puesto que produciría una ruptura ontológica en su teoría de las formas específicas de ***los atributos del pensamiento y de la extensión***. Este defecto cognoscitivo, en la época, tenía por causa el poco desarrollo de las ciencias y de la filosofía.**]**

Afirma ***Spinoza*** que "***únicamente los seres corpóreos afectan a la imaginación*** (*sensibilidad o facultad sensitiva según* ***Kant*** *que denomina* ***trascendental***)." Si la ***sensibilidad*** es ***fuente de las imágenes de las cosas***, el ***alma al percibirlas forma las ideas que le corresponden***. ***La facultad que tiene el alma de percibir las*** "***imágenes de las cosas***" ***y formar sus ideas respectivas es la*** "***imaginación***". De allí que sólo los "***seres corpóreos afectan la imaginación***". Y es que ***el alma en cuanto imagina tiene la facultad de percibir las afecciones que experimenta el cuerpo humano y sus ideas correspondientes***. "***El alma humana percibe, no solo las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de esas afecciones***."[17]

Esta capacidad que tiene el alma de percibir tanto las afecciones del cuerpo como las ideas de éstas es lo que el ***filósofo*** considera que es la "***imaginación***". Ésta es la capacidad de percibir que tiene el ***alma*** al ser afectada por las imágenes de las cosas y las ideas de esas afecciones. En esta clase de conocimiento ella utiliza percepciones **(*sensibles*),** es decir que ***el conocimiento*** "***imaginativo***" ***es*** "***perceptivo***". Sobre las percepciones que constituyen el conocimiento empírico afirma que hay "***una percepción que adquirimos por el oído o por otro sentido que puede llamarse como se quiera***." También existe **"*una percepción que adquirimos por una experiencia vaga, es decir, por una experiencia que no está determinada por el intelecto, pero que se llama así porque de hecho así se realiza sin que tengamos experiencia de ningún caso que la contradiga y por eso nos parece inconclusa*."**[18]

La percepción que adquirimos por los "***sentidos***" y otra por la "***experiencia***" son los que nos proporcionan un conocimiento empírico. Pero la fuente de estos dos tipos de percepciones son las imágenes, o sea que las ideas de estas percepciones tienen como contenido cognoscitivo a las imágenes y ***la imaginación es la que forma las ideas de las imágenes***.

En el discurso filosófico de ***Spinoza*** las imágenes conciernen a las sensaciones, que en sentido cognoscitivo, son las formas sensibles que los objetos reales producen directamente en la conciencia.

FORMAS COGNOSCITIVAS DE LAS IDEAS

Hasta ahora se ha tratado el origen y naturaleza de las imágenes y expuesto lo que según ***Spinoza*** son las afecciones del cuerpo humano. A continuación expondré las "***ideas***" de acuerdo a la epistemología del filósofo.

Las ideas como modos del pensamiento no tienen nada de corporal y en este sentido se diferencian de las imágenes. Al respecto expresa que entiende "***por idea un concepto del alma que…forma y por el que ella es una cosa pensante***."[19] El cuerpo humano no puede formar ideas puesto que no es "***una cosa pensante***", o sea que carece de la capacidad de pensar, y esta facultad sólo corresponde al alma **(*el Yo que piensa*). *Una idea adecuada* (*verdadera*) *no es una* "*percepción*", *es un concepto que ella produce cuando piensa***. Así como el cuerpo humano produce las imágenes **(*impresiones, sensaciones*)** cuando es afectado por los objetos exteriores, así mismo el alma forma los conceptos cuando es excitada a pensar. Toda idea desde el punto de vista epistemológico es un concepto que el alma forma cuando piensa, y son producidas por su actividad pensante, por lo que el cuerpo humano no la determina en esa actividad de pensar. Ella forma las ideas independientemente de éste. Sin embargo, se corresponden en el mismo "orden y conexión" de las esencias. Pero ***el acto de aprehensión de las ideas, el alma la lleva a cabo mediante la percepción*** *(intuición*) ***intelectiva***. El conocimiento, pues, comprende un objeto y un acto. El conocimiento delos objetos son las ideas que el alma produce por su facultad de pensar y la percepción es el acto por medios del cual el alma aprehende las ideas. Pero la "***percepción***" en cuanto al acto no es activa, sino pasiva, ya que en la percepción el alma **(*conciencia cognoscente*)** recibe las ideas sin cambio alguno. Este punto lo aclara afirmando que prefiere expresar el término ***"concepto con preferencia a percepción porque la palabra percepción parece indicar que el alma es pasiva con relación a un objeto, mientras que concepto parece expresar una acción del alma".***[20]

La percepción es distinta al concepto, en el primero, el alma percibe las ideas, que es una contemplación intuitiva de los objetos, pero el concepto implica una actividad del alma, y además el acto de formar las ideas implica la percepción. El conocimiento está determinado en dos actos, uno activo por el cual el "***alma***" forma el "***concepto***"; y otro pasivo, que consiste en la aprehensión (*intuitiva*) de las ideas. Por el acto activo no debe entenderse como lo que le da ser a las ideas, sino que en relación a la sustancia forma los conceptos. Es decir, que las ideas son los objetos que se relacionan con el alma, ya que el cuerpo no produce ideas, sino imágenes. Las cosas no producen las ideas, es la sustancia pensante la que las genera. ***En el contexto de la idea se produce la unidad indisoluble entre lo activo y lo pasivo***.

LAS IDEAS INADECUADAS. FICTICIAS. FALSAS. DUDOSAS

La imaginación es aquella parte del alma que forma las ideas inadecuadas o confusas. El material de que están formadas éstas proviene de las imágenes* (*impresiones, sensaciones*) *del cuerpo. Pero ***hemos expresado antes que esa facultad de formar imágenes es lo que en el lenguaje actual se entiende por sensibilidad, puesto que las imágenes son*** "***impresiones***" o "***huellas de los objetos***" que se producen en el cuerpo humano. El alma es conciencia cognoscente al percibir las imágenes del cuerpo, y elaborar las ideas de éstas. No obstante esas ideas tienen una forma confusa.

Spinoza considera que la formación de las ideas es ***una actividad del alma que prioritariamente es ontológica***. También se expresa una actividad en relación a sus ***formas cognoscitivas***. En cuanto al contenido gnoseológico de las ideas inadecuadas el alma es pasiva ya que limitan su acción sobre el objeto debido a que ellas se forman por la acción de los objetos exteriores que afectan el cuerpo humano. Al respecto afirma que la idea confusa "***tiene su origen en la imaginación, esto es, en ciertas sensaciones fortuitas...y aisladas, que no proceden de la fuerza misma de la mente, sino de causas externas, según el cuerpo, en la vigilia o en el sueño, reciba diferentes estímulos***."[21] Y son confusas porque el cuerpo humano recibe estímulos externos casuales sin ningún orden, es decir, que ***las*** "***sensaciones***" ***de acuerdo a las*** "***causas externas***" ***se presentan de manera caótica para el entendimiento***. Estas sensaciones de índole "***fortuita***" el cuerpo no solo las recibe en la vigilia, sino también durante el sueño; éstas se presentan de manera aislada, y por tanto, es imposible ubicarlas en un orden inteligible.

Para ***Spinoza***, ***el alma tiene dos facultades distintas e irreconciliables en la formación de las ideas: la imaginación y el entendimiento, pero rechaza la unidad entre estas facultades***. La primera forma las ideas inadecuadas de acuerdo con el material de imágenes **(*impresiones, sensaciones*)** que le proporciona la sensibilidad **(*capacidad sensible*)** que procede del cuerpo humano. Ella no pertenece al cuerpo como la sensibilidad, sino al alma, pero depende de aquélla. ***Si el material de las sensaciones es de carácter*** "***fortuito***"***, la imaginación no puede originar la sensibilidad***. Y como no pertenece al cuerpo, sino al alma, sin embargo, depende de aquélla. ***Dado que el material de las sensaciones tiene ese carácter*** "***fortuito***"***, entonces la imaginación no puede proporcionar un conocimiento verdadero ni científico del mundo que rodea al hombre***. Las ***ideas inadecuadas carecen de orden lógico, por lo que son inconexas***, y su ***manifestación es esporádica***. La ***imaginación es***, por ende, una ***facultad confusa que impide la acción del alma***, por lo que la torna ***reaccionaria y pasiva***.

La imaginación encadena al alma a lo fortuito, la convierte en un ser pasivo ante el proceso cognoscitivo. ***Las ideas inadecuadas formadas por la imaginación no vislumbran claridad, sino que tienen oscuridad y confusión***. ***Estas ideas no representan nada verdadero, nos dan una visión confusa de las cosas, no sirven para las ciencias, deben ser desechadas del orden científico***.

Aunque las ideas inadecuadas nos proporcionan la idea de la existencia de una cosa, ello no implica que este conocimiento sea válido. Esta idea es insegura y confusa desvinculado de las esencias de las cosas, y si expresa los accidentes de las cosas, éstos no pueden entenderse sin la esencia. ***Las ideas inadecuadas no expresan las esencias de las cosas***. Por lo que ***Spinoza*** afirma que la "***existencia propia de una cosa no puede ser conocida sin conocer previamente su esencia***."[22]

Ya en la parte de la ontología se ha expuesto, según el filósofo que la esencia es el asiento de la existencia, y que ésta no puede ser ni concebirse sin aquélla. ***Mediante las ideas inadecuadas no puede establecerse un orden y conexión de esencias, ni de causas***. Y al respecto expresa que la percepción (*sensible*) originada por los sentidos nos da una idea confusa de la existencia de las cosas, y por tal motivo debe ser "***desechada de las ciencias***". ***La percepción sensible de la existencia de las cosas no puede tener validez científica***. Además, hay otra percepción que se origina en el alma por la experiencia personal, por el contacto corpóreo que establece el cuerpo del hombre con los otros cuerpos o cosas exteriores. ***Este tipo de experiencia la llama*** "***vaga***" ***porque carece del orden lógico riguroso que sólo puede establecerse en las esencias y causas***. Este tipo de percepción que se origina de la experiencia, así definida, percibe nada más que los "***accidentes***" de las cosas. Pero el conocimiento exclusivo de los accidentes no

constituyen un conocimiento verdadero, sino se conocen las esencias que es lo único que nos puede dar un conocimiento verdadero. ***El conocimiento científico no puede estar formado por percepciones*** "***fortuitas***" ***o meros*** "***accidentes***". ***Ni lo sensible ni lo empírico son condiciones legítimas de conocimientos verdaderos ya que el material de que están formados son las ideas inadecuadas***.

Las investigaciones epistemológicas que formula de las ideas inadecuadas y percepciones sensibles no sólo se refieren a la ***gnoseología escolástica***, también involucran a los "***empiristas recientes***" **(*que son contemporáneos de su tiempo*)**. Sobre estos análisis y críticas expresa que examinará ***"los métodos de los empíricos y los métodos de los filósofos recientes."***[23]

Sus investigaciones se refieren tanto a los ***filósofos escolásticos*** como a los ***empíricos***. Referente a la ***epistemología escolástica*** afirma que ésta estableció a su manera la naturaleza de las ideas "***trascendentales***" y "***universales***". Y con respecto de las concepciones de los ***empíricos*** criticó las que él denomina ***ideas*** "***ficticias***", "***dudosas***" y "***falsas***". ***La característica de estas ideas es que todas son inadecuadas porque son producidas por la imaginación***.

Las "***ideas ficticias***" tienen su origen en la imaginación, por lo que son confusas. Además, como tienen la propiedad inherente de ser percibidas, pueden admitirse (*de una manera aparente y equivocada*) que sean verdaderas y ejercer su fuerza convincente sobre la mente de los hombres. Las "***ficciones***" al manifestarse de manera perceptiva (*sensible*) pueden apuntar a cosas existentes o a sus esencias, por lo que pueden suponer que éstas sean ficticias. Y en tanto la suposición siempre las acompaña en sus afirmaciones, no deben confundirse con las hipótesis ya que éstas contiene **"*puras y verdaderas aserciones*".**[24]

La ficción de la existencia nace de la pura posibilidad, es decir, se funda sobre el punto de vista de aquello que es posible como un supuesto. En este sentido es ajena o está fuera de todo concepto que implique "necesidad" o "imposibilidad". Con respecto a una cosa que contenga necesidad no puede haber ficción alguna porque de ella se deducen o se ordenan conclusiones necesarias. De esta manera ***la categoría epistemológica de necesidad rechaza cualquier supuesto ficticio*** porque en el orden lógico, la ficción se revela como una idea inadecuada que no encuadra en el orden de las adecuadas. ***Una idea ficticia es inadecuada porque al contener la mera posibilidad no se asienta en la certeza misma, ni contiene verdad alguna***. Por lo que no se puede afirmar de ese supuesto que la "***esencia objetiva***" sea la "***esencia formal***" del objeto -de la cosa-. Una idea que no tenga certeza alguna es confusa. ***La posibilidad no engendra certeza alguna***. Además sobre un objeto que sabemos con certeza lo que es no puede fingirse o hacer de ésta una ficción. ***Si sabemos que un objeto es imposible*** (*que exista*) ***tampoco puede haber ficción porque la imposibilidad de algo expresa la certeza de que no puede ser ya que su esencia es contraria a su existencia***. Sobre el objeto posible ***Spinoza*** afirma que **"*si su posibilidad o imposibilidad que depende de causas externas, nos fuese conocida, nada podríamos fingir.*"**[25]

El objeto posible del que formamos la idea ficticia, en lo referente a su existencia, lo concebimos de manera abstracta, debido a las causas externas que lo producen. Y si depende de causas externas a nosotros, lo que diríamos acerca de su existencia es un supuesto o una ficción. ***La idea ficticia no proviene del entendimiento, sino de fuerzas externas, y como tal su contexto no está formado por ideas adecuadas, sino por las que tienen su origen en las imágenes de las cosas. Se podría considerar que la ficción es una construcción de imágenes de cosas posibles***. Al respecto ***Spinoza*** expresa que **"*yo finjo que Pedro, a quien conozco, va a su***

***casa, o me viene a ver a mí, etc. Aquí pregunto*: *¿Sobre qué versa tal idea?, y veo que versa sobre objetos posibles, pero nunca sobre cosas necesarias o imposibles*."[26]**

Se finge porque se imagina una situación y acontecimiento que pueden ser según la manera abstracta en que la pensamos, y no según la necesidad de las fuerzas externas. Por consiguiente, la posibilidad no es más que la ignorancia del orden infinito de las causas externas. Porque si conociéramos la posibilidad o imposibilidad de las cosas futuras no se produciría ficción alguna en la mente. Para impedir que esta clase de confusión se produzca hay que pensar las cosas con un criterio fundado en la necesidad.

Las ficciones además de referirse a cosas posibles, también se refieren a las esencias, es decir, que se finge sobre la naturaleza de las cosas e involucra un problema lógico en cuanto al nexo de las ideas que expresen esencias, es decir, a su conexión y orden. Si se finge una esencia, su idea envuelve imágenes de cosas, y a través de éstas se trata de concebir sus esencias. Lo que significa que una ficción de esencia no es más que la adulteración de la realidad y naturaleza de la cosa a que se refiere. En esta clase de idea inadecuada se percibe confusamente la naturaleza de los objetos. Además, al no ser simple, sino compuesta de partes confusas, esa esencia fingida es una mezcla de confusiones. ***Como las ficciones proceden de ideas inadecuadas, implican un desconocimiento de las verdaderas esencias de las cosas***. Y **"*cuanto menos conocen los hombres la naturaleza* (*de las cosas*)*, más ficciones pueden formar de ella; por ejemplo, que los árboles hablan, que los hombres se transforman en piedras o en fuentes, que en los espejos aparecen fantasmas, que* (*de*) *la nada se hace algo, que Dios se transforma en hombre o en bestia, etc.*"[27]**

Las esencias fingidas falsean la naturaleza verdadera de las cosas y facilitan mezclas de imágenes que distorsionan la realidad. El origen de las ideas de estas imágenes son las percepciones sensibles y de ellas no se pueden aprehender verdaderas esencias, sino falsas y confusas visiones de las cosas. Esta es la causa de que se conciban cosas tan inverosímiles como las expresadas anteriormente.

El filósofo afirma que ***de la esencia verdadera de una cosa conocida no se puede deducir de ella ficción alguna porque en el orden lógico las ideas inadecuadas revelan sus contradicciones***. Además, hay una lógica en la idea del juicio que establece la unidad de la esencia del predicado con la del sujeto. El contenido del predicado no debe contradecir la esencia del sujeto ya que lo contrario sería un absurdo y una contradicción lógica. Al respecto afirma que si **"*yo dijera que el hombre se transforma súbitamente en bestia, no lo diría más que de un modo muy vago, de tal modo que en la mente no se puede dar un concepto, es decir, una idea o coherencia del sujeto y el predicado; y si se diera, se vería inmediatamente la causa y el modo como este concepto se ha producido. Por otro lado, si la primera idea no se ha fingido y las demás se deducen de ella gradualmente, se desvanecerá el temor o la ficción*."[28]**

Significa, pues, que el establecer el vínculo entre el sujeto y el predicado debe haber "***coherencia***" entre las esencias o entre el contenido del sujeto y el predicado. El juicio mismo (***lógico***) implica un orden de esencias donde no existe contraposición para que sea verdadero. ***Es absurdo que sobre la esencia del sujeto se prediquen atributos que contradigan la dicha***. Además, ***el orden lógico implica un nexo de juicios, que asegura la legitimidad del raciocinio, ya que si los juicios se deducen en su debido orden no puede haber lugar para la ficción porque en esa secuencia conceptual la falsedad se pone al descubierto***. El orden lógico se basa en el principio de necesidad y, en las series de esencias, la "***coherencia***" permite sus enlaces. Por esta

razón no se pueden combinar esencias contrarias y opuestas, ellas deben convenir **(*conceptualmente*)** entre sí para que se establezcan sus vínculos. **"*Por ejemplo, en cuanto conocemos la naturaleza del cuadrado*** (*y del círculo*)***, no podemos combinar ambas para hacer un círculo cuadrado*."**[29]

Por lo que una síntesis de esencias no se puede efectuar si sus (*formas reales*) no convienen entre sí. La realización de esas incongruencias proviene cuando se confunde las esencias con las imágenes de las cosas, y en vez de tener una intelección de aquéllas, lo que se hace es imaginar (*alterar*) su naturaleza adulterando su realidad.

La ***idea falsa*** es similar a la ficticia en cuanto que ambas son inadecuadas. Sin embargo, la falsa se diferencia de la ficticia porque expresa un "***asentimiento***", es decir, en que afirma o niega algo de un objeto. Ese acto de asentir no procede del entendimiento, sino de la imaginación porque se forman de las imágenes de las cosas y no de las ideas verdaderas. Y en últimas instancias se refieren a determinados juicios puesto que **"*suponen un asentimiento*".**[30]

Las ***ideas falsas*** se pueden referir tanto a la existencia como a la esencia de las cosas. Cuando expresan la existencia tienen como base epistemológica la categoría de la posibilidad, ya que a través de ésta falsean el concepto existencial de las cosas que indican. Al respecto, afirmar o negar la existencia de cosas posibles significa derivar en el desconocimiento del orden necesario de la naturaleza que implica que una cosa sea o no sea. En este sentido, la existencia de las cosas se afirma de manera abstracta **(*especulativa, sin concreción alguna*)** y con una visión ciega del fundamento que se determinada necesariamente por fuerzas externas a la mente y que éstas no escapan de las leyes inexorables de la Naturaleza. ***El hombre dominado por ideas falsas no discierne entre lo real y lo aparente ni entre la vigilia y el sueño***. En las ***ideas falsas, "el espíritu no conoce las causas de las representaciones que tiene ante sí, como ocurre al que finge, y por lo tanto, no puede colegir que tales representaciones no tienen su origen en cosas exteriores, en un estado que apenas se diferencia del que sueña despierto*."**[31]

Las ***ideas ficticias*** pueden contener ciertas apariencias que algunas veces pueden resultar verdaderas. Sin embargo, en el orden lógico se pone al descubierto su verdad o falsedad, ya que no pueden ser verdaderas **(*en el sentido estrictamente epistemológico*)** porque son inadecuadas, por lo que ***no contienen en sí realidad alguna ni la apariencia***. Y al representarse las cosas posibles lo hacen dentro de una forma de apariencia, condición ésta asentada en la posibilidad misma. Sin embargo, la ***idea falsa*** plantea las cosas posibles dentro de una posibilidad contradictoria y, por lo tanto, al carecer de apariencia, siempre es falsa. Por lo que en el orden lógico su falsedad se muestra de manera necesaria. Además, genera una confusión que proviene del desconocimiento de que los contenidos representativos de sus ideas tienen su origen en las cosas exteriores, ya que se confunde la imagen de esencia o existencia con otra distinta o contradictoria. Por ello ***afirma Spinoza que las ideas falsas representan ese estado en que se sueña despierto***, y en ellas, las imágenes se confunden unas con otras formando una mezcla de confusiones en el conocimiento. En relación a las que versan sobre las esencias de las cosas, se pueden hacer las siguientes afirmaciones**: "*que habitan genios en los bosques, en las imágenes, en los animales, etc., o que la inteligencia brota de la mera composición corporal, que los cadáveres raciocinan, deambular o hablan*."**[32]

También se forman por el cambio de las esencias de la imágenes, y en este sentido se divorcia la idea del objeto, desconociéndose la causa por la que ésta es producida.

Una ***idea falsa*** no sólo lo es en cuanto al objeto mismo, sino ante la idea. Y su falsedad es "intrínseca" a misma, y que no consiste en su disconformidad con el objeto, sino, y que esto es lo más importante, a la disconformidad de la idea consigo misma. ***Este criterio epistemológico de la idea falsa implica su naturaleza anti-lógica, en que el concepto de sujeto y el del predicado existe una alteración en su unidad y nexos lógicos***. La combinación de ambos conceptos se verifica sobre la violación de las leyes del pensamiento que implican un sistema de deducciones donde no existan contradicciones, por lo tanto dicha combinación es absurda. Por ello, ***"la falsedad no consiste más que en afirmar de una cosa algo que no se contiene en el concepto que formamos de la misma."***[33]

Toda afirmación que envuelva ideas que no forman parte del contenido del concepto del sujeto es falsa porque no existe la conformidad lógica entre el predicando y el sujeto. Por lo que ellas tienen que convenir entre sí. ***La disconformidad lógica de las partes de una idea es lo que la hace falsa***. No se pueden establecer nexos lógicos entre las partes por su disconformidad interna o intrínseca porque ella contiene contradicción entre sus partes constitutivas. Por ello, las ***ideas falsas*** no son producidas por el entendimiento, sino por la imaginación.

Además, una idea puede ser falsa cuando no existe determinado orden lógico entre sus partes. Si se concibe de manera aislada en la mente, esta idea por no tener un nexo con otra es totalmente falsa ya que no expresa una deducción de esencia o de causa. ***La falsedad, también consiste en concebir las cosas de manera aislada* (*dialéctica de la totalidad*).** En este criterio se muestra que la falsedad no se asienta en necesidad alguna ni en nexos lógicos. Si se hace una afirmación por ejemplo, que el "***semicírculo gira***" sin ninguna relación, esta afirmación resulta falsa, porque se afirma de algo de manera aislada. Así que ***"el movimiento del semicírculo es falso cuando se concibe aislado en la mente, pero sería verdadero si lo concibiéramos unido al concepto del globo* (*esfera*) *o al concepto de alguna causa determinante de tal movimiento."***[34]

Una idea es falsa cuando se piensa de manera aislada sin nexo lógico alguno. Significa, pues, que en la afirmación o negación se establecen nexos lógicos entre ideas. En este ***sentido la falsedad concierne a los juicios, y éstos son, por ende, falsos cuando violan las leyes del pensamiento*** de acuerdo a las razones dichas anteriormente. ***Una idea, en general, es falsa cuando su sistema o contenido implica una contradicción ya en la existencia, ya en las esencias o en las causas***.

La duda surge de la imaginación y no del entendimiento. Y procede cuando tenemos conocimiento de la "***falacia de los sentidos***". Éstos producen las imágenes de las cosas de tal manera que distorsionan y adulteran la naturaleza de los objetos y de ellos sacamos conclusiones erradas. Si el espíritu solamente tuviera ideas inadecuadas no habría duda en él. ***"Por ejemplo, si alguien ignorara que la experiencia y los sentidos pueden engañarnos, no se le ocurriría dudar nunca de que el sol pueda ser mayor o más pequeño de lo nos parece."***[35]

El origen de la duda surge cuando el espíritu tiene conocimiento de que las imágenes de los sentidos no nos proporcionan un conocimiento verdadero acerca de la naturaleza de las cosas. Esta idea no es en sí misma cierta si no se relaciona con las adecuadas, y sólo si se efectúa esta relación gnoseológica la duda desaparecería. Pero si la idea causada por la duda es inadecuada, entonces se confundirían unas cosas con otras, por lo que la duda permanecería (*en el pensar*). Ésta en cuanto tal se origina de las ideas inadecuadas que se refieren a la naturaleza de las cosas de la no tenemos certeza. Por lo tanto, una idea inadecuada o adecuada por sí misma no la

produciría, puesto que no habría sentido o significado real en una idea aislada. **"*La duda no se da en el alma por la cosa misma* (*de*) *que se duda; si en el alma no hubiese más que una idea, verdadera o falsa, no habría duda ni certeza, sino únicamente una sensación*."**[36]

Una idea de por sí no constituye ninguna verdad si se presenta aislada* (*sin relación alguna*) *en el espíritu. La duda necesita de un encadenamiento de ideas inadecuadas para que se produzca. Y ese encadenamiento produce duda porque en él hay confusión y no claridad ni distinción. Ahora bien, esta confusión proviene de "***investigar las cosas sin orden***", es decir, de considerar las cosas en forma caótica, donde las cosas se confunden entre sí. ***La duda, pues, se elimina cuando las cosas se ordenan en nexos lógicos necesarios, condición ésta que permite detectar las ideas inadecuadas que son su causa***.

"*Quien proceda rectamente, investigando los casos que primeramente deben ser…* (*indagados*)*, sin interrumpir su concatenación y sabiendo la forma en que deben determinarse los problemas antes de alcanzar un conocimiento de ellos, jamás otras ideas* (*que carecen de conexión lógica*)*…*(*deben sustituir a las que son*) *absolutamente ciertas, es decir claras y distintas…*(*porque*) *la duda no es otra cosa que la suspensión del alma acerca de alguna afirmación o negación, que afirmaría o negaría si el conocimiento que tiene de aquella cosa no fuese imperfecto*."[37]

Con respecto a la "***suspensión***" del juicio, éste no se realiza por un acto absoluto de la voluntad ya que el suspender la afirmación o negación de una cosa implica una idea por la que se afirma o se niega la cosa. Esta idea implica una percepción, pero de una imagen de la cosa, por lo tanto, es inadecuada. La duda es la idea inadecuada de aquella que no es necesaria en cuanto que significa la suspensión del juicio, ya que para realizar este acto cognoscitivo debe tener una idea de por qué se efectúa su suspensión. ***Spinoza*** puntualiza este asunto expresando que la **"*suspensión del juicio es, en realidad una percepción* (*acto cognoscitivo*)*, y no una libre voluntad*."**[38]

Si considera a la duda como un juicio o una idea inadecuada, no puede, por lo tanto, considerarla como aquello que puede conducirnos al descubrimiento de una verdad indudable, por lo que no puede producir un verdadero método para alcanzar la verdad. De esta manera ***se opone a Descartes que parte de una duda metódica como el inicio de la investigación epistemológica para alcanzar verdaderos conocimientos***. ***Spinoza***, además, afirma que si se conoce clara y distintamente las cosas no puede haber duda, no obstante, de que exista un cierto **"*Dios engañador* (*genio maligno*)"**, ya que éste no puede afectar la verdad de la "***concatenación***" y orden de las ideas adecuadas porque éstas sólo están contenidas en el pensamiento que es uno de los atributos de la sustancia. La esencia de ésta implica leyes por las cuales se rigen los modos en una concatenación infinita, aunque los modos en su finitud y temporalidad se expresen en un devenir.

LAS IDEAS TRASCENDENTALES Y UNIVERSALES

Una de las críticas epistemológicas más importantes expuesta por ***Spinoza*** es la que concierne a las "***ideas trascendentales***". Éstas según él, ***proceden de la imaginación y, por lo tanto, carecen de una estructura lógica***, y constituida por ideas confusas, y su origen reside en las imágenes (*sensaciones*) de las cosas. ***La imaginación tiene la tendencia de condensar e integrar las imágenes singulares de las cosas en generales***. En este proceso de aparente integración cognoscitiva de las ideas de las imágenes, se mezclan sus aspectos particulares, que también son confusos, en una supuesta idea general que deriva en una masa confusa e informe. A través de las "***ideas trascendentales***" se trata de recoger las esencias generales de las cosas por medio de sus ideas confusas y constituir lo que se denomina "***Ser***", "***Cosa***", "***Algo***". ***"Estos términos nacen de que, a causa de ser limitado el cuerpo humano, sólo es capaz de formar distintamente en sí mismo cierto número de imágenes a la vez...(Y) si ese número es traspasado en mucho, comienzan las imágenes a confundirse...Todos, efectivamente, vienen a pasar a que esos términos significan ideas confusas en el más alto grado."***[39]

El filósofo, de manera rigurosa rechaza que estas ideas constituyan verdaderos pensamientos de las cosas y que sean producidas por acción alguna del entendimiento. Afirma en esas argumentaciones, que las "***ideas trascendentales***" son producidas por una cierta ***inducción empírica*** que la imaginación implementa con el fin de generalizar las ideas inadecuadas, y que ***por estar constituidas de imágenes, no hacen más que reunir el material fortuito que los sentidos proporcionan a la imaginación***. Además, tienen como contenido un caos de imágenes y por tal motivo no pueden constituir las esencias y causas verdaderas de las cosas. También expresa que esas ideas por medio de las cuales se forman grupos de individuos que se denominan ***especies***, ***género*** y ***generalísimos*** son "***ideas confusas en el más alto grado***".

Las ideas universales tienen el mismo origen que las ***trascendentales***, proceden de la imaginación, por lo que no son formuladas de manera inteligibles, y carecen de esta cualidad lógica. Además, ***no pueden expresar las esencias de las cosas puesto que proceden de imágenes (impresiones, sensaciones).*** Y según se ha expuesto antes acerca de las esencias, no son ideas de las cosas, ni mucho menos generalizaciones porque no constituyen el "***asiento***" **(*fundamento epistemológico*)** del ser de las cosas. Las esencias no son entes abstractos, sino formas concretas que expresan de manera particular el ser de las cosas.

Los "***universales***" también tienen un origen inductivo porque las imágenes de las cosas se asocian e integran en una sola idea que pretende expresar de éstos su esencia. Este es un proceso abstracto de la imaginación que no puede expresar la naturaleza concreta de los entes reales. Esas ***ideas*** intentan eliminar las diferencias singulares de los entes mezclando sus imágenes de manera confusa, por lo que carecen de una verdadera "***realidad objetiva***" (*reflejo real*) de los objetos. Además, ***por su carácter subjetivo, las*** "***ideas universales***" ***dependen de la complexión de cada cual, según la manera en que los objetos impresionan al cuerpo humano***. De esta manera se forma la noción de "***hombre***". Por ejemplo, se dice de él aquello que más intensamente lo ha afectado. Por consiguiente, ***"se debe notar que esas nociones no son formadas por todos de la misma manera; varían en cada uno (individuo) correlativamente con la cosa porque ha sido afectado el cuerpo más a menudo y que el alma imagina o recuerda con más facilidad."***[40]

De esta manera, de acuerdo con la fuerza de las afecciones, los objetos singulares que afectan al cuerpo humano forman de sus imágenes esas ***ideas universales***. Y así se dirá que el "***hombre***" es un "***animal razonable***", o "***dotado de risa***" **(*posterior calificativo cualitativo de Bergson*)**,

etc. Estos calificativos filosóficos no expresan el ser concreto de las cosas, presentan a éstos de manera abstracta, en una confusión de nociones.

Las ***ideas universales*** no constituyen formas gnoseológicas que sirvan para expresar el verdadero conocimiento de las cosas lo mismo que las otras ideas. En este contexto, ***Spinoza entiende por universal* (*una categoría filosófica en su significación concreta*) *una definición muy distinta de las*** "***ideas universales***" **(*en su significado escolástico*). *Lo verdaderamente universal*** es la **"*propiedad común*" *que tienen todos los objetos en cuanto que son parte de la sustancia, y que se expresa a través de los*** "***atributos*"**.**

LA MEMORIA Y LAS PALABRAS

"***¿Qué clase de capacidad cognoscitiva es la memoria? No es otra cosa que la sensación de las impresiones del cerebro, simultáneamente con el pensamiento de la sensación, según una duración determinada***."[41] Al respecto, es la pregunta que se hace el filósofo con la correspondiente respuesta que formula.

La memoria implica dos aspectos simultáneos. Por un lado se refiere a ***la sensibilidad que es la propiedad del cuerpo humano que permite que se produzcan las impresiones o huellas de los objetos en el cerebro***. En este sentido, ***la memoria en el aspecto sensible depende de una estructura física***, es decir, de la manera en que se ordenen y comuniquen los movimientos de las partes cerebrales, así mismo se producen las huellas de los objetos. Sin embargo, esto no determina su propiedad gnoseológica, se necesitan las ideas simultáneas o vinculadas de manera directa e inmediata a las impresiones de los objetos. Estas ideas simultáneas de las sensaciones es lo que representa la forma gnoseológica de la memoria, y sin ellas no tendría esa forma. La diferencia de la memoria y la imaginación es que la primera produce las ideas de manera simultáneas a las imágenes, y la segunda no la produce de ese modo. Las ideas que forman la memoria tienen cierta duración que corresponde al lapso de tiempo en que la impresión o sensación tiene lugar en el cerebro, **"*las mismas ideas tienen una duración determinada en el espíritu*".**[42]

Si ese proceso cognoscitivo se efectúa así, entonces se puede asociar esa duración a medidas físicas, por ejemplo, **"*podemos determinar su duración por medio de alguna medida de movimiento, en lo cual interviene ya la imaginación*."**[43]

[Actualmente sobre este problema gnoseológico se puede considerar que la duración de las ideas asociadas a movimientos físicos y a la imaginación que se produce simultáneamente tanto en el cuerpo como en la mente es lo que se denomina el ***tiempo psicológico***.**]**

Pero el hecho de que la memoria se asocie a la imaginación no significa que también establezca vínculos con el entendimiento ya que las ideas inteligibles se retienen con mayor facilidad. Al respecto ***Spinoza*** afirma que **"*cuanto más inteligible es algo, más fácilmente es retiene; por consiguiente, lo que es singular en grado máximo y solamente inteligible, no podremos no retenerlo*."**[44]

Así que la retención de las ideas se facilita con mayor fuerza por la acción del intelecto. Empero, también la imaginación permite la retención de las ideas en cuanto que su acción sobre la memoria es de índole singular, ya que ésta, como se ha expresado anteriormente, es de carácter singular.

Además, expresa que la memoria es distinta del intelecto puesto que en éste las ideas no tienen duración, mientras que en aquélla, como se expondrá en el capítulo siguiente, tiene más relación y similitud con la imaginación.

Para el filósofo, las **"*palabras son parte de la imaginación desde el momento que se forman en la memoria de una manera vaga a causa de alguna disposición corporal, haciéndonos fingir muchos conceptos...además,* (*ellas*) *están formadas arbitrariamente y se acomodan al interés del vulgo, son signos de las cosas en cuanto están en la imaginación, pero no en el entendimiento*."**[45]

Las palabras aunque sean parte de la imaginación para formarse necesitan de la memoria, ya que éstas tienen que dejar sus impresiones y huellas en el cerebro por la acción misma de su disposición corporal. Se produce, pues en el cerebro las imágenes **(*sensaciones, impresiones*)** de las palabras, pero éstas por la acción de la memoria producen las ideas que las implican de manera "***instantánea***". ***Las palabras significan ideas de imágenes y no los conceptos mismos de las cosas ya que están asociadas a la memoria y la imaginación***. Además, que hay que tener mucha cautela con el significado de las palabras porque puede hacernos fingir ideas (*definiciones*) que realmente no corresponden a los objetos. En cuanto a los nexos lógicos, éstos no deben efectuarse de acuerdo al significado corriente de las palabras. ***La lógica debe proceder con conceptos, y no con palabras, porque éstas representan meros signos de las cosas o sea simples maneras de nombrar a las cosas*** (***nominalismo***)***, o sea que son nombres de cosas***. En esta significación gnoseológica es donde la idea verdadera se distingue de las palabras.

Para formular y ejecutar los juicios y conceptos no se deben hacer por simples nombres, sino por verdaderos significados. Incurrir al palabrerío es semántica y no conocimiento. Es importante destacar el hecho que las palabras fueron creadas por la imaginación de los hombres y no por el entendimiento. Ellas se formaron de manera arbitraria de acuerdo al interés fortuito del "***vulgo***". Si consideramos este hecho en relación a la ciencia, ésta debe prevenirse contra este sentido "***vulgar***" de las palabras. ***Los juicios, razonamientos e ideas deben producirse libres de los lastres semánticos de las palabras, y proceder con ideas verdaderas para no violar el orden lógico del entendimiento***. Además, como los verdaderos significados de las cosas fueron "***usurpados***" en interés del vulgo, muchos objetos tienen que expresarse de forma negativa "***siendo en realidad afirmativas,...como son*****:** ***infinito, increado... etc***."[46] Y esto se debe a la facilidad como sus contrarios pueden ser imaginados. Las palabras, pues, implican una "***percepción***" de "***signos***" que pertenecen a la imaginación.[47] Para retener las palabras esta facultad la percibe de los signos, y las imágenes de éstos se graban en la memoria.

La crítica epistemológica de ***Spinoza*** le adjudica gran valor e importancia crítica al carácter semántico de muchas ideas y supuestas verdades del cual había que prevenirse para alcanzar el verdadero conocimiento. ***El análisis de las palabras o del lenguaje no puede proporcionarnos la verdad de las cosas***.

EL ENTENDIMIENTO: ORIGEN Y ESENCIA. FORMA Y CONTENIDO

Si la imaginación es la facultad del espíritu de percibir imágenes e ideas confusas al ser afectada por objetos corporales de manera singular, el entendimiento se le opone en cuanto a facultad y sus objetos de conocimiento. La forma y contenido del entendimiento es muy diferente a las de la imaginación. Al respecto, ***Spinoza*** afirma **"*que aquellas operaciones por las cuales se producen imaginaciones, obedecen a otras leyes distintas de…las del entendimiento*."**[1]

Sin embargo, si esta facultad no es afectada por objetos corporales y singulares, de ¿qué otra manera se podría considerar una epistemología materialista del entendimiento? Antes se ha sustentado en esta investigación el criterio de que la ***Teoría del Conocimiento del filósofo es materialista***, por lo que se expondrá a continuación las consideraciones apropiadas para demostrar este punto de vista.

Spinoza no desliga el entendimiento del cuerpo humano, al contrario nos muestra que el "***alma***", como la idea del cuerpo y por contener el entendimiento de cierta forma, expresa una propiedad de aquél equivalente al intelecto. Es decir, que éste como una parte del alma corresponde a una propiedad del cuerpo, y sin ésta no habría capacidad intelectiva. Ahora bien, esta propiedad de la mente no es singular como la imaginación cuyos objetos la afectan, sino que es distinta. O sea, que si **"*el cuerpo humano y ciertos cuerpos exteriores, por los que… acostumbra a ser afectado, tiene alguna propiedad común y que se halle igualmente en la parte de uno cualquiera de los cuerpos exteriores y en el todo, la idea de esta propiedad será también adecuada en el alma*."**[2]

Esta "***propiedad***" que el ***filósofo*** denomina "***común***" (*universalidad concreta*) es opuesta a la singularidad de los objetos exteriores y del cuerpo humano. Se puede advertir, pues, que tanto el cuerpo como el alma se componen de dos propiedades, a saber: la singular que pertenece a la imaginación y a la memoria y la "***común***" que pertenece al entendimiento. También como el cuerpo humano y los objetos exteriores tienen estas dos propiedades, entonces pueden ser afectados por éstas. Pero no hay que confundir que por el hecho de que los cuerpos exteriores tengan estos dos tipos de afectación, tengan también imaginación y entendimiento. Lo que trata de demostrar el ***filósofo*** es que todas las cosas existentes son afectadas por estas dos formas, la "***singular***" y la "***común***"**.**

Antes, en esta investigación, se ha expuesto que ***los cuerpos se diferencian entre sí según como esté organizada su estructura dinámica y no de acuerdo a la sustancia, porque su diferencia es solamente modal***. Además, la distinción de los cuerpos consiste en las relaciones de movimientos y de las fuerzas que sus partes establezcan entre sí. Un cuerpo es más complejo que otros en la medida en que contenga relaciones dinámicas más complejas. Sin embargo, sus estructuras contienen las dos propiedades de las formas ya mencionadas. Así que la idea del cuerpo humano refleja la "***esencia formal***" **(*realidad objetiva según la nomenclatura filosófica actual*)** de su compleja estructura dinámica. El entendimiento corresponde a la idea de la **"*esencia formal*"** que expresa la "***propiedad común***" que tiene el cuerpo humano y que no es singular, o sea que lo **"*que es común a todas las cosas...y se encuentra igualmente en el parte y en el todo, no constituye la esencia de cosa alguna singular*."**[3]

Esta es la manera conceptual de cómo ***Spinoza explica su teoría materialista del entendimiento***. Lo que es ***común a todas las cosas no puede ser propiedad singular***, por lo que los ***aspectos comunes*** no pueden generar ideas de la misma manera en que las produce la

imaginación al ser afectadas por los cuerpos exteriores de manera singular. Estas ideas generadas por las "***propiedades comunes***" de las cosas son diferentes de las ideas inadecuadas. Cuando el entendimiento las concibe, las conoce de manera distinta a las formas fortuitas de cómo la imaginación produce las ideas inadecuadas. ***Los cuerpos exteriores afectan a la imaginación de manera fortuita porque afectan al cuerpo humano de manera caótica, sin orden***. De aquí resulta la confusión que producen las ideas inadecuadas, ya que es imposible que expresen un orden asequible y verdadero para el entendimiento. Sólo lo que es "***común***" a todos los cuerpos expresa un verdadero orden para el entendimiento. De allí que afirme que lo ***"que es común a todas las cosas y se encuentra igualmente en la parte y en el todo, no puede ser concebido más que adecuadamente"***.[4]

Por consiguiente, la "***propiedad común***" permite que el entendimiento al concebir las ideas que tengan ese origen, las produzca de manera adecuada y no confusa. Este es el origen gnoseológico de las ideas adecuadas que dependen de las "***propiedades comunes***" de los cuerpos exteriores y del humano.

Ahora bien, para que las ideas adecuadas que expresan "***propiedades comunes***" se formen en el alma, ésta debe reflejar las afecciones que corresponden al cuerpo humano. Es decir, que aquéllas como cualquiera otras ideas, para que el entendimiento las pueda percibir (*intuición intelectual*) necesita ser afectada por dichas "***propiedades comunes***". Sin esas afecciones es imposible que el intelecto las pueda concebir. Sin embargo, para concebirlas no necesariamente debe ser afectado por los cuerpos exteriores, las puede formar por sus propias fuerzas ya que lo que es "***común***" a las "***partes***" y al "***todo***" debe concebirse necesariamente. Entonces, lo que es "***común***" **(*universal*)** al entendimiento también pertenece al "***todo***" o a la ***Naturaleza***. Por consiguiente, el entendimiento como una parte de la ***Naturaleza*** que envuelve una "***propiedad común***" tiene como fundamento el todo. ***El asiento ontológico del entendimiento es la Naturaleza* (*sustancia*), *que además le sirve de principio gnoseológico***.

Según el filósofo, la "***propiedad común***" **(*manifestación de lo universal*)** no sólo liga a las partes con el todo, sino que también las vincula entre sí. Por lo que es esencial que se conozca tanto las partes, en esa forma, como el todo. De aquí que ***las ideas innatas en la epistemología de Spinoza tienen una base material, por lo tanto se pueden interpretar de manera materialista***. Además, las ideas de las "***propiedades comunes***" las tienen todos los hombres en tanto que poseen entendimiento. Esta facultad cognoscitiva implica que esa parte del cuerpo humano tiene dichas propiedades, por lo que no se puede concebir ontológicamente de otra manera.

Las ideas adecuadas expresan aquellas relaciones de las cosas que no son contrarias entre sí, y que implican un cierto orden inteligible entre sí. De aquí que afirme "***que hay ciertas nociones o ideas que son comunes a todos los hombres porque...todos los cuerpos convienen en ciertas cosas que...deben* (*ser percibidas*) *todas adecuadamente, es decir, clara y distintamente***."[5]

De la conformidad relacionada **(*relaciones universales*)** que los cuerpos guardan entre sí y de la manera de cómo convergen dependen las ideas adecuadas, y esos vínculos expresan su origen. El entendimiento no las produce de manera arbitraria, sino que las constituye de la conformidad y conveniencia que existe entre las cosas. Por ejemplo, si se afirma que el entendimiento forma las ideas adecuadas por sí mismo, independiente de los objetos exteriores o corporales, lo que quiere expresar, es que no las forma por afecciones singulares de los objetos, sino por afecciones comunes que expresan "***propiedades comunes***". Ahora bien, ***esa facultad intelectiva aislada de la Naturaleza y de los objetos es nada como cualquiera otra idea aislada***. ***Solo el***

entendimiento conectado al orden de las cosas y a la Naturaleza tiene realidad y sentido. Las ***ideas innatas*** deben comprenderse condicionadas a este orden natural, lo mismo que el entendimiento.

Ahora bien, ***el origen del entendimiento radica en las ideas adecuadas que se generan de las*** "***propiedades comunes***" ***de las cosas***, propiedades que constituyen esa facultad como la parte del alma que expresa la "***propiedad común***" que tiene con las demás partes y con el todo. O sea que ***mediante el entendimiento el alma mantiene relaciones adecuadas con los objetos exteriores y con la Naturaleza***, y está constituido por ideas que representan la "***propiedad común***" del alma, y estas ideas de por si constituyen las ideas primitivas y simplísimas de las cuales se forman las otras. Y según afirma ***Spinoza***, las ***"nociones llamadas comunes...son los principio de nuestro razonamiento."***[6]

No existen más principios del razonamiento que las "***nociones comunes***" ***y éstas son las raíces del árbol del conocimiento que constituyen la materia del entendimiento***. Mediante las "***nociones comunes***" es que el entendimiento tiene que comenzar y constituir el orden del conocimiento, porque constituyen las ideas claras y distintas más primitivas, y están patentes en el entendimiento. Pero, ellas no se encierran en el entendimiento, sino que al convenir con las "***propiedades comunes***" de los objetos exteriores expresan la "***realidad objetiva***" **(*reflejo real de las cosas en el intelecto*)** de dichos objetos. ***El entendimiento refleja la realidad y esencia común de las cosas que constituyen el todo de la Naturaleza***. Existe una adecuación del entendimiento y el mundo real de las cosas, porque la "***realidad objetiva***" de los objetos existentes está comprendida de manera tácita en el entendimiento. La "***propiedad común***" constituye el origen del entendimiento y las "***nociones comunes***" expresan su naturaleza y potencia.

Como antes se ha expuesto en esta investigación sobre origen y constitución ontológica del entendimiento según el filósofo, ahora se tratará el contenido y forma gnoseológica de esa capacidad intelectiva.

Spinoza para concebir lo que es el entendimiento recurre a sus propiedades cognoscitiva, ya que su esencia particular o "***causa próxima***" ***se desconoce para definirlo***. Existe la dificultad de que esa facultad pueda percibirse o intuirse por sí misma, porque es necesario, pues, determinar la esencia particular cognoscitiva a través de sus propiedades. Ese problema epistemológico no se puede resolver por las relaciones ontológicas, sino por sus propiedades cognoscitivas, que según el filósofo son ocho las que se expresan en esta capacidad.

Ahora bien, una propiedad por sí sola no explica la naturaleza de una cosa o ente natural, ésta sólo se puede explicar por el conocimiento de la ***esencia*** o de la ***causa próxima***. El es que una ***propiedad es un modo específico de la esencia***. Sin embargo, afirma que conociéndolas todas se puede conocer su naturaleza si se conciben de manera evidente, por lo que "***la definición del entendimiento se hará clara por sí misma si atendemos sus propiedades concebida clara y distintamente***."[7] O sea, que la esencia de esta facultad se manifiesta en ellas, pero de manera cognoscitiva, ya que lo que se trata de definir es su epistemología. Esta fue la dificultad que el ***filósofo*** tropezó al concebir una definición de la naturaleza del entendimiento. Con anterioridad se ha expuesto este problema en cuanto a su origen y fundamento ontológico. Sin embargo, a continuación se expondrán sus propiedades dentro de un orden metodológico, que fue la manera en que las expresó en su obra **"*La Reforma del Entendimiento*".**

En ***primer término***, ***Spinoza*** afirma que las **"*ideas claras y distintas que formamos, parecen proceder de la simple necesidad de nuestra naturaleza y depender absolutamente de nuestra simple potencia* (*pensante*)."**[8]

Esta ***primera propiedad*** ya se ha explicado en el capítulo anterior. Las ***ideas adecuadas proceden de la naturaleza del entendimiento,*** ya que constituyen las "***nociones comunes***", y éstas dependen de su misma potencia.

La ***segunda propiedad*** consiste en que las ***ideas intelectivas***, en su producción, ***deben tener como forma la verdad***, y que "***implique certeza, es decir, que sepa que la cosa es formalmente* (*se refiere a la realidad concreta del objeto*)*, como objetivamente* (*reflejo real del objeto en la idea*) *está en él***."[9] Lo que significa que la certeza que está implícita en las ideas generadas por el entendimiento, se fundamenta en la identidad de las esencias de los objetos y la de sus ideas. Antes se ha expresado que la esencia de la idea coincide con la de la cosa, por lo tanto, no es necesario repetirla nuevamente. Pero, es importante recalcar el hecho de que la certeza es algo que pertenece a las ideas adecuadas, o sea que su forma es clara y distinta. La certeza, pues, es la esencia objetiva **(*reflejo real del objeto en la conciencia intelectiva*)** de la idea que coincide con la realidad concreta del objeto. Por lo tanto, ***la verdad no es la conformidad de la ideas con el objeto* (*que es la definición usual*)*, sino que es la esencia misma de la idea clara y distinta.***

La ***tercera propiedad del entendimiento es la percepción de* "*ciertas cosas, o que forme* (*constituya*) *ciertas ideas de un modo absoluto y otras a partir de ideas distintas. La idea* (*como categoría*) *de cantidad la forma* (*la constituya, elabora*) *de un modo absoluto, sin tener en cuenta otros pensamientos; las ideas del movimiento las forma* (*constituya*) *atendiendo a la idea de la cantidad*."**[10]

Esta ***tercera propiedad*** se manifiesta en el acto cognoscitivo de la percepción **(*intuición intelectiva*)** del objeto. Pero la percepción de este tipo de conocimiento consiste en la generación de las ideas adecuadas que se expresa de dos maneras diferentes. ***Una*** es la formación de las ideas primitivas y elementales; ***la otra***, son las ideas adecuadas que se forman a partir de otras. Esta propiedad del entendimiento expresa el origen cognoscitivo de dos tipos de ideas adecuadas con que opera el entendimiento. En ***primer lugar***, el instrumento primitivo de las ideas adecuadas son las que se forman de manera absoluta, o sea, las que el entendimiento piensa o concibe por sí mismo de manera independiente, y ellas están patentes **(*inherentes*)** en esa facultad en cuanto que constituyen las "***nociones comunes***" **(*elementos cognoscitivos universales*)** del juicio y razonamiento. Éstas, lo mismo que las ideas adecuadas, se producen de manera independiente de la experiencia y percepción sensible porque se originan de la misma constitución del entendimiento. Son absolutas en tanto que el entendimiento las forma por sí mismo sin necesidad de otras. ***Spinoza*** expone el ejemplo de que la idea de cantidad es absoluta y que ésta determina la del movimiento. Por lo tanto, define de esta manera los dos tipos gnoseológicos de ideas adecuadas que dependen de la manera en que el entendimiento las constituya. Las que son absolutas expresan que el acto de su cognición no depende de otras, sino de la facultad intelectiva, y las que son determinadas y condicionadas dependen o se deducen de otras ideas. En este proceso cognoscitivo se expone la dialéctica del pensamiento que consiste en la unidad de ideas incondicionadas y condicionadas. El proceso del conocimiento que se opera en la dialéctica del entendimiento se funde en el ser. Este problema epistemológico se expondrá con más detalles más adelante.

Con respecto a la ***cuarta propiedad***, que considero que es una proyección formal de la anterior, el ***filósofo*** afirma que las **"*que…*(*el entendimiento produce*)*…absolutamente expresan infinitud; las determinadas…*(*son las que se*) *forman de otras. La idea de la cantidad, percibida como causa, determina la cantidad, como cuando se percibe que el cuerpo* (*geométrico*) *se origina del movimiento de algún plano, el plano del movimiento de una línea y la línea del movimiento de un punto, las cuales intelecciones no sirven para comprender* (*entender*)*, sino sólo para determinar la cantidad. Esto es claro, por el hecho de que las concebimos originadas por el movimiento, pero* (*éste*) *no lo podemos percibir sin percibir previamente la cantidad, así como podríamos prolongar el movimiento hasta formar una línea infinita, lo cual solo es posible gracias a que tenemos una idea de la cantidad infinita*."[11]

Aquí, de manera epistemológica, ***Spinoza*** explica lo que se ha expuesto anteriormente sobre el infinito ontológico, en que éste no es una esencia, sino que es la forma de expresión de lo absoluto. Las ideas absolutas expresan la forma de la infinitud porque no están constituidas por otras que la limiten ni se le opongan, ya que ellas por sí mismas determinan ese orden.

Sobre la distinción de lo absoluto y lo infinito véase en la parte de la ontología la sección que trata de los modos infinitos.

En relación a la propiedad epistemológica del entendimiento, éste expresa que en el proceso de conexión de las ideas, unas se deducen de otras hasta alcanzar la idea absoluta. También de ésta se deducen todas las ideas "determinadas" en su orden lógico, tal como el ***filósofo*** lo expone en el ejemplo matemático de la línea, el plano y el cuerpo **(*geometría de los sólidos*).** Lo más importante de esta propiedad del entendimiento es lo que señala en la distinción entre la comprensión y determinación de las ideas adecuadas. Esta última expresa la manera de cómo han sido formadas las ideas adecuadas, en que sus "***intelecciones***" expresan la manera lógica de cómo han sido producidas, y en que sus objetos contienen la causa o su fundamento epistemológico. Es indudable que estas ideas se patentizan mejor en los objetos matemáticos. Y en la relación entre las ideas y los objetos matemáticos las esencias de éstos coinciden.

Es significativo señalar que la ***Teoría del entendimiento de Spinoza*** tiene su fuente en la epistemología matemática, y que de igual manera que ***Descartes***, extiende a todo el conocimiento y los objetos de la ***Naturaleza*** según el ***orden matemático porque el orden del pensamiento es similar al de la materia*** (***res extensa***)**.** ***La dialéctica de las ideas se mueve dentro de la estructura lógica de las matemáticas***. Con respecto a la relación entre la idea y el objeto, cuando la primera es absoluta, el segundo se deduce de la idea, como es el caso en que la ***idea de cantidad*** "***determina***" la "***cantidad***", o sea que el objeto de la idea absoluta se contiene en la idea misma. En esta relación cognoscitiva ésta contiene la esencia total del objeto.

Sobre la ***quinta propiedad***, de acuerdo al orden metodológico de esta exposición, ***Spinoza*** expresa que el **"*espíritu puede determinar de muchos modos las ideas de las cosas que el intelecto forma de otras. Para determinar* (*pensar*)*, por ejemplo, el plano de la elipse, finge un punzón que se mueve, adherido a una cuerda, en torno de dos centros, o concibe una serie infinita de puntos, que tienen siempre la misma relación a alguna línea recta dada, o un cono cortado por un plano oblicuo cuyo ángulo del vértice del cono, y así puede concebirlo de infinitos modos*."[12]

De la forma de cómo el entendimiento produce de modo diferente las ideas de los objetos que percibe, se muestra el objeto que expresa, por lo que esta facultad puede formar de manera distinta a cómo las concibe. Y si percibe las ideas de cierta forma, esto no implica que pueda

formarlas de otras maneras. En el acto de percepción **(*intuición intelectiva*)** del entendimiento, éste se compota de manera pasiva ante la idea misma, pero en el acto de concepción **(*pensar*)** su actividad expresa la fuerza con que puede abrirse paso en la determinación de las ***ideas claras y distintas*** que dependen de las absolutas. Además, establece las maneras en que el objeto de una idea se concibe de las relaciones que pueden establecerse con otros objetos, como los ejemplos arriba expresados. De esta forma activa en que procede el entendimiento con las ideas de los objetos matemáticos, se destaca su capacidad para producir las ideas; y en esta función lógica, esa facultad no opera con una sola forma de producción de ideas, sino que determina las maneras en que una idea se puede formar de ciertos tipos de objetos. Con respecto a este problema, ***Spinoza*** vuelve a adherirse a las ideas matemáticas.

Sobre la ***sexta propiedad intelectiva***, expresa que el entendimiento antes genera **"*las ideas positivas que las negativas.*"**[13]

Este es uno de los aspectos más importante de la epistemología del ***spinocismo***. El entendimiento no puede comenzar con ideas negativas, puesto que este proceder intelectual está en contra del orden que el entendimiento debe establecer entre las ideas, porque por un lado las ideas absolutas expresan esencias positivas de los objetos que se pueden concebir de ese modo, y por otro lado, las ideas negativas en general suponen las positivas, lo negativo no puede se puede comprender (*pensar*) sin lo positivo. Además, para aclarar el primer punto, las ideas positivas conciernen al acto afirmativo de una esencia o propiedad de algún objeto inteligible, puesto que el entendimiento no ejerce su función gnoseológica apropiada, si en vez de comenzar afirmando el contenido esencial de una percepción, empieza negando estos contenidos perceptivos. Este punto de vista de ***Spinoza***, se expresa en su ontología, cuando fundamenta su visión cósmica con la idea de sustancia, como la suprema idea absolutamente positiva, y de ella deriva los aspectos negativos del ser que son las ideas opuestas a aquélla.

En relación a la ***séptima propiedad intelectiva*** expresa que la **"*cosa no se percibe tanto en una duración como bajo una cierta razón de eternidad y en un número infinito; o más bien, para percibir algo no atiende al número ni a la duración; en cambio, cuando la cosa es imaginada, la percibe por un cierto número y una determinada duración y cantidad*."**[14]

En esta afirmación se establece una distinción entre la percepción del entendimiento y el de la imaginación, en que ésta percibe las cosas con determinado número, con cierta duración y cantidad, o sea que la percepción empírica tiene estas características de considerar a las cosas de manera singular. Mientras que la ***percepción*** **(*intuición*)** ***intelectual*** las concibe de manera diferente, comprendiendo la esencia ya de manera infinita y eterna o como "***bajo una cierta razón de eternidad***". Esta percepción tiene esta propiedad porque no aprehende la esencia con duración alguna ni de manera numérica o en forma cuantitativa. Por este motivo ***la percepción intelectual capta los objetos ya en forma infinita o bajo la condición necesaria de una especie de eternidad***. Cuando la imaginación percibe la cantidad la imagina de manera abstracta y no de manera real y concreta.

Sobre la ***octava*** **(*última*)** ***propiedad*** intelectiva afirma que cuantas **"*más perfecciones de algún objeto expresen las ideas, más perfectas serán. Al arquitecto que traza el plano de una capilla, no lo admiramos tanto como al que traza el plano de un tempo magnífico*."**[15]

La percepción intelectual posee ciertas formas intelectivas que la vinculan al objeto con cierta identidad entre lo lógico, lo epistemológico y lo ontológico; es decir, que la idea se identifica con el ser y la realidad del objeto, si ella contiene en su compresión lógica, tantas perfecciones o

realidades de la cosa percibida. Una idea es perfecta en la medida de la perfección que contenga su objeto, puesto que si éste en comparación con otros, puede ser más perfecto, así mismo su idea en comparación con las ideas de cosas que lo sean menos, puede serlo mayor. Su perfección no depende únicamente de ella misma, sino de su objeto. En esta afirmación se muestra cierta dependencia del contenido de la idea con respecto a la realidad de los objetos, por ello, es necesario establecer una distinción entre la forma de la idea y su contenido. ***La forma de las ideas adecuadas es dependiente de la naturaleza y potencia del entendimiento, mientras que el contenido es dependiente de su objeto***. Para aclarar el significado y sentido conceptual de este argumento, sin que se altere el orden metodológico de esta exposición, se explicará e interpretará a continuación lo que ***Spinoza*** entiende por "***realidad objetiva***" y **"*realidad formal*".**

Para el filósofo, la "***realidad formal***" es la naturaleza o constitución ontológica que pertenece tanto a las cosas como a las ideas **(*ésta en tanto que modos del pensamiento*)**, que es la forma propia que tienen los objetos, ya sean cosas o ideas, y por la que tienen un determinado ser. Ahora bien, la naturaleza ontológica del objeto se determina en su esencia y existencia, constituyendo éstas las dos expresiones fundamentales del ser. La "***forma***" de la idea que es su naturaleza (*objetiva*) se apropia de ella constituyendo su propia realidad, por lo que es independiente de las cosas, ya que éstas tienen las suyas propias que son distintas a la de aquélla. Y es de esta manera, como concibe a las ideas.

[*Según esta concepción filosófica, se podría juzgar que la* "***forma***" *es el modo de ser que adopta la esencia de determinado género, ya sea de la* ***extensión*** *o del* ***pensamiento***.**]**

La "***realidad objetiva***" ***no se refiere a la forma de la idea sino al contenido***. Éste es lo que vincula conceptualmente a la idea con el objeto, o sea que en él la idea participa y se adecúa del objeto. En esta relación epistemológica afirma la conformidad de la idea con el objeto, pero en cuanto al contenido. En éste, la idea no es independiente del objeto, por lo que la esencia de la idea coincide con la esencia formal o se identifica con el objeto. Las ideas y las cosas convergen en el contenido, pero difieren, según sea el ***orden genérico de cada atributo***, en cuanto a la forma. Por ello, la verdad concierne a la forma más que al contenido de la idea.

Esta es una de las causas de por qué en la ***Teoría del Conocimiento de Spinoza*** predomina la concepción filosófica de la unidad ontológica-epistemológica del conocimiento.

IDEAS ADECUADAS Y VERDADERAS

La distinción entre la idea adecuada y la inadecuada es puramente cognoscitiva y no ontológica, ya que las ideas reflejan las esencias "formales" de las cosas, o sea, que expresan de modo ideal la esencia del objeto porque ambas coinciden. Y todas las que son independientes de la mente humana son adecuadas porque expresan un objeto y viceversa, y como ente real constituyen una esencia que idealmente corresponde a la de las cosas. En razón a sus "esencias formales" **(*su ser*)**, no dependen de la mente, sino al ***atributo del pensamiento***. Es en esta relación donde debe establecerse la diferencia entre la forma ontológica de la ideas y la gnoseológica. Las ideas adecuadas e inadecuadas, en cuanto a su origen, dependen de la cognición de la mente, y su existencia proviene de la manera en que ésta es afectada por los objetos exteriores. Por lo que es **"*propio de la naturaleza del ente pensante,...formar pensamientos verdaderos o adecuados, es evidente también que las ideas inadecuadas se originan en él porque somos parte de algún ente pensante cuyos pensamientos constituyen nuestra mente, unos totalmente y otros sólo en parte*."**[16]

Cuando las ideas de la mente humana expresan de manera completa las esencias de las cosas, son adecuadas; y cuando las expresa de manera incompleta, son inadecuadas. Éstas en cuanto son referidas a las cosas mismas, independiente de la mente humana, todas son adecuadas. Su origen es gnoseológico y no ontológico, porque desde este punto de vista no existen.

Antes se ha afirmado en este texto que ***Spinoza*** divide el material epistemológico en "***propiedades comunes***" y ***propiedades singulares*** de los objetos. En cuanto a las primeras, el objeto y el entendimiento convienen absolutamente; y con respecto a las segundas, el objeto sólo conviene con la imaginación. ***El entendimiento y los objetos singulares son extraños entre sí, de la misma manera que la propiedad común no converge con la singular***.

Ahora bien***, las ideas adecuadas fundamentan su epistemología en las "propiedades comunes"; y las inadecuadas, en las singulares***. Pero para el ***filósofo***, el "***todo***", que es la ***Naturaleza***, concuerda y mantiene relaciones adecuadas con las partes que se fundan en la ***propiedad común absoluta***. En otras palabras, la ***Naturaleza*** y todos los fenómenos tienen relaciones absolutas. Por consiguiente, las partes concuerdan y difieren entre sí porque un modo finito no puede establecer una relación absoluta con otra, o sea que no la contiene de manera total, ya que la manifestación de la totalidad sólo concierne a la sustancia. En las relaciones entre los modos de la sustancia es que se originan las diferencias y divergencias entre los fenómenos, por las causas ya indicadas. ***Las ideas inadecuadas se producen cuando unas partes afectan a otras o que unas cosas o fenómenos sean afectados por otras de tal manera que no concuerden entre sí, pero esto sólo acontece a un ente pensante, como el hombre***. Las ideas inadecuadas surgen cuando la mente de éste es afectada por los objetos exteriores. ***Estas afecciones no contienen conformidad ni convienen a la naturaleza humana porque el hombre es una cosa que de cierta manera difiere de los objetos exteriores***. Pero, ***cuando las afecciones de los objetos le convienen* (*armonizan*) *se originan las ideas adecuadas.***

Las ideas adecuadas surgen de las propiedades del entendimiento. Ahora se puede entender por qué ellas, cualesquiera que sean, son ideas simples que es su principal característica epistemológica. Si tienen en sus contenidos "***propiedades comunes***", sus partes integrantes poseen relaciones conformes entre sí porque en éstas no se expresan muestras de aspectos singulares de los objetos. Son éstos los que producen divergencias y disconformidades entre sus partes, y los que originan a las ideas inadecuadas cuando afectan de esa manera a la mente humana. Por lo tanto, **"*toda idea concebida clara y distintamente o es simplicísima o está compuesta de ideas simplicísimas, es decir, está deducida de…*(*éstas*)."**[17]** Y aunque sean compuestas o deducida de otras, conservan la simplicidad, que ***Spinoza*** considera que es la conformidad que existe entre las partes de esa forma de conocimiento. Además, ellas son producto de una síntesis simple que al anular las contradicciones deriva en una afinidad lógica. Ejemplo de esta síntesis simple es la idea del semicírculo que unida con la del movimiento origina la de la esfera, o de la unión de la idea del punto que con la del movimiento origina la de la línea.

Ahora bien, cuando el entendimiento la produce la idea adecuada de manera absoluta, ésta también lo es, y en este acto cognoscitivo la simplicidad no consiste en una síntesis de ideas simples, sino que es absoluta o elemental, como la **(*categoría de*)** cantidad.

[En esta concepción de la esfera y línea se tiene la percepción **(*intuición intelectiva*)** de que es sintética y no analítica puesto que la idea se presenta patente al espíritu o de manera inmediata, sin previo análisis. La idea de cantidad que ***Spinoza*** juzga que es deductiva simple, el entendimiento la forma de manera absoluta, y se engendra o deduce de la del movimiento, y el

movimiento infinito se deduce de la cantidad infinita, o cuando de una esencia infinita se deduce de manera infinita. Estas son, pues, las características de la idea adecuada.**]**

Todas las ideas verdaderas están formadas sólo por las adecuadas. Pero, hay una verdad en sí que es cuando ellas son referidas a la sustancia. En este sentido, todas las ideas son verdaderas en su relación con ésta. Lo que se ha expuesto sobre las ideas adecuadas en cuanto a su ser se cumple también con respecto a las verdaderas que tienen todas las propiedades de las primeras. A continuación se expondrá la forma epistemológica de estas últimas.

Spinoza afirma que ***la idea verdadera está patente en el entendimiento***. En relación a la mente humana, las ideas verdaderas no existen a su margen, sino que son innatas o inherentes al entendimiento. Ellas en cuanto a la forma no sólo son distintas al objeto, sino que es propia de la idea, les pertenece exclusivamente. Esa forma proviene de la actividad cognoscitiva del entendimiento. Y acerca de su propiedad nos expresa que la **"*idea verdadera* (*pues tenemos una idea verdadera*) *es distinta de su ideado*: *una cosa es el círculo y otra la idea del círculo.*"**[18]**

No hay que confundir, como ya se ha expresado antes, la forma de las ideas con la de los objetos, aunque en cuanto al contenido coincidan, porque éste expresa una misma esencia en ambos.

La idea verdadera, pues, no depende del objeto en cuanto a la forma, sino en cuanto a su contenido. Ahora bien, como la primera le pertenece y constituye un género distinto al de las cosas, ***la verdad es un asunto de la forma de la idea***. Pero, esto no implica que no contenga ninguna conformidad con el objeto, al contrario tiene adecuación con éste. Así que una **"*idea verdadera debe estar de acuerdo con el objeto de que es idea*."**[19]

En esta ontología, el ser tiene un sólo contenido **(*esencia*)** pero distintas formas según sean los géneros de la sustancia. En estas afirmaciones podemos entender la unidad y diferencia de los atributos. ***Las ideas y las cosas se diferencian en la forma, pero en el contenido coinciden o*** "***son los mismos***" en cuanto a la esencia.

La conformidad de la idea y el objeto no se debe buscar fuera del entendimiento, sino en la idea misma porque la verdad es una función cognoscitiva que sólo compete a la facultad intelectiva. Por las razones aducidas tanto las ideas adecuadas como las verdaderas pertenecen exclusivamente al entendimiento, por lo que no dependen de la cosa misma. Se manifiesta, pues, una interdependencia entre ambas. ***En cuanto al contenido la idea depende del objeto; pero en cuando a la forma, de la idea***. Esta reciprocidad cognoscitiva es de suma importancia en la teoría del conocimiento del ***spinocismo***, asunto que se tratará en la teoría del método.

Acerca de la dependencia del objeto con respecto a la idea, el ***filósofo*** expresa que **"*lo que constituye la forma del pensamiento verdadero ha de buscarse en el mismo pensamiento, deduciéndolo de la naturaleza del entendimiento. Así, pues, que para investigar esto consideremos en alguna idea verdadera, cuyo objeto sepamos de un modo absolutamente cierto que depende de nuestra capacidad de pensar y que no le corresponde objeto alguno en la Naturaleza, pues en tal idea, como claramente puede verse por lo ya dicho, podremos investigar más fácilmente lo que queremos*."**[20]**

Ahora bien, la verdad no es una abstracción de la mente humana, sino que es la concreción formal de la idea verdadera, por lo que no es una operación abstracta del entendimiento, sino la cualidad

de la idea misma en cuanto que es adecuada. Su fundamento es tanto lógico como ontológico, y lo que es lógico tiene su asiento en la ontología de la idea, y es la forma lógica que de cierta manera expresa un determinado ser o esencia. ***La lógica spinocista se funda en la esencia, y está vinculada con la ontología del pensamiento en tanto que atributo***.

La verdad comprende dos aspectos: lo interno y lo externo. Lo interno corresponde a la forma de la idea adecuada y lo externo a la conformidad de ésta con el objeto. Lo verdadero concierne a estos dos aspectos. Ahora bien, la diferencia de la idea verdadera de la falsa consiste en estos aspectos cognoscitivos, en que lo "***verdadero no se distingue de lo falso únicamente por una determinación extrínseca, sino ante todo por una denominación intrínseca***."[21] Y tiene como condición primaria la "***denominación intrínseca***", o sea aquello que constituye su forma. La ***denominación extrínseca*** es secundaria en esta concepción epistemológica. Hasta ahora se ha expuesto la ***verdad de los conceptos***, y a continuación se tratará la de los juicios.

Spinoza afirma que una de las causas de la falsedad consiste en adjudicarle al concepto de una cosa notas que no le conciernen, o sea, asignarle denominaciones impropias y extrañas. ***Lo que es la verdad del juicio debe consistir en*** "***afirmar de una cosa algo***" ***que*** "***se contiene en el concepto que formamos de la misma***" ***y constituir un orden lógico necesario entre el sujeto y el predicado***. Las afirmaciones que hacemos de un objeto deben consistir en contenidos positivos y concretos, y no salirnos fuera de su realidad y asignarle propiedades extrañas. Lo contrario de este acto intelectivo hace surgir la incoherencia **(*conceptual*)** entre la idea del sujeto y la del predicado. ***En el juicio verdadero el predicado no debe contradecir al sujeto, sino expresar la conformidad y nexos lógicos entre éstos. El mismo juicio es la síntesis simple entre estos términos cognoscitivos, y no constituir una mezcla de ideas sin un nexo y orden lógico, para que de esta manera el predicado convenga al sujeto y guarde conformidad lógica***. El juicio verdadero, pues, constituye una síntesis "***simplicísima***", y por consiguiente lógica. Ejemplo de este juicio se expresa en tanto la relación del sujeto y el predicado constituye una síntesis de ideas simples, como cuando el "***globo*** (esfera) ***se origina de la rotación de un semicírculo en torno de su centro***". En esta determinación el "***globo***" se expresa como la síntesis de la idea de "***semicírculo***" y la del "***movimiento***". Pero este juicio constituye una síntesis de sujeto y predicado por lo que es una relación sintética simple. De acuerdo a este vínculo epistemológico el predicado por sí solo no representa nada, o de cierta manera expresa una falsedad. En el ***juicio sintético simple***, **(*esta designación se puede expresar de esta manera*)** el predicado es dependiente del sujeto o del objeto que le determina. ***El predicado expresado aisladamente del sujeto es nada, es una falsedad***. Y así afirma el filósofo, que **"*hay que advertir que afirmar esta percepción de que el semicírculo gire sería una afirmación falsa si se hiciera absolutamente y sin más, es decir, si no se afirmase junto al concepto del globo* (*esfera*) *y* (*la*) *causa determinante de tal movimiento*."**[22] La afirmación exclusiva y absoluta del predicado no constituye un juicio verdadero. En éste la afirmación del predicado depende del sujeto.

Otro aspecto importante de la idea verdadera es que la comprensión y extensión lógica de los conceptos no deben exceder los límites de éste. En cuanto a su comprensión lógica, ésta debe contener la afirmación de la esencia particular **(*específica*)** del objeto y no confundir la esencia de una cosa con otra o hacer mezclas de ellas en esa intelección lógica. La comprensión del concepto debe consistir en la esencia del objeto, y la de la idea no contener otra esencia que la de éste. Sobre este asunto ***Spinoza*** expresa que "***cuando afirmamos de una cosa algo que no se contiene en el concepto que formamos de ella, falla nuestra percepción y nos muestra pensamientos o ideas mutiladas y como truncadas***."[23] Es decir, que se afirma del concepto

algo que no se contiene en él cuando en la intelección de la idea se confunde una esencia con otra.

Con respecto a la ***extensión lógica de la idea***, ésta no debe exceder sus límites o sea su contenido. El predicado debe convenir **(*adecuarse*)** al contenido de la idea del sujeto, quedarse dentro de los límites particulares de la esencia o del objeto en referencia. Cuando se exceden los límites de la esencia particular de la idea se procede de manera abstracta y se rompe su sentido y orden lógico, o sea que **"*cuando se concibe algo abstractamente, como son todos los universales* (*en la significación platónica*), *se comprende siempre en el intelecto de un modo más amplio del que pueden existir sus particulares en la naturaleza realmente*."**[24]

El análisis y crítica de ***Spinoza*** sobre el abuso del formalismo de los universales **(*referencia a la escolástica*)** se concretiza en señalar estos dos aspectos lógicos de las ideas. Las "***universales***" adulteraban y tergiversaban la naturaleza lógica de las ideas. De esta manera se propone reformar y rectificar este asunto epistemológico mostrando que el origen de las ideas verdaderas no procede de operaciones abstractas de la mente, sino que tienen su fuente en el entendimiento y no en la imaginación. Y que su ***extensión*** y ***comprensión*** (*lógicas*) está determinada por la esencia particular que constituye su contenido.

PERCEPCIÓN (INTUICIÓN) INTELECTUAL

Todas las formas de conocimiento tienen su fuente en la percepción **(*intuición*)**, que es el acto cognoscitivo que realiza entendimiento (*conciencia intelectiva*) para aprehender las ideas y las imágenes de las cosas. Según ***Spinoza***, el alma no se enfrenta a cosas **(*res extensa*)**, sino a imágenes e ideas **(*res cogitans*)**. En el capítulo anterior se ha expuesto el significado de la percepción sensorial y empírica. A continuación se tratará la ***percepción intelectiva***, según el filósofo.

El entendimiento para conocer un objeto necesita percibirlo **(*intuirlo*)**, o sea captar sus imágenes o ideas de manera directa. Pero en el proceso del conocimiento conceptual se producen dos tipos de ideas perceptivas. ***La primera*** consiste en que para percibir una idea se requiere del previo conocimiento de otra de la que depende. Este tipo de conocimiento consiste en el paso de una percepción a otra, o sea que entre ésta y el objeto, intervienen otras. ***La segunda*** consiste en que la cosa o el objeto se capta de manera directa, sin las intermediarias. Por lo que no es necesario un previo proceso de percepciones, sino que el entendimiento aprehende el objeto mediante una solo acto intelectivo. Sobre la primera, ***Spinoza*** la define así**: "*Hay una percepción en la cual, de la esencia de una cosa, se concluye la esencia de otra, pero no de modo adecuado. Es la que se da cuando inferimos una causa a partir de algún efecto o bien cuando deducimos de alguna proposición universal a la que siempre acompaña alguna propiedad*."**[25]

La falta de adecuación consiste en que la percepción de la esencia no se manifiesta de manera directa al entendimiento, sino que su conocimiento depende de la percepción de otra. Ejemplo de este acto cognoscitivo es cuando se infiere del conocimiento de un efecto el de la causa, pero la esencia de la causa no se percibe por sí misma, sino que se requiere previamente el del efecto. Este tipo de percepción nos proporciona una idea de la esencia de la cosa deducida, pero resulta imperfecto ya que la esencia no se percibe por sí misma, sino en función de otras percepciones. ***En cuanto al segundo ejemplo, de que una proposición universal se deduce una propiedad particular, este tipo de percepción se refiere al silogismo***. Consiste el ***silogismo*** en que de la idea de una esencia universal se deduce otra de carácter particular. La imperfección de esta

inferencia silogística estriba en que de ésta no se conoce a la esencia por sí misma de las ideas u objetos, sino que es dependiente de otra que la contiene.

Al respecto, es necesario distinguir epistemológicamente entre los que es percepción **(*intuición intelectiva*)** y concepción **(*secuencia lógica o dialéctica de ideas o conceptos*).** La percepción de la idea de esencia por sí misma, no significa que se "***concibe por sí***" o que toda idea clara y distinta tenga esta condición epistemológica. Lo que quiere expresar, el filósofo, es que la idea (intuitiva) cuando se percibe no requiere de otras percepciones, o sea que cuando posee evidencia en el acto cognoscitivo es porque está patente o se manifiesta directamente por el entendimiento. Por lo que una idea evidente no requiere de otras para percibirse (*intuirse a sí misma*), y basta una sola percepción para vislumbrar o captar su esencia. Sobre la percepción evidente o adecuada, ***Spinoza*** la define en el sentido de que **"*hay una percepción en la cual se percibe la cosa por su misma esencia o por el conocimiento de su causa próxima*."**[26]

En este tipo de percepción, la visión cognoscitiva de la esencia es directa, sin embargo, ésta puede concebirse por sí o por medio de otra, y cuando se "***concibe por si***" no se requiere de ninguna otra idea de esencia para conocerla, o sea que no existe ninguna otra por la cual aquella puede ser percibida. En tanto se presenta este tipo de percepción, ***la intuición de la esencia es absoluta***. Al respecto, ***Spinoza expone algunos ejemplos de esta intuición absoluta, como son las percepciones de las esencias de la sustancia, los modos infinitos y la sustancia misma. Sobre la percepción de la*** "***causa próxima***", ***que pertenece a esta clase de percepción intuitiva, se percibe de manera evidente***. En esta percepción, la esencia no es absoluta, ya que la "***causa próxima***" implica otra esencia por la que es concebida. El filósofo utiliza el término "***causa de sí***" como aquel ser que se "***concibe por sí***" mismo. La "***causa próxima***" se refiere a la esencia que no es "***causa de sí***", sino que depende de otra, por la que también es concebida. Además, es aquella esencia que se deduce de otra de manera adecuada, o sea perfecta. Cuando esta deducción es adecuada, la "***causa próxima***" se percibe por sí misma. La intuición es el género de conocimiento que comprende las esencias que guardan entre sí un orden y conexión adecuados. La "***causa próxima***" es aquella esencia que en última instancia depende otra que es "***causas de sí***".

Ahora bien, la intuición de las esencias no se produce en el entendimiento de manera espontánea, sino que esta percepción evidente se origina de la razón **(*conciencia racional*)** que comprende las "***nociones comunes***" que expresan las "***propiedades de las cosas***". La intuición de las esencias que ***Spinoza*** denomina ***conocimiento de tercer grado*** tiene un origen del ***segundo grado de conocimiento***, que son las ideas adecuadas de las propiedades de las cosas. Sobre este asunto afirma que el **"*esfuerzo o deseo de conocer las cosas con el tercer grado de conocimiento no puede nacer del primer grado de conocimiento, sino del segundo*."**[27]

El deseo de conocer por medio de la intuición **(*intelectiva*)** no se origina de la opinión ni de la imaginación (***capacidad del alma de conocer por medio de las imágenes que son las impresiones o sensaciones de las cosas al afectar al cuerpo humano***) que ***Spinoza*** designa conocimiento del "***primer género***". Este esfuerzo nace del ***segundo género de conocimiento, que es la razón*** **(*entendimiento o intelección*).** Esta cognición comprende todas las ideas adecuadas que expresan propiedades de las cosas, y la intuición o ***tercer género*** de conocimiento comprende todas las ideas adecuadas que expresan las esencias de las cosas. La razón y la intuición (*intelectiva*) se vinculan en función de las ideas adecuadas que contienen ambos géneros de conocimiento, por lo que se relacionan con las propiedades y esencias de las cosas. Pero el verdadero orden de conocimiento debe consistir en el proceso epistemológico que va de la causa al efecto, de la esencia a la propiedad o de lo universal a lo particular.

LA DEFINICIÓN Y LOS AXIOMAS

Para ***Spinoza***, la "***definición***" es la captura de la forma y contenido de la esencia del objeto o de la idea **(*sí es un ser formal*).** Los elementos y secuencias conceptuales de lo definido se establecen por medio del entendimiento. Además, expresa la unidad en que el concepto y la esencia se vinculan entre sí, por lo que se convierte en el ***fundamento*** de la ***metodología del conocimiento***. Y el entendimiento al concebirla adecúa con plenitud la idea y el objeto. Por lo que en ella se describe a través de los conceptos, de manera absoluta, la ***esencia***, lo que es "***causa de sí***", "***causa próxima***" o las propiedades de los ***modos***. Por lo que éstas se determinan según sea el objeto de lo que se define, adecuándose plenamente a la naturaleza del definido. ***Por lo tanto, la definición constituye el fundamento conceptual de su epistemología, puesto que está formada de ideas en que se deduce todo el sistema de esencias y las propiedades de la sustancia y de los modos***.

Existen dos clases de definiciones, las que envuelven objetos increados y las que contienen los que son creados.

En cuanto a los objetos creados, ***Spinoza*** expone la regla de que en "***las cosas creadas, la definición…*(*como antes se ha expresado*) *deberá comprender la causa próxima. Por ejemplo, el círculo, de acuerdo con esta ley, deberá definirse así*: *es la figura descrita por una línea cualquiera, una de cuyas extremidades está fija, siendo la otra móvil; en esta definición se comprende la causa próxima***."[28] En ella el objeto creado debe comprender totalmente su esencia. Además, la esencia de la idea debe coincidir plenamente con lo que es la forma del objeto. En este sentido, la esencia comprende las propiedades de éste, o sea que se debe describir de tal modo que en el definido no se margine propiedad alguna que le pertenezca, para que pueda ser deducido legítimamente del concepto. Esto se indica en la ***segunda regla*** que expresa que se **"*requiere…*(*una definición*) *de la cosa, tal que todas sus propiedades puedan deducirse de ella, considerada en sí sola, sin relación con*** otras***; así ocurre…*(*con el*) *círculo, puesto que de ella se deducen* (*sus propiedades esenciales*)."[29]

La definición, pues, comprende la esencia del objeto evitando todo vínculo con ideas extrañas en la cognición del definido. Además, en ella coinciden plenamente el sujeto y el predicado en una plenitud lógica de sus conceptos.

La ***definición*** que trata de la cosa creada, consiste en un sistema lógico que comprende un orden que va de la esencia a las propiedades. En las ***definiciones matemáticas*** se expresan argumentos de este orden lógico. Por ejemplo, del concepto del círculo se deducen todas sus propiedades. Además, como contiene una esencia y ésta consiste en el "***asiento***" del ser, por lo tanto, implica una afirmación de éste, en que ella "***debe ser afirmativa***"[30] y no expresar una negación porque rompería el orden lógico de la serie. También tiene que expresar la esencia particular del objeto y no mezclarla con otra ni constituirse en extensión de alguna esencia extraña al definido, expresando sólo la de éste.

En cuanto al objeto increado, el ***filósofo*** expone las siguientes reglas**:** "***Que se excluya toda causa, es decir, que el objeto no se explique más que por sí mismo***."[31]

En esta concepción epistemológica se debe establecer la diferencia entre la percepción **(*intuición intelectiva*)** y la esencia. Hay una esencia que es "***causa de sí***" porque su objeto depende en relación a su existencia de sí mismo. Ahora bien, la definición la concibe el entendimiento tomando

el contenido cognoscitivo que proporciona la intuición que contiene ideas absolutas. Y a éstas las intuye independiente de cualquier otra por lo que las forma de manera absoluta. Pero cuando intuye una "***causa próxima***" o una esencia que no es absoluta, esa facultad intelectiva la percibe independientemente de otra percepción, pero el ser de este objeto es dependiente de otro. Este tipo de percepción con respecto a su idea ***Spinoza*** la designa "***distinta***" porque no depende de sí misma. De esta manera no hay que confundir la ***percepción*** **(*intelectiva*)** con la idea porque cuando es una intuición no necesita de otra para aprehender al objeto. Pero cuando la idea es absoluta no necesita de otra para concebirse, porque idea y percepción no son idénticas, son actos cognoscitivos distintos. La primera se forma por una acción o actividad del entendimiento, mientras que la segunda consiste en un acto de aprehensión del objeto. La definición comprende estos dos actos de conocimiento: la idea y la percepción **(*intuición*).** La primera debe comprende las distintas percepciones que pueden deducirse en el acto de conocimiento que procede de las ideas absolutas a las determinadas; o sea, de las esencias a las propiedades del ser. Así que en la primera regla de la definición del objeto increado tanto la idea como la percepción (*intelectiva*) se explican por sí solos, sin intermediarios de otras. Sin embargo, la diferencia entre el objeto creado y el increado no consiste en la percepción, sino en las ideas y en el objeto, ya que el primero en cuanto a su "***esencia objetiva***", está formado por ideas "***distintas***" y el segundo por **"*ideas absolutas*".**

En relación a la intuición, el acto de conocimiento o de las percepciones de las esencias es idéntico, pero en cuanto a la concepción o a las ideas, los objetos o esencias difieren. Por ello cuando ***Spinoza*** afirma "***que se excluya toda causa***", esta expresión epistemológica significa que el objeto debe concebirse de manera absoluta. La segunda regla expresa que **"*dada su definición, no quepa* (*se excluye*) *plantearse la pregunta de si existe* (*el definido*).**"[32]

En estas dos reglas se muestra el estrecho vínculo que existe entre el ser y la idea. ***En la primera*** se pone de manifiesto la independencia absoluta de la esencia del objeto, de su ser, implicando éste su propia causa. ***En la segunda*** se pone de manifiesto el vínculo necesario de la esencia y la existencia del objeto de tal manera que se excluya la "***pregunta de si existe***". Es decir, que en la definición del objeto increado se requiere en primer lugar, manifestar el carácter positivo y afirmativo de la esencia de manera absoluta, así ambas quedan envueltas en la afirmación absoluta. La ***tercera regla de la definición del objeto increado*** expresa que "***no se empleen sustantivos que puedan ser adjetivados, es decir, que no se explique la cosa abstractamente***."[33] O sea, que el sustantivo que constituye lógicamente al objeto increado sea adjetivo de otro, y además debe expresar su carácter único. La definición del ser implica un sustantivo que ontológicamente exprese una sola sustancia de manera absoluta, de tal manera que ella no pueda ser atributo de otra sustancia o lógicamente que no pueda ser predicado de otra o de ella misma. ***En esta regla, Spinoza afirma que en el objeto increado, la definición no debe comprender juicios tautológicos, porque en este caso se podrían cambiar los términos lógicos del juicio, o sea que los "atributos" y propiedades ocuparían el lugar de la sustancia***. La ***cuarta regla***, que posee un alto valor cognoscitivo, afirma que "***se requiere que de su definición puedan deducirse todas las propiedades de la cosa definida***."[34] Esta implica la deducción de todas sus propiedades, es decir, que en este sentido la definición debe ser absoluta. En la primera parte se ha explicado el concepto de lo absoluto, por lo que no es necesario tratar nuevamente este asunto en este tema epistemológico.

Si las ***definiciones*** constituyen los principios más universales de los cuales se deducen todas las propiedades particulares del ser, los ***axiomas*** son nociones universales (abstractas), pero sin aplicación concreta, o sea, que a través de estas nociones no se pueden deducir las propiedades particulares de los objetos, por lo que son nociones universales (ideas adecuadas) desvinculados

de los entes particulares. ¿Qué implican estas nociones en su naturaleza epistemológic***a***? ***Los axiomas en cuanto que están formados de*** "***nociones comunes***" ***no tienen su origen de alguna inducción lógica que implique una generalización de propiedades y aspectos particulares de las cosas, ni son generalizaciones de ideas particulares***. En fin, ***no proceden de esencias particulares, sino del entendimiento***. En este sentido ***no son entes naturales o reales, son entes de razón, sin que a través de ellos se deduzcan esencias particulares alguna***. Sobre el uso de los ***axiomas universales***, ***Spinoza*** se expresa que a través éstos "***el intelecto no podría descender a los particulares, aún cuando…*** (***ellos***) ***se extienden hasta lo infinito***."[35] Tampoco pueden desempeñar el papel lógico de las definiciones ni constituir premisas universales a la manera del silogismo. Además, si el entendimiento tuviera a su disposición principios axiomáticos no por ello constituiría un sistema lógico completo, quedaría enclaustrado en ideas universales sin ningún vínculo con los entes o seres particulares.

Su función lógica consiste en ser instrumentos auxiliares para facilitar la investigación que tiene como principios metodológicos a las definiciones, ya que no se deducen de ellos un particular. Sin embargo, tienen un uso importante en las demostraciones ya que refuerzan el proceso deductivo que va de las definiciones a los particulares. También expresan propiedades generales que se aplican a todos los entes por igual, y que éstos se vincular a un ente general que es un ente de razón y no un real. Por ejemplo, si decimos que toda "***causa***" produce un "***efecto***", no por ello vamos a deducir el tipo de efecto que queremos conocer, ni tampoco implica esto una causa conocida de la que se pueda conocer un efecto particular. Así que si se afirma que de "***una causa determinada que se supone dada, se sigue necesariamente un efecto***"[36], de esta afirmación nada podemos deducir que nos lleve al conocimiento de un particular. Además, si se afirma que el "***hombre piensa***", tampoco se pude deducir, por ejemplo, el pensamiento particular de ***Pedro***. ***Por consiguiente, los axiomas son nociones universales que no nos dan una concreción o una esencia particular de objeto alguno, sólo son simples instrumentos de la demostración***.

EL MÉTODO

El método constituye la idea capital de la epistemología de Spinoza. Su motivación e investigación está asociada a profundas preocupaciones sobre el bien y la felicidad del hombre. El filósofo vive la intensa preocupación por encontrar un sistema metodológico que le permita alcanzar la perfección del conocimiento, las acciones y conductas éticas y antropológicas. Este afán cognoscitivo por perfeccionar el entendimiento domina con plenitud los fundamentos de su epistemología. Y así expresa que **"*ante todo es preciso sanear el entendimiento y, desde un principio expurgarlo cuanto sea posible del error a fin de que alcance un óptimo conocimiento de las cosas. En este punto, podrá ver* (*captar*) *ya cada uno* (*lector*) *que trato de reducir todas las ciencias a un solo fin, es decir, lograr la suprema perfección humana*".[37]**

No se discutirá en esta temática los motivos éticos del método ya que este asunto no forma parte del propósito de este estudio e investigación filosófica. Sin embargo, vale la pena enfatizar que este instrumento cognoscitivo en el filósofo tiene como máximo objetivo la suprema perfección humana, y que las ciencias forman parte ésta. Además, ***es un tenaz defensor de la trascendencia ética de las ciencias, y que éstas no son indiferentes a la perfección y felicidad del hombre porque están dominadas por una finalidad moral, que no es indiferente al destino humano***. El método tiene, pues, un sentido plenamente humanista.

Es importante señalar que para ***Descartes*** la ***duda*** **(*metódica*)**, como primer estado previo a la cognición científica y filosófica, es el punto inicial en la formulación de los principios del método. Sin embargo, este paso inicial de la investigación y reflexión margina ciertos problemas de suma importancia como son la fundamentación científica de la razón y de las ideas adecuadas. Por lo que fue imprescindible para el desarrollo posterior del racionalismo estructurar con cierta precisión las leyes del pensamiento y establecer la pertinente diferencia que existe entre la experiencia y la razón. Estos problemas cognoscitivos los encara ***Spinoza*** en los profundos análisis lógicos y epistemológicos que efectúa para formular de manera científica y sistemática los fundamentos del método. ***Como punto cardinal de la Modernidad, en la perspectiva del racionalismo, persistía el problema de demostrar que las leyes de la Naturaleza se podían conocer por las leyes del pensamiento***. Y este es uno de los puntos de enorme valor e importancia epistemológica que el ***filósofo*** expresa en la formulación de su método. No es que trata de investigar e interpretar todas las formas y estructuras de la realidad expresadas en la ***Naturaleza*** y en el ***Hombre*** como si fueran figuras, ni que las leyes naturales se conviertan en geométricas. ***Lo que intenta demostrar***, en primer lugar, ***es que las leyes del pensamiento son las mismas en todas las formas de conocimientos verdaderos y que son las mismas que las leyes de la Naturaleza***, aunque el pensamiento sea un ***atributo*** distinto a las formas naturales de las cosas. Esta es la idea capital de la ***metodología spinocista***.

Hasta ahora, en este estudio e investigación filosófica, se ha analizado e interpretado la mayor parte de las ideas de aquélla ***metodología***, y a continuación se tratará en su propia estructura cognoscitiva. Este análisis se efectuará de acuerdo al criterio dialéctico materialista que es la orientación metodológica que se ha implementado a lo largo de esta exposición.

En ***Spinoza***, ***el punto de partida del método es el entendimiento y no la duda***, en que ésta es el inicio de la investigación epistemológica ***cartesiana***. Para el filósofo la duda no puede constituir el punto de arranque en la elaboración metodológica, ya que el entendimiento que es la capacidad e instrumento cognoscitivos concretos. ***La duda no es algo que está al margen del conocimiento, sino que en sí misma es una idea inadecuada y, por lo tanto, no puede ser fuente inicial de la formulación intelectiva método, pues como idea inadecuada es imperfecta porque proviene de la imaginación* (*como capacidad cognoscitiva*)*, por lo que está en un nivel gnoseológico inferior***. La imaginación es un conocimiento imperfecto y, por tal condición, no puede determinar ni limitar la naturaleza y potencia del intelecto. El método, pues, tiene su asiento y fundamento en éste. Esta facultad cognoscitiva no constituye un orden independiente del orden natural, y como cualquier otra está sujeta a las leyes de la ***Naturaleza***. Comprendiendo el orden de la ***Naturaleza*** es como el entendimiento puede determinar su esencia y potencia. Además, no es abstracto, sino real, sujeto a leyes como cualquier ente natural. Así que ***en el orden de la cognición el entendimiento es el principio del método***.

La capacidad intelectiva es un instrumento de conocimientos, que en cierta manera es similar a una herramienta de trabajo. Sobre este símil Spinoza expone la siguiente comparación entre el trabajo práctico y el intelectual*: "*En un principio, los hombres lograron, laboriosa e imperfectamente, la realización de ciertos trabajos valiéndose de los instrumentos que la naturaleza les ofrecía; después fabricaron otros más difíciles con menos esfuerzo y mayor perfección, y procediendo gradualmente en nuevas realizaciones llegaron a producir con poco esfuerzo las cosas más difíciles. Así* (*de la misma manera*) *también el entendimiento se forja por sí mismo sus instrumentos espirituales* (*intelectivos*)*, mediante los cuales adquiere la capacidad de realizar otras nuevas obras intelectuales, y de estas obras otros instrumentos o capacidades de ulteriores indagaciones, procediendo gradualmente hasta alcanzar la cumbre de la sabiduría. Qué este sea el caso…* (*de esta capacidad cognoscitiva*)*, es fácil entender una vez comprendido el método que ha de

***seguirse para la investigación de lo verdadero y la índole de los instrumentos necesarios para el logro de nuevos instrumentos de investigaciones progresivas*.”**[38]

El entendimiento como instrumento de trabajo intelectual tiene un carácter social en interconexión con la Naturaleza, y por su capacidad cognoscitiva los hombres conocen. Fue así como éstos empezaron a realizar ciertos trabajos que el mundo natural le ofrecía. De esta manera esa virtud, lograda por sus propias fuerzas en interacción con el mundo natural, elaboraba los primeros medios para conocer. Además, se vale de ciertos procedimientos que le sirven para realizar el trabajo del conocimiento, o sea que desde un comienzo se valía de ciertas formas para conocer. Estos instrumentos del entendimiento constituyen el método.

Entonces, ¿qué es el método? Es el instrumento cognoscitivo de trabajo del entendimiento. ***Esta es la naturaleza cognoscitiva del método, que tiene su origen en el trabajo intelectual de la inteligencia. Y él mismo es una fuerza de trabajo intelectiva que expresa la actividad y el funcionamiento del crecimiento y desarrollo de la inteligencia humana. Este símil que Spinoza utiliza para expresar la esencia de la interacción del método y la inteligencia es muy importante porque nos presenta el entendimiento como una facultad cognoscitiva activa y funcional del espíritu humano***. El otro asunto importante de esta capacidad es que está sujeto a un desarrollo progresivo **(*eminentemente social e histórico*)**, o sea que no fue otorgado al hombre de manera inmediata y perfecta. Éste lo obtuvo de manera natural. Pero ha tenido que sacar del mismo entendimiento sus instrumentos de trabajo intelectual, en que éstos, sujeto a un desarrollo progresivo, han originado determinadas obras intelectuales que permitieron la formación de otros, y así sucesivamente. De esta manera, existe un desarrollo progresivo del conocimiento humano producto de la dialéctica del entendimiento entre sus instrumentos **(*medios metodológicos*)** y sus obras o realizaciones. ***El trabajo de la inteligencia intelectiva es la actividad que determina el desarrollo progresivo de los conocimientos humanos***. Según el filósofo, así es como se forja el método de conocimiento que implica una formación histórica tanto de los conocimientos, como de la epistemología.

[Los actuales conocimientos e instrumentos intelectuales tienen su origen en un proceso histórico que consiste en la interacción dialéctica entre los instrumentos y las obras realizadas, en que el motor de este proceso cognoscitivo es el trabajo intelectual. Este movimiento de la inteligencia humana implica una actividad progresiva en la investigación y el conocimiento que significa que los conocimientos e instrumentos cognoscitivos no se presentan de manera aislada en el proceso de las investigaciones progresivas, sino que están vinculadas entre sí. Una fase de conocimientos determina los instrumentos cognoscitivos que continuando el proceso de investigación avanzan hacia otra fase que condiciona el logro de nuevos conocimientos, y éstos exigen que se forjen nuevos instrumentos cognoscitivos, y así sucesivamente. La investigación misma depende de estos cambios progresivos que está sujeta a un proceso histórico entendido de esta manera.**]**

Ahora bien, con respecto a la naturaleza del conocimiento, ésta funciona de manera similar a los instrumentos y trabajo cognoscitivo. En el problema del conocimiento se plantea la cuestión de la relación entre la idea y el objeto. Para ***Spinoza*** esta relación no es estática, sino activa, dinámica. Existe una relación activa entre la idea y el objeto. El conocimiento implica una interdependencia entre la idea y el objeto en que éste devine en la otra, y viceversa. En este proceso cognoscitivo se realiza una transformación **(*de carácter dialéctico*)** entre ambos. Y así afirma que **“*la idea, en cuanto a su esencia formal puede ser objeto de otra idea objetiva, y a su vez ésta esencia objetiva, considerada en sí, será también algo real e inteligible y así indefinidamente. Pedro, por ejemplo, es algo real;…*(*su*) *idea verdadera…es* (*su*) *esencia objetiva… que en sí es algo real y totalmente distinto…*(*a aquél*)*. Pero así como la idea de Pedro será también algo***

***inteligible, y objeto, por lo tanto, de otra idea que contendrá en sí, objetivamente, todo lo que contiene formalmente…(su)…idea. A su vez esta nueva idea…, tiene su esencia propia, y podrá llegar a ser objeto de otra…, y así indefinidamente.*"[39]**

Para que la idea sea objeto de otra tiene que ser algo real que define el ser o la esencia. Debido a que la idea del objeto contenga una realidad, ésta puede constituir el objeto de otra idea que su vez tiene una esencia propia y, por lo tanto, otra realidad que de por sí puede ser objeto de otra, y así sucesivamente. Existe en esta sucesión un despliegue de realidad que ontológicamente se refiere al ser. Hay, pues, en el proceso del conocimiento una dialéctica del ser que se expresa a través de un movimiento cognoscitivo de esencias reales o ideales, o sea de la idea y del objeto. Ahora bien, al respecto el ***filósofo*** afirma que "***la razón que hay entre dos ideas es la misma razón que hay entre las esencias formales de aquellas ideas; por consiguiente, el conocimiento que se tiene reflexivamente de la idea de un ente perfectísimo, es más alto que el conocimiento reflejo (implicado) de las demás***."[40] Lo que en primer lugar significa que la relación que guardan entre sí las ideas es la misma que tienen las esencias de los objetos, o que la realidad de ellas referida a un ser absoluto debe reflejar a todas las demás, por lo que del conocimiento de este ser absoluto deben deducirse todas las esencias o la realidad. La dialéctica del conocimiento es un reflejo de esta dialéctica del ser absoluto.

[Sin embargo, este planteamiento dialéctico del ser tanto en el plano epistemológico como en el ontológico adolecía de la limitación de la forma geométrica, no obstante de que el ***método spinocista*** aspira a una concepción dialéctica del ser y del conocimiento. Sin embargo, no logra su objetivo porque este método se desarrolla dentro de los límites de esa lógica que en aquel período histórico de la filosofía se confinaba en una realidad puramente cuantitativa.**]**

Sobre el modo epistemológico de cómo ***Spinoza*** expone los medios y objetivos del método se vislumbra en la siguiente indicación**:** ***"Hasta ahora hemos determinado, en primer lugar, el fin a que debemos dirigir todos nuestros pensamientos. Después (segundo lugar) hemos visto cuál es el modo más adecuado de percepción (intuición intelectiva) que nos lleve a la meta de nuestra perfección (intelección de la verdad). En tercer lugar, hemos indicado cuál es el mejor camino para que nuestra mente empiece rectamente sus indagaciones, es decir, para proceder de acuerdo con la norma de la idea verdadera dada y observando ciertas leyes. Para lograr todo esto (fines epistemológicos en la plenitud de la certeza), es preciso que el método reúna ciertas condiciones: en primer lugar, que sepa distinguir la idea verdadera de todas las que no lo son, apartando de la mente estas últimas. En segundo lugar, debe proporcionarnos las reglas necesarias para poder tener una percepción, adecuada a esta norma, de la cosa desconocida. En tercero, establecer un orden que nos evite todo esfuerzo inútil. Después que conocimos este método vimos en cuarto lugar, que sería… (completitud cognoscitiva) cuando alcanzase la idea del ente perfectísimo (Dios o la sustancia en su esencia absoluta)."***[41]

En fin, los avances de esta grandiosa filosofía los expresamos de la siguiente manera**:** En ***primer término***, el método tiene un fin ético porque está vinculado a la felicidad humana **(*antropología filosófica humanista*).** En ***segundo término***, es imprescindible efectuar un análisis epistemológico sobre los distintos tipos de percepción **(*intuición intelectiva*)** y su alcance cognoscitivo. ***En tercer término***, se indica el punto de partida del método en la investigación que consiste en la distinción de la idea verdadera de las que no los son, puesto que ***la idea verdadera* (*que constituye el método*) *es la norma de la investigación y reflexión filosóficas***. Además, se deben conocer las leyes del entendimiento para bien dirigir la indagación y la actividad

reflexiva. Éstas consisten en la búsqueda de los conocimientos adecuados para vislumbrar lo desconocido. En consecuencia, se debe buscar la idea absoluta de un ser que facilite la deducción de todas las demás que carecen de esa categoría epistemológica. Éstas son las condiciones y caracteres generales del método que se muestra en el análisis e interpretación de la ***epistemología spinocista***.

LA CRÍTICA KANTIANA Y EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO DE SPINOZA

Spinoza afirma que para "***toda cosa debe haber una causa o razón asignable, en virtud de la cual exista o no exista...esta razón o causa debe estar contenida, o bien en la naturaleza de la cosa, o fuera de ella...Por consiguiente, si no puede darse razón o causa alguna que impida que Dios exista a que destruya su existencia, habrá que concluir de…****(manera)* ***inevitable que existe necesariamente***."

Como la designación de la ***sustancia*** y "***Dios***" tienen el mismo significado, no hay indicación alguna que exprese que la idea de "***Dios***" sea ***el Ente* (*sobrenatural*) *Perfectísimo de la teología porque se manifiesta y despliega por leyes***. Por consiguiente, de acuerdo con la definición de la ***sustancia***, ambos términos deben considerarse indistintamente, prescindiendo de toda implicación religiosa, teológica o mística.

Antes, en este texto, se ha señalado que la demostración de la existencia de la sustancia ***Spinoza*** la deduce necesariamente porque su concepto implica tres formas ontológicas: aquello que "***es en sí***", "***causa de sí***" y causa "***libre***". Según este ***argumento ontológico***, esas formas constitutivas conducen a la intelección de la evidencia **(*intuición*)** epistemológica de que la sustancia es aquello **(*el ser*)** que el ***entendimiento humano*** "***concibe por sí***". En esta definición está implícita la existencia necesaria de la sustancia. Además expresa que "***para toda cosa debe haber una causa o razón asignable, en virtud de la cual exista o no exista***" (*Esta proposición es equivalente al* ***principio de razón suficiente*** *que posteriormente formuló el filósofo alemán* ***Leibniz***). Toda cosa, pues, tiene una razón por la cual existe. Entonces la razón de su existencia debe radicar en sí misma o estar fuera de ella. Si la existencia de ese ser no depende de otro, entonces reside en sí mismo. Y de no haber ninguna causa por la que se diga que algo no existe, por consiguiente, "***existe necesariamente***". Por lo tanto, la existencia de la sustancia radica en la necesidad (*ontológica*) de su naturaleza y no en la posibilidad de ésta.

La concepción de la ***posibilidad el ser*** la sustentará posteriormente ***Leibniz*** cuando afirma que sólo **"*Dios* (*o el Ente Perfectísimo*) *tiene este privilegio*: *que es preciso que exista si es posible. Y como nada puede estorbar la posibilidad de la que no implica límite alguno ni ninguna negación, y, por consecuencia, ninguna contradicción, basta esto sólo para conocer la existencia de Dios a priori*."**[42]**

En ***esta demostración que se conoce como ontológica***, la no existencia de "***límite***" y de "***negación***" como condición de la posibilidad, implica que ni no hay negación ni límite alguno para la posibilidad de la existencia de ***Dios***. Por lo que no hay contradicción en que exista. Y si es posible, según esta deducción a priori, entonces ***Dios*** existe.

El arquitecto de la formulación del ***argumento ontológico*** fue ***San Anselmo*** (*en la* ***Edad Media***), que lo expresó así**: "*Creemos que Dios es aquel ser* (*del*) *que no se puede pensar* (*otro*) *mayor. Sin embargo, tal vez ese ser no exista...Pero quien niega a Dios debe tener la idea de éste en su mente, es decir, la idea de un ser tal* (*del*) *que no se puede pensar otro mayor. Ahora bien, tal ser no puede existir sólo en la mente* (*trasciende*)*, porque en ese caso,*

***podríamos pensar que existiese también en la realidad, lo cual es más que existir sólo en la mente. De este modo, resultaría que el mentar* (*nombrar*) *el ser tal que no puede pensarse mayor mentábamos* (*nombrábamos*) *un ser tal que se puede pensar mayor. Pero esto es imposible. Luego, el ser tal que no puede pensarse* (*otro*) *mayor, es decir, Dios tiene que existir en la realidad*."[43]**

En este razonamiento, conocido históricamente como ***argumento ontológico***, la idea se refiere a un ***ente absoluto***, que es lo más grande y carece de limitación y negación alguna. Sin embargo, la idea que se piensa del ser es algo puramente formal, en que no se determina el contenido o la naturaleza del objeto. No hay en el argumento una implicación que exprese el tránsito de la idea del ser a su existencia. Además, la ***categoría* (*concepto universal*) *mediadora*** que ***San Anselmo*** implementa es la del ***infinito***, que sólo denota el aspecto formal del ser y no su esencia, por lo que el ***movimiento ontológico de la idea del ser*** es un formalismo lógico y no dialéctico. En el significado del infinito se expresa una concepción numérica y cuantitativa del ser. ***La categoría de número* (*cantidad*)** la implementa porque para pensar lo mayor tiene que haber lo menor. Y como la cantidad en ese ***Ente*** es lo absolutamente mayor, ella implica lo infinito. Este es el significado de la ***idea del ser*** en ***San Anselmo***, que ubica a su propio objeto como algo puramente abstracto. ***Este argumento trata de expresar el tránsito de la abstracción de la idea a la concreción de la existencia real***. Y es el intento de transferir la ***idealidad lógica*** a la ***realidad ontológica***, con la novedad de que la idea para realizar el traspaso hacia la existencia lo hace desde un movimiento puramente lógico. Por consiguiente, en este razonamiento no hay unidad de principio entre lo lógico y lo ontológico, lo que es contrario al ***spinocismo***.

En Descartes, el argumento ontológico alcanza cierta novedad epistemológica, cuando afirma que al poder extraer de su "pensamiento la idea de una cosa, se sigue en consecuencia que todo cuanto reconozco clara y distintamente pertenece a esa cosa, le pertenece en efecto, ¿no puedo hacer de esto un argumento y una prueba demostrativa de la existencia de Dios?."[44]

El avance cartesiano del discurso ontológico consiste en que la verdad de la existencia real del objeto de la idea depende de ***la evidencia***. Por lo que ésta es ***la forma de la verdad***. Si del pensamiento se extrae la idea de alguna cosa que es evidente, por lo tanto, debe ser verdadera. Entonces, ***¿qué es el objeto real de esta idea verdadera?*** Ésta desde sí misma no puede establecer la existencia del objeto real, porque para determinarla, su contenido objetivo debe depender de la naturaleza ontológica del objeto, es decir, de su ser. Sin embargo, entre las ideas verdaderas, es decir evidentes, hay una que reúne las condiciones por las cuales se pueda pasar de su certeza a la existencia real, y solo una. Ésta es la de un ser que reúne las sumas perfecciones, y en que una de ellas contiene la existencia.

Ahora bien, la esencia de este ***Sumo Ser*** envuelve la existencia, y esa relación no puede concebirse de otra forma, porque implicaría una negación. En consecuencia, el ***Ente Perfectísimo*** carecería de la infinitud, lo que es una limitación. Sustentando esta afirmación expresa que cuando **"*pienso en ello con más atención, encuentro manifiestamente que es tan imposible separar de la esencia de Dios su existencia, como de la esencia de un triángulo en el que la magnitud de sus tres ángulos sea igual a dos rectos, o bien de la idea de una montaña* (*separar*) *la idea de un valle; de suerte que no hay menos repugnancia en concebir un Dios, esto es, un ser sumamente perfecto a quien faltare la existencia, esto es, a quien faltare una perfección, que en concebir una montaña sin valle*."[45]**

Entonces, hay relaciones indisolubles en la idea de ciertos objetos de los cuales es ilógico concebirlos separados. Por ejemplo, es imposible separar de la idea del triángulo el que la suma de sus tres ángulos sean igual a dos rectos; ni de la idea de una montaña la de valle. Ciertas ideas que son verdaderas llevan implícitas relaciones necesarias que residen en la esencia del objeto. ***Entonces, si en Dios existe la relación necesaria entre su esencia y su existencia, entonces no puede concebirse, sino como existente***.

Ahora bien, estas relaciones necesarias no residen en la potencia del entendimiento humano, sino en el objeto de la idea. Por consiguiente, **"*no es que mi pensamiento pueda hacer que ello sea*** (*así*)***, ni que imponga necesidad alguna a las cosas,* (*sino*) *por el contrario*"**, ésta que está en la **"*cosa misma, es decir, la necesidad de la existencia de Dios, me determina a tener ese pensamiento*".**[46]

Lo que indica, según la ***demostración cartesiana***, que es la naturaleza del ser la que le dicta la necesidad a la idea, y no que sea impuesta por el pensamiento **(*humano*)**. Por lo que en ***este argumento ontológico la relación del pensar y el ser es extrínseca***. La implicación de la necesidad de la existencia real del objeto en la idea reside en una concatenación de ideas, o sea en una relación necesaria y, por ende, lógica. Este fundamento del ***argumento ontológico*** del ser es extrínseco tanto en ***cartesianismo*** como en el ***spinocismo***.

Los ***argumentos ontológicos*** de ***San Anselmo*** y ***Leibniz*** basan sus pruebas en el ***principio lógico de contradicción***, en tanto que afirman que si la ***posibilidad del Ente Supremo no implica contradicción, este ser existe***. Mientras que ***Descartes*** y ***Spinoza*** fundan su ***prueba ontológica*** en la relación de la ***evidencia*** y del ***orden lógico***. Y en este último, este razonamiento que expresa la unión de la evidencia con el discurso geométrico alcanza una notable perfección.

Como la "***sustancia***" es un ser inmanente, ella está implícita en el ***mundo objetivo***, y no existe fuera de él. Y en tanto que no es un ***principio trascendente***, allende **(*más allá*)** al mundo de los fenómenos, es un ser que contiene la interioridad del mundo. El mundo de los fenómenos es el devenir de la inmanencia del ser. Está concepción la desarrolla posteriormente ***Hegel*** en un sentido dialéctico amplio y profundo, y la integra en la ***Idea objetiva*** en un despliegue y desarrollo dialéctico del ser **(*como espíritu*).**

En relación a esta exposición surge la pregunta: ***¿de qué manera la crítica kantiana afecta la relación de la idea y el ser inmanente de Spinoza*?** Es importante considerar este problema porque esa ***crítica de la razón se ha considerado demoledora de toda prueba ontológica***. El análisis de las ***pruebas ontológicas***, ***Kant*** lo efectúa distinguiendo la ***intuición de las ideas vacías* (*especulación pura sin relación alguna con el concreto real*), los juicios analíticos de los sintéticos, y las categorías del entendimiento de las ideas trascendentales de la razón.***

A continuación, según sea la importancia de este planteamiento, se tratará analíticamente y de modo especial a la primera.

Kant afirma que sólo hay tres clases de pruebas de la existencia de ***Dios*** (*tránsito de la idea del ser la existencia real*), que son**:** la ***ontológica***, la ***cosmológica*** y la ***físico-teológica***. Las dos últimas se reducen a la primera.

En su crítica fundamental expresa, en ***primer lugar***, que "***el concepto de un ser absolutamente necesario es un concepto puro de la razón, o sea, una simple idea cuya realidad objetiva está muy lejos de probarse, ya que, por otra parte, la razón no hace más que indicarnos una***

determinada perfección inaccesible y que sirve para limitar el entendimiento mejor que para extenderlo a nuevos objetos."[47] Por lo que la idea del ser es una abstracción que la razón (*metafísica*) extrae de sí misma, y en que todos los ***argumentos* (*ontológicos*) "*son sacados precisamente de juicios y no de cosas y de su existencia. Mas la necesidad incondicionada de los juicios no es una necesidad absoluta de cosas*."[48]**

Esta pretendida necesidad incondicionada de los juicios, que el ***entendimiento*** le adjudica a las cosas, es una apariencia. Además, toda demostración de la existencia del ser se basa en juicios analíticos cuyos predicados no agregan nada nuevo al sujeto, y sólo son válidos en el plano puramente lógico. Por lo que **"*cien monedas reales no contienen más que cien monedas posibles...Pero yo soy más rico con cien monedas que con su simple concepto*".[49]**

Lo que significa que de la simple posibilidad de la realidad lógica de un concepto no se agrega nada, es decir, su ***posibilidad lógica*** es un ***vacío ontológico***. Lo real es más rico que su concepto. Por consiguiente, ***éste en su posibilidad lógica no determina la realidad del objeto, porque es distinta la posibilidad lógica* (*abstracta*) *de la posibilidad real* (*concreta*).** En conclusión, **"*ningún hombre logrará por simples ideas ser más rico en conocimiento, igualmente que un comerciante no verá aumentado su capital si, pensando aumentarlo, añade algunos ceros en las sumas de sus libros de caja* (*contabilidad*)."[50]**

¿Estos ***argumentos kantianos*** destruyen la teoría del ser inmanente de ***Spinoza*?** Mi punto de vista es que ***Kant*** puntualizó su crítica a las pruebas ontológicas de la existencia del ser, a aquellas que en conjunto se refieren a un ser trascendente y diferente al mundo finito. Esas críticas aluden a ***Descartes*** y ***Leibniz***, que los cita hasta por sus nombres. En cambio no hay nada obvio acerca de las ideas demostrativas del ser de ***Spinoza***. ***Descartes***, por ejemplo, vincula la prueba ontológica a la idea de la necesidad que implica determinadas relaciones lógicas que guardan entre sí absoluta concatenación. ***Leibniz se refiere al ser posible***. Pero la ***idea de Dios*** de estos filósofos es opuesta a la de ***Spinoza***. Y el mismo ***Leibniz***, aunque influido por éste, hace una ontología del ser contraria al ***spinocismo***.

La diferencia de la ***concepción ontológica del ser de Spinoza consiste en que una de las esencias de la sustancia es la materia, que es el atributo de la extensión***, por lo que es infinita y eterna. No se trata de un modo finito ni infinito, puesto que no ha sido producido por otra cosa. La materia tiene toda la esencia y naturaleza del atributo, por lo que es una "***sustancia extensa***". Los modos forman los fenómenos del mundo sensible y empírico, y los de la ***extensión*** constituyen los "***cuerpos***" materiales, que son modificaciones finitas de la ***sustancia extensa*** o materia.

Estas concepciones de ***Spinoza*** implican que lo ***condicionado de los modos finitos*** constituye una unidad con lo ***incondicionado de la sustancia extensa***. Esta unidad también la expresan las ***ideas finitas del entendimiento*** en su conexión con la ***sustancia pensante*** o ***pensamiento* (*como atributo*). *Este planteamiento al establecer una interconexión de los modos y la sustancia y de la necesidad interna y externa implica una unidad dialéctica***.

Este punto de vista ***muestra formalmente una similitud dialéctica con la ontología hegeliana del ser***, ya que la idea para desarrollar un ***ser-en-otro niega la afirmación de su ser puro***, ***que es un ser en sí* (*en su condición abstracta o potencial*).** Es obvio, que existe una profunda diferencia entre ***Spinoza*** y ***Hegel***, ya que este último desarrolla plenamente la dialéctica del ser, obteniendo notables resultados en su concepción dialéctica del mundo. ***El filósofo judío*** no

desarrolla la dialéctica del ser, aunque la plantea en términos precisos en sus ideas de ***sustancia*** y ***modos***.

La ***crítica kantiana*** expresa que la "***necesidad***" que atribuimos a las "***cosas***" es sacada de los "***juicios***". Esta afirmación es cierta cuando se separa de manera absoluta las formas del ser, es decir, si se separa lo incondicionado de lo condicionado; y el primero se convierte en un ser trascendente. ¿***Ocurre así cuando se trata de un ser inmanente*** (en tanto que concreto)? Sin embargo, su objeción es ajena a la inmanencia, y máxime cuando ésta es la expresión de una ***esencia extensa*** que es la materia. No es extraño, pues, que el ***spinocismo*** después que estuvo en el olvido durante más de un siglo se le haya restaurado durante los ***siglos XIX*** y ***XX***. Ahora bien, prescindiendo que esta ontología haya sido edificada positivamente por ***Hegel*** y ***Bergson***, algunos ***marxistas*** captaron ciertas semejanzas del ***materialismo dialéctico*** con el ***spinocismo***.

En la ***crítica kantiana*** de la ***prueba ontológica*** hay un aspecto que es necesario aclarar. Las pruebas de existencia de ***Dios*** no se refieren a la demostración de la idea de la existencia del ser mismo, sino a lo que se afirma que sea. Y lo que se está probando es que el ser es ***Dios***. Y si se está tratando de probar su existencia, se está demostrando que cuando una idea existe en tanto que una cosa o sustancia, es decir, si un ente ideal **(*abstracto*)** sacado del pensamiento sea un concreto real. La objeción que hace al argumento ontológico es válida, puesto que es imposible traspasar de un ente ideal puro a un ente real concreto.

Ahora, se puede preguntar ***¿qué sucede cuando de una cosa se saca su idea y se trata de demostrarla lógicamente de que existe*?** La cuestión se torna diferente. Porque si de la ***cosa en sí***, ya sea que se denomine sustancia o materia, la solución de su existencia no resulta problemática, es porque su idea está extraída de la cosa. ***Kant pudo haber confundido el ser con la idea, y ésta con Dios***. Por lo tanto, si afirmamos que ***la idea es el ser***, cuestionamos la existencia. Este es el significado que tiene la ***ontología de Spinoza***, porque no se trata del ***ser de Dios***, sino de la materia. Y esto es lo que intenta demostrar.

La ***crítica kantiana del argumento ontológico se confina en los discursos de los juicios*** (*analítico-metafísico o a priori*) y no en los ***discursos dialécticos*** (*porque éstos aún no se habían desarrollado con plenitud conceptual*). ***Hegel con malicia conceptual intentó superar esa crítica creando la forma dialéctica del argumento ontológico***. Sin embargo, posteriormente ***le correspondió al joven Marx objetar y destruir la formulación dialéctica-idealista del argumento ontológico***.

VALOR DE LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

La filosofía de ***Spinoza*** significó un gran avance en el pensamiento filosófico del ***siglo XVII***. Su ontología posee una visión cósmica profunda y vasta que inserta en una sola unidad y sistema conceptual la totalidad del mundo. Este ***monismo filosófico*** explica todos los fenómenos y procesos del universo que alcanza una expresión inigualable en la ***Filosofía Moderna***. La concepción ontológica de la materia logra una perfección muy superior a las concepciones precedentes. El materialismo clásico de ***Leucipo***, ***Demócrito***, ***Epicuro*** y ***Gassendi*** (*atomismo físico*) es superado por el monismo materialista de la sustancia material. Aunque ***Descartes*** ya había establecido el ***concepto de materia*** como ***sustancia extensa***, corresponde el mérito a ***Spinoza*** de concebir una interpretación más audaz y consistente de la sustancia como categoría ontológica del mundo objetivo. La ***ontología escolástica que considera a la Forma*** (*aristotélica*) ***como categoría fundamental en las cualidades y estructuras de las cosas***, es rechazada y sometida a intenso análisis y crítica tanto por ***Descartes*** como por ***Spinoza***. El principio determinante (*categoría*) de la unidad del ser y de la esencia para este ***filósofo*** es la sustancia (*en*

su significación concreta) y no la ***forma pura*** **(*como una abstracción ontológica*).** La sustancialidad del mundo objetivo, en su manifestación modal **(*entes particulares o fenómenos*)** se expresa y constituye una serie infinita que se deduce de la ***esencia absoluta de la sustancia*** en un proceso reflejo **(*implicado*)** de conexiones y determinaciones conceptuales.

La sustancia tiene una única esencia que en cuanto a contenido es idéntica y la misma en todos los órdenes **(*atributos*)** del ser. Pero la sustancia tiene infinitas formas **(*atributos*).** El mundo del que el hombre es parte sólo tiene dos atributos **(*géneros*)** de la esencia absoluta de la sustancia que son la materia y el pensamiento, por lo que el hombre únicamente puede conocer esos dos géneros de la sustancia.

Sin embargo, la materia como una forma del ser o de la esencia de la sustancia tiene una determinación dominante en este sistema ontológico, por tal motivo en esta investigación e interpretación se ha enfocado de manera materialista y dialéctica su filosofía. Además existe un tema muy delicado que se debe aclarar y es sobre la relación de los cuerpos y las ideas: Jamás este filósofo ha expresado que las ideas activan a las cosas o que constituyen un aspecto vital de los cuerpos. Al respecto afirma de manera rigurosa la independencia de las formas ontológica de los atributos. Sin embargo, establece de manera necesaria que el orden y conexión **(*el movimiento y despliegue de los procesos y fenómenos del mundo real*)** de las ideas y los cuerpos son idénticos porque poseen una sola esencia. Es innegable que las esencias constituyen el contenido **(*fundamental y determinante*)** de los atributos. Por esta razón afirma que el orden y conexión de las cosas es igual que el de las ideas. Por lo tanto, ***no existe el paralelismo ontológico*** **(*contrario al riguroso monismo*)** que algunos intérpretes denominan a la filosofía de ***Spinoza***, mostrando en sus interpretaciones filosóficas una falta de entendimiento de los conceptos esenciales y determinantes del filósofo.

[Es imprescindible señalar que las verdaderas investigaciones de las obras de los grandes filósofos procuran, por medio de una metodología científica, el conocimiento a través de conceptos o el entendimiento exacto de sus textos, y no derivar en las subjetividades de lo que entiende el investigador o expositor a través de sus propias ideas o de otros investigadores que falsean la exactitud del pensamiento filosófico que indaga o interpreta.**]**

El filósofo en la teoría de conocimiento, ontología, ética y antropología filosófica logró grandes conquistas en los avances conceptuales de la filosofía. Este estudio lo llevó a investigar la distinción entre la experiencia y la razón, entre las ideas sensibles y las conceptuales. Además, efectuó indagaciones concretas de algunos procedimientos psíquicos e ideales que rigen la actividad mental y pensante del hombre. También logró investigaciones y estudios muy avanzados sobre la dialéctica del ser y del pensamiento.

El ***spinocismo*** es una de las filosofías más grandiosas y humanistas del ***siglo XVII***, y su altitud intelectual es igual a las de ***Descartes*** y ***Leibniz***. Y su colosal magnitud intelectual y espiritual se ha mantenido incólume a pesar del olvido e indiferencia en que los detractores del materialismo y la dialéctica la mantuvieron durante un siglo.

Citas Bibliográficas

INTRODUCCIÓN

1. Hegel, Georg, Ciencia de la Lógica,
2. Kant, Inmamuel, Crítica de la Razón Pura, págs. 141 y 142.
3. Hegel, Georg, Fenomenología del Espíritu, págs. 8 y 9.
4. Lenin, V. I, Materialismo y Empiriocriticismo, pág. 207.
5. Platón, Teeteto o de la Ciencia.
6. Ibídem, pág. 941.
7. Aristóteles, Lógica, Tópicos, pág. 419.
8. Ibídem.
9. Ibídem.
10. Aristóteles, Categorías, pág. 234.

EL TIEMPO DE BARUCH SPINOZA

1. Gebbardt, Carl; Spinoza, traducida del alemán por Oscar Cohan, Editorial Losada, Buenos Aires, 1940, pág.76.
2. Ferrater Mora. Diccionario de Filosofía, Editorial Sudamericana, Buenos Aires. Cuarta Edición, publicada en abril de 1958, pág 1375.
3. Marx, Karl y Engels, Friedrich, Manifiesto del Partido Comunista. Engels, Principios del Comunismo, pág. 33.

CONCEPCIÓN MATERIALISTA DE LA SUSTANCIA

1. Dynnik, M.A., Historia de la Filosofía, traducida del ruso por Adolfo Sánchez Vásquez. Segunda edición. Editorial Grijalbo, México 1968, pág. 3396.
2. Spinoza, La Reforma del Entendimiento, traducida del latín por Alfonso Castaña Piñón. Editorial Aguilar. Cuarta Edición. Buenos Aires. 1966, pág. 80.
3. Spinoza. Ética. Traducida del latín por Ángel Rodríguez Bachiller. Editorial Aguilar. Cuarta Edición, Buenos Aires 1969, pág. 25.
4. Spinoza, Ética. pág. 25.
5. Ibídem, pág. 27
6. Ibídem, Pág. 31.
7. Spinoza. Reforma del Entendimiento, pág. 69.
8. Spinoza. Ética, pág. 26.
9. Ibídem, pág. 29.
10. Ibídem, pág. 30
11. Ibídem, pág. 26.
12. Ibídem, pág. 25.
13. Ibídem, pág. 27.
14. Ibídem, pág. 116
15. Ibídem, págs. 25, 26.
16. Ibídem, pág. 26.
17. Ibídem, pág. 58.
18. Ibídem, pág. 49.
19. Ibídem, pág. 60.
20. Ibídem, pág. 63.
21. Ibídem, pág. 62.

22. Ibídem, pág. 55.
23. Ibídem, págs. 49, 50.
24. Ibídem, pág. 51.
25. Ibídem, pág. 51,
26. Ibídem, pág. 63.
27. Ibídem, pág. 64.
28. Ibídem, págs. 37, 38.

MATERIA Y PENSAMIENTO

1. Spinoza, Ética, pág. 41.
2. Ibídem, pág. 43.
3. Ibídem, pág. 44.
4. Ibídem, pág. 45
5. Ibídem, págs. 48, 49
6. Spinoza, La Reforma del Entendimiento, pág. 75
7. Leibniz. Sistema Nuevo de la Naturaleza. Traducida del francés por Enrique Pareja. Editorial Aguilar. Buenos Aires, 1963, pág. 141.
8. Leibniz. Monadología, pág. 25.
9. Leibniz. Discurso de la Metafísica. Traducida del francés por Alfonso Castaño Piñón. Editorial Aguilar, Tercera edición, Buenos Aires 1952, pág. 49.
10. Spinoza, Ética, pág. 89.
11. Ibídem, pág. 110.
12. Ibídem, pág. 109.
13. Ibídem, pág. 109.
14. Ibídem, pág. 114.
15. Ibídem, pág. 115.
16. Ibídem, pág. 113.
17. Ibídem, pág. 116.
18. Ibídem, pág. 91.
19. Spinoza, La Reforma del Entendimiento, pág. 85.
20. Spinoza, Ética, pág. 91.
21. Ibídem, pág. 25
22. Ibídem, pág. 97
23. Ibídem, pág. 93
24. Ibídem, pág. 94
25. Ibídem, pág. 49
26. Ibídem, pág. 95
27. Ibídem, pág. 99
28. Ibídem, pág. 100
29. Ibídem, pág. 97
30. Ibídem, pág. 89
31. Ibídem, pág. 62
32. Ibídem, pág. 76
33. Ibídem, pág. 97
34. Ibídem, pág. 184
35. Ibídem, pág. 184
36. Ibídem, pág. 185
37. Ibídem, pág. 281
38. Ibídem, pág. 145, 146
39. Leibniz, Monadología. pág. 45

40. Spinoza, Ética, págs. 71, 72
41. Ibídem, pág. 78
42. Ibídem, pág. 65
43. Ibídem, pág. 66
44. Ibídem, pág. 71
45. Ibídem, pág. 110
46. Ibídem, pág. 278
47. Ibídem, pág. 173
48. Ibídem, pág. 280
49. Ibídem, pág. 280
50. Ibídem, pág. 78
51. Ibídem, pág. 79
52. Ibídem, pág. 79
53. Ibídem, pág. 80
54. Ibídem, pág. 82
55. Ibídem, pág. 82
56. Ibídem, pág. 83
57. Ibídem, pág. 87
58. Ibídem, pág. 26
59. Ibídem, pág. 26
60. Ibídem, pág. 90
61. Ibídem, pág. 64
62. Ibídem, pág. 90
63. Ibídem, pág. 65
64. Ibídem, pág.

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

1. Descartes. Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas, pág. 101.
2. Ibídem, pág. 100
3. Ibídem, pág. 90
4. Ibídem, pág. 114
5. Ibídem, pág. 102
6. Ibídem, pág. 103
7. Descartes. Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas, pág. 128
8. Spinoza. Ética. pág. 118
9. Ibídem, pág. 107
10. Ibídem, pág. 176
11. Ibídem, pág. 106
12. Ibídem, pág. 388
13. Ibídem, pág. 104
14. Ibídem, pág. 409
15. Ibídem, pág. 410
16. Ibídem, pág. 185
17. Ibídem, pág. 118, 119
18. Ibídem, pág. 173
19. Ibídem, pág. 173, 174
20. Ibídem, pág. 183
21. Ibídem, pág. 287
22. Spinoza, La Reforma del Entendimiento, pág. 71
23. Spinoza, Ética, pág. 142

24. Ibídem, pág. 186
25. Ibídem, págs. 250, 251
26. Ibídem, pág. 251
27. Ibídem, pág. 251
28. Ibídem, pág. 188
29. Ibídem, pág. 305
30. Ibídem, pág. 300
31. Ibídem, pág. 313
32. Ibídem, pág. 315
33. Ibídem, pág. 301
34. Ibídem, pág. 156
35. Ibídem, pág. 402
36. Ibídem, pág. 403

EPISTEMOLOGÍA DE LA MODERNIDAD

1. Descartes. Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas, pág. 39.
2. Ibídem, pág. 105
3. Leibniz, Monadología, pág. 53
4. Ibídem, pág. 53
5. Ibídem, pág. 28
6. Descartes. Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas, pág. 40
7. Ibídem, pág. 40
8. Ibídem, pág. 40
9. Spinoza, La Reforma del Entendimiento. pág. 46
10. Ibídem, pág. 47
11. Ibídem, pág. 174
12. Ibídem, págs. 118, 119
13. Ibídem, pág.1 21
14. Ibídem, pág.1 20
15. Descartes. Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas, pág. 108
16. Spinoza, Ética, pág. 122
17. Ibídem, pág. 128
18. Spinoza, La Reforma del Entendimiento, págs. 34, 35
19. Spinoza, Ética, pág. 90
20. Ibídem, pág. 90.
21. Ibídem, pág.
22. Ibídem, pág. 39.
23. Ibídem, pág. 39.
24. Ibídem, pág. 57.
25. Ibídem, pág. 53
26. Ibídem, págs. 52, 53.
27. Ibídem, pág. 58.
28. Ibídem, pág. 60.
29. Ibídem, pág. 62.
30. Ibídem, pág. 63.
31. Ibídem, pág. 63.
32. Ibídem, pág. 63.
33. Ibídem, pág. 66.
34. Ibídem, pág. 66, 67.
35. Ibídem, pág. 70.

36. Ibídem, pág. 69.
37. Ibídem, pág. 71.
38. Spinoza, Ética, pág. 166.
39. Ibídem, pág. 145.
40. Ibídem, 146.
41. Spinoza, La Reforma del Entendimiento, pág. 72.
42. Ibídem, pág. 72.
43. Ibídem, pág. 72.
44. Ibídem, págs. 72, 73.
45. Ibídem, pág. 75.
46. Ibídem, pág. 75.
47. Spinoza, Ética, pág. 147.

EL ENTENDIMIENTO: ORIGEN Y ESENCIA - FORMA Y CONTENIDO

1. Spinoza, La Reforma del Entendimiento, pág. 74.
2. Spinoza, Ética, pág. 142.
3. Ibídem, pág. 140.
4. Ibídem, pág. 140.
5. Ibídem, pág. 142.
6. Ibídem, pág. 144.
7. Spinoza, pág. La Reforma del Entendimiento, pág. 84.
8. Ibídem, pág. 86.
9. Ibídem, pág. 85.
10. Ibídem, pág. 85.
11. Ibídem, pág. 85.
12. Ibídem, pág. 86.
13. Ibídem, pág. 85
14. Ibídem, págs. 85, 86
15. Ibídem, pág. 86
16. Ibídem, pág. 67
17. Ibídem, pág. 64
18. Ibídem, pág. 42
19. Spinoza, Ética. pág. 27
20. Spinoza. La Reforma del Entendimiento. pág. 65
21. Ibídem, pág. 64
22. Ibídem, pág. 66
23. Ibídem, pág. 66
24. Ibídem, pág. 68
25. Ibídem, pág. 35
26. Ibídem, pág. 35
27. Spinoza, Ética, pág. 414
28. Spinoza, La Reforma del Entendimiento. pág. 78
29. Ibídem, pág. 78, 79
30. Ibídem, pág. 79
31. Ibídem, pág. 79
32. Ibídem, pág. 79
33. Ibídem, pág. 79
34. Ibídem, pág. 7
35. Ibídem, pág. 77
36. Ibídem, pág. 27

37. Spinoza, La Reforma del Entendimiento. pág. 33.
38. Ibídem, págs. 41, 42
39. Ibídem, pág. 42, 43
40. Ibídem, pág. 45
41. Ibídem, págs. 50, 51
42. Leibniz. Monadología. Traducida del francés por Manuel Fuentes Benot. Editorial Aguilar. Tercera Edición. Buenos Aires. 1964, págs. 41, 42.
43. San Anselmo. Proslogion. Traducida del latín por Manuel Fuentes Benot. Prólogo de Antonio Rodríguez Huéscar. Editorial Aguilar, Segunda Edición Buenos Aires, 1957. Cita del prólogo, pág. 21.

44. Descartes, Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas. Traducción de Manuel García Morente. Editorial Espasa-Colpe, S. A. Madrid, 1968. Undécima Edición, págs. 130, 139.
45. Descartes. Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas, pág. 130.
46. Ibídem, pág.131.
47. Kant. Crítica de la Razón Pura. Traducida del alemán por F. L. Álvarez. Editorial Sopesa. Argentina. Tercera edición. Segundo Tomo. Buenos Aires, 1952, pág.121.
48. Kant, Crítica de la Razón Pura. Tomo II, pág. 122.
49. Ibídem, pág. 123.
50. Ibídem, pág. 124

DIALÉCTICA EN LA FILOSOFÍA DE LEIBNIZ

LA ONTOLOGÍA DE LA MÓNADA

Gottfried Wilhelm Leibniz, además de ser uno de los grandes matemáticos y filósofo de la ***Modernidad*** también fue un eminente ***físico*** y ***teórico de la lógica***. A pesar de destacarse como un crítico de ***Descartes*** y ***Spinoza***, en su pensamiento se denota una profunda influencia de éstos. A continuación se expondrá en esta investigación un ***punto de vista*** **(*hipótesis*)** diferente al tradicional acerca del origen y sustentación de la ontología y epistemología de ***Leibniz***.

Independientemente de ***Newton***, matemático y físico inglés, ***Leibniz*** descubrió el ***Cálculo Infinitesimal***, y elaboró de modo riguroso y sistemático esa nueva ***Rama de las Matemáticas*** con una simbología muy adecuada para efectuar sin dificultades las operaciones requeridas qe exige esta ciencia. Lo que indica que tuvo que tener un pleno conocimiento y dominio conceptual de ese nuevo saber científico. Es importante señalar que los dos procedimientos básicos del ***Cálculo***, el ***Diferencial*** **(*que también se denomina Derivada*)** y la ***Integral***, utilizan los ***elementos infinitesimales***. Estos procedimientos implican la aproximación **(*que no es una división*)** a un infinito **(*pequeño*)** que se resuelve **(*o supera*)** estableciendo el ***límite***, ya sea en un punto o región de la magnitud del problema u objeto matemático que se trata de resolver. Por ejemplo, encontrar la fórmula de la superficie de un círculo, el área y volumen de un cono, esfera, pirámide y muchos problemas de la Física y de las Ciencias Sociales **(*especialmente ciencia económica*)** entre otros, cuya solución sólo puede resolverse aplicando esa poderosísima herramienta del conocimiento científico.

Leibniz pudo haber concebido una interpretación filosófica que lo indujera a pensar que la ***suma de los elementos infinitesimales***, por más que aumente, no resulta en un segmento de cantidad. Este proceso concierne también al espacio, ya sea lineal **(*curvas*)**, superficies o volúmenes, independientemente del objeto matemático de que se trate. Según esta interpretación, el espacio al dividirse en partes, éstas siempre podrían dividirse sucesivamente hasta el infinito **(*argumento matemático de Zenón de Elea sustentado en sus aporías*)**. Por lo tanto, todo lo que tenga cantidad implica una división infinita, aunque se designe **(*erróneamente, según el punto de vista que se aplique*)** de que sea una sustancia. En esta concepción filosófica hay que señalar que el filósofo se refiere a la suma de los elementos infinitesimales como una agregación **(*una adición externa*)**, y no como una suma interna de esas unidades simples. Este planteamiento induce al filósofo a concebir una interpretación metafísica del ***Cálculo Infinitesimal*** que la aplica a su teoría de las mónadas.

Al proyectar esta idea y aplicarla de modo analítico a la ***sustancia extensa*** de ***Descartes*** y ***Spinoza***, pudo haber llegado a la conclusión de que concebir la naturaleza del espacio y la materia como una sustancia conduce a un error, porque éstos como entidades cuantitativos son divisibles y compuestos. En este sentido es una falsedad considerar su naturaleza como indivisible y sustancial.

Esta secuencia analítica tal vez le indujo a pensar que la materia y el espacio como entes compuestos deben producirse por la agregación de sustancias simples, cuya naturaleza es absolutamente cualitativa. En este sentido concibe, que esas ***unidades simples*** no son físicas, sino "***puntos***" o "***elementos metafísicos***", que denomina "***mónadas***" que constituyen las verdaderas sustancias y principios de todo lo existente.

Esta hipótesis sustenta la afirmación del filósofo de que como ***los entes cuantitativos se rigen por la cantidad de movimiento***; ***las mónadas, por tener una naturaleza energética, se rigen por el principio de conservación de la energía y, por lo tanto, extiende este principio a todo el universo***.

Propuso esta hipótesis con la intención de demostrar el profundo vínculo de su filosofía con los grandes avances del conocimiento científico. ***Las mónadas* (*unidades simples*, *puntos o elementos metafísicos*) *no fueron concebidas como una fragmentación especulativa de las sustancias de Descartes y Spinoza, sino que significó un progreso de la ontología, no obstantes sus ropajes metafísicos. Y de este modo fue tratada por Kant en su* "*Crítica de la Razón Pura*"**.

A continuación en este texto se aclarará el ***vínculo de las mónadas con la lógica y la dialéctica,*** la ***diferencia de la Física y la Metafísica***, y en especial ***la concepción científica de los principios de conservación de la cantidad de movimiento y de conservación de la energía***.

Leibniz afirma que en el mundo real existen ***dos entidades***: ***Dios*** y el ***Universo***. ***Dios, es el principio determinante, fuente de toda esencia y existencia***. Y el ***universo, en tanto que ser determinado, es el conjunto de todas las sustancias finitas y fenómenos creados por el ser divino***. Él crea las ***mónadas finitas* (*que son almas o seres espirituales*)**, y ***establece en su naturaleza el grado de objetividad y totalidad que del universo deben reflejarse en sus percepciones***. Como la materia resulta de la mezcla (*combinación*) exterior de las mónadas, su naturaleza es un compuesto y no una sustancia. Por lo tanto, ***el modo de existencia de la materia es la exterioridad***, y sólo en ésta se expresa. Además, y esto tiene una importante significación ontológica, para el filósofo la ***nada es ausencia de sustancialidad, por lo que de ella ningún ser es posible ni puede existir***.

Esta filosofía trata de resolver el ***problema ontológico de la relación entre la sustancia simple*** (*mundo homogéneo*) ***y el universo* (*mundo heterogéneo constituido por fenómenos materiales*)**. Y el ***problema del vínculo epistemológico entre la totalidad del universo, como objeto, y la captación interna de éste en la percepción de la mónada, en tanto que conocimiento***.

REALIDAD Y FENÓMENO

La realidad y el fenómeno se distinguen por la simplicidad y la composición. La primera está constituido por las sustancias. Y el segundo es una agregación o suma de éstas. La mezcla de cosas simples no es una síntesis de simplicidades porque en este caso lo compuesto se haría simple. Este modo de ser determina la naturaleza de la materia que sólo posee y se diferencia por la forma de la exterioridad, por lo que carece de interioridad y de esencia.

En la esfera del fenómeno, ***Leibniz*** introduce la materia y el movimiento, el espacio y el tiempo. Los seres compuestos **(*universo*)**, como un agregado de entes simples, sólo puede explicarse por lo simple y no por su composición en sí. De este modo, la materia como una cosa fenoménica tiene su principio en un ser que es simple en sí mismo.

La ***res extensa* (*materia*)**, que tanto ***Descartes*** como ***Spinoza*** consideran como una ***sustancia simple***, es un fenómeno para ***Leibniz***. Y la ***cantidad de movimiento* (*se refiere a la ley mecánica de la conservación de la cantidad de movimiento*)** no puede ser un principio simple sí depende de la materia o de la entidad extensa. ***La verdadera ley que explica el movimiento y la materia es la fuerza viva* (*se refiere a la energía*).** Y como la ***fuerza viva*** no es un modo de la ***res extensa***, no pertenece a la materia o a lo compuesto como forma originaria, sino a lo simple como su elemento activo. ***Descartes*** había eliminado la ***energía*** del mundo físico por considerarla una idea confusa; en tanto que ***Leibniz*** la adopta como un principio metafísico que explica las leyes de la mecánica. ***De este modo afirma que las ciencias necesitan de la metafísica para la explicación de sus principios***.

MÓNADAS FINITAS

Expresa ***Leibniz*** que las ***mónadas*** son unidades simples, cada una de ellas es "***una sustancia simple..., es decir, sin partes..., es necesario que haya sustancias simples, puesto que lo compuesto no es otra cosa que un montón o agregatum de sustancias simples***"[1]. Como ellas no tienen partes significa que carecen de "***extensión***" y, por lo tanto, de cantidad, por lo que no son entes cuantitativos. La forma cuantitativa pertenece al fenómeno y no a la sustancia. Y en tanto la ***mónada*** es una sustancia simple, sin partes, significa que no podría combinarse ni descomponerse; ellas existen por creación, y sólo se destruyen por un acto divino.

Los compuestos se forman y se descomponen o corrompen ya que son un agregado de partes simples. Dado que las ***mónadas*** no tienen partes y son absolutamente simples, consisten en entidades cerradas o se confinan en sí mismas. Por tal causa, no tienen ni puerta, ni ventanas para comunicarse con el mundo exterior, son de una naturaleza y realidad interior y no exterior. La interioridad **(*y la actividad en tanto que energía*)** es la forma de existencia de estos entes.

Estas sustancias no pueden conectarse unas a las otras por nexos internos ya que al estar cerradas no existen entre ellas vías de comunicación interna. ***Leibniz*** afirma que "***una sustancia particular no actúa jamás sobre otra sustancia particular ni recibe tampoco la acción de ella***."[2] No existe una relación interna entre dos o más sustancias simples, aunque sean finitas; y no se comunican entre sí en el sentido de que una influya en la otra, o que sea causa de alguna acción o movimiento del estado interior de la sustancia. No es posible la acción de causas ni influencia alguna entre las sustancias finitas.

Como las sustancias simples carecen absolutamente de extensión, significa que no tienen en su naturaleza algún elemento y rasgo cuantitativo. Pero no obstante de que su naturaleza se exprese en una unidad ontológica simple, ellas contienen afecciones o cualidades que sólo son internas. Por consiguiente, "***es necesario que las mónadas tengan algunas cualidades, pues de lo contrario ni siquiera serían seres...que no difieren en cantidad***"[3]. Un ser debe tener cualidades en cuanto que es una sustancia simple.

La cualidad es la forma **(*naturaleza*)** de las sustancias simples, por lo que su esencia es absolutamente cualitativa. En tal condición ontológica ellas se distinguen por su cualidad y no por la cantidad, ya que la extensión no es su elemento. Es así como difieren entre sí. ***Cada una expresa una visión particular del universo de acuerdo a su grado de perfección***. Como en el universo se producen cambios, también deben producirse del mismo modo en la percepción **(*visión*)** interior de las ***mónadas***. Estos cambios no provienen de una influencia o acción de una causa exterior, ya que como seres que existen en absoluta interioridad, son completamente cerrados.

Entonces ***el cambio en los estados de visión del universo procede de una causa interna que reside en la naturaleza de esa sustancia simple***. Por lo tanto, se producen en éstas una respuesta interna a cualquier cambio exterior que coincida tanto en los efectos externos como en el tiempo. Significa esto que llevan dentro de sí toda la afectación y cambios que se generen en ella.

También explica esta coincidencia entre lo que acontece en lo exterior e interior de la ***mónada*** con una ingeniosa hipótesis de la concordancia o concomitancia entre determinados sucesos, ya sean internos o externos. Este problema ontológico se presenta en la necesidad de explicar la

comunicación del alma y el cuerpo. Y así expresa que el "***alma sigue sus propias leyes, y el cuerpo también las suyas y se encuentran en virtud de la armonía pre-establecida entre todas las sustancias, puesto que todas son representaciones de un mismo universo***".[4] Esas sustancias simples contienen en su naturaleza determinadas leyes que las hacen coincidir con cualquier suceso exterior. Además, ellas y los cuerpos existentes coinciden en sus series propias de acontecimientos porque expresan un mismo universo.

Esta representación común de las ***mónadas*** y los cuerpos materiales hace posible su concordancia, y, por ende, la armonía que ***Dios*** ha establecido de antemano entre cada una de ellas y las cosas corporales. Si una de estas sustancias expresase un universo diferente al nuestro, entonces, ella por sí misma no podría concordar con sus estados internos, porque no es causa de sí misma. ***Leibniz*** objeta la ***hipótesis ocasionalista*** de la comunicación del alma y el cuerpo, porque considera que la ***intervención divina permanente con ocasión al alma implicaría un cambio constante de las leyes del universo***. Por consiguiente, de acuerdo con su principio (*hipótesis*) metafísico de la "***armonía pre-establecida***" no habría que concebir a un ***Dios intervencionista*** en el orden natural de las cosas o en la ***Naturaleza***, como pretenden los ***filósofos ocasionalistas***.

[En los tiempos actuales, las concepciones de la ***filosofía ocasionalista*** no deben constituir justificaciones de ***prédicas metafísicas*** de ciertas tendencias clericales que pretenden provocar arbitrarias intervenciones de la ***Providencia Divina*** para proteger (*presuntamente*) los actos criminales y genocidas de parte de grupos o partidos políticos, pues esa doctrina históricamente resulta obsoleta y ha sido superada con la buena voluntad, el amor al prójimo y el humanismo que se acrecienta en los pueblos y naciones.**]**

La ***mónada*** tiene la condición ontológica de reflejar, desde cierto punto de vista epistemológico de la naturaleza particular y finita de la sustancia (*estado de perfección*), el Universo. Este modo de expresar la visión cognoscitiva del universo implica tres cuestiones fundamentales. En ***primer término***, el universo es un objeto. ***En segundo***, es un objeto que existe como totalidad y; en ***tercer término***, las mónadas tienen la percepción de un estado interior que representa de cierto modo a dicho objeto.

El movimiento interno de esos entes es la percepción, o sea que su actividad perceptiva representa los objetos (*que existen en la exterioridad*) en su estado interior, pero los expresa como una representación **(*que es subjetiva*).** Esos objetos pueden expresarse como una totalidad **(*limitada según el estado interno de perfección de la mónada*),** una universalidad o un infinito. Además, su estado interior implica una fuerza que es la ***actividad*** **(*ontológica*)** o de su potencia activa que es origen y fuente de sus percepciones. La limitación cognoscitiva de esta sustancia es el modo de cómo se representa o percibe **(*en sus alcances*)** ese infinito o totalidad ontológica. Esta condición interna **(*en un alto grado de perfección*)** posibilita su comunicación con un ser realmente infinito que es ***Dios***. Y en tanto su grado de percepción sea inferior, ella apetece la infinitud de un modo confuso.

Y según sea la forma cognoscitiva en que reflejan el universo o ***Dios***, existen grados de perfección en ellas. Unas son menos perfectas en tanto que reflejen con mayor grado al universo que a ***Dios***. Y otras son más perfectas en tanto que representen más a ***Dios*** que el universo. Así, la ***escala sustancial de las mónadas*** va de las inferiores, que sólo percibe confusamente, hasta la ***espiritual, que tiene apercepción***, que es la **(*auto*)** conciencia y conocimiento de sus estados internos. ***Leibniz*** afirma que l**a *percepción*** "***es el estado interior de la mónada cuando representa las cosas externas, y la apercepción, es la conciencia o conocimiento reflexivo***

de este estado interior"[5]. Esta capacidad del espíritu humano de reflexionar sobre sus estados interiores, que en cierto modo expresan un objeto exterior desde un punto de vista interno, ***constituye la condición cognoscitiva para que el hombre se eleve a las verdades necesarias y eternas, que hacen posible las ciencias y el conocimiento de lo infinito, que es Dios***.

Hasta ahora, se ha expuesto a grandes rasgos lo que son las sustancias simples. A continuación se explicará el ***principio ontológico*** de la ***mónada***, con el fin de establecer ***el vínculo que, según el filósofo, existe entre metafísica y lógica***. Y de este modo tratar de expresar un punto de vista particular y diferente sobre esta relación.

METAFÍSICA Y LÓGICA

Sobre lo que se ha expuesto de la ***mónada creada*** (*por* ***Dios***), todo ello implica la naturaleza de la sustancia finita, y este es el ***elemento ontológico de la mónada***. Si es una "***sustancia individual***", así la designa ***Leibniz*** en su "***Discurso de la Metafísica***", ella debe contener en su ***fondo interior*** (*esencia*) todos aquellos sucesos que han de ocurrirle.

También se ha explicado la relación del estado interior de la percepción de ese ente con el objeto exterior de acuerdo a la "***Armonía Prestablecida***". La ***sustancia individual*** por carecer de extensión, es un ***punto metafísico*** que tiene actividad o "***fuerza viva***" **(*energía*)**, pero la naturaleza de esta actividad es incorpórea, espiritual. Y esta ***sustancia espiritual*** como sujeto activo tiene que contener en su "***fondo***" **(*interioridad*)** tanto su naturaleza como su existencia, o sea, todos los acontecimientos que han de ocurrirle. O desde el punto de vista lógico, ese sujeto debe contener en sí mismo **(*en sus estados interiores*)** todos los predicados necesarios y posibles. El ***filósofo*** recurre a la "***forma sustancial***" de los ***argumentos ontológicos de los escolásticos***, pero imprimiéndole otro sentido y significación. Estas "***formas sustanciales***" pueden reflejan en sus percepciones un contenido que expresa una totalidad que expresa una exterioridad **(*se refiere al universo*)** o un infinito **(*con una cognición evidente*)** que se refiere a ***Dios*** desde un punto de vista particular. Así que esas ***formas*** de las ***mónadas*** pueden expresar tanto lo necesario como lo contingente.

La novedad filosófica de Leibniz es que a esta ***forma de la sustancia simple*** le asigna una naturaleza semejante a un concepto o ***idea universal***. Aquí está el quid de su ontología, estableciendo un ***principio espiritual*** **(*conceptual*)** a la ***forma sustancial*** o ***sustancia individual*** en la naturaleza de la ***mónada***. La ***forma espiritual***, aunque se ***conciba como una idea muy semejante a la platónica***, es un ***principio real***. O sea, que esa ***teoría ontológica de la sustancia se expresa plenamente en el rango del idealismo objetivo, ya que el concepto o la idea tienen una realidad independiente del pensamiento humano***. En esta teoría ***la idea es*** **(*un ser cincreto que tiene una existencia*)** ***objetiva***, es un ente real, ontológico, que no hay que confundir con las ideas lógicas. Sin embargo, éstas guardan cierta afinidad que posteriormente se explicará su significado.

Independientemente de su punto de vista idealista, ***explica la realidad como una entidad espiritual y no que sea materia*** **(*res extensa*)**. ***La mónada constituyen el principio activo*** que ***determina las cualidades de los objetos***, y sin despreciar el mundo material que lo concibe que está formado de fenómenos, y que es puramente cuantitativo. ***La cantidad la explica y fundamenta en la cualidad***. Por lo que afirma que "***no hay más átomos que los átomos de sustancias, es decir, las unidades reales desprovistas de partes, que son las fuentes de la acciones y los principios absolutos de la composición de las cosas***...***Podría llamarlas puntos metafísicos*****: *tienen algo de*** **(*que es*)** ***vital y una suerte*** **(*modo*)** ***de percepción***"[6]. Sobre

la relación entre el concepto lógico y el ontológico expresa lo siguiente**:** que consultando **"(*investigando y reflexionando*) *la noción* (*idea*) *que tengo de toda proposición verdadera, encuentro que todo predicado necesario o contingente, pasado, presente o futuro, está comprendido en la noción* (*intelección*) *del sujeto...No entiendo otra conexión del sujeto con el predicado que la que hay en las verdades más contingentes, es decir, que hay siempre algo que concebir en el sujeto que sirve para dar razón de por qué este predicado o este acontecimiento le pertenece, o por qué esto ha sucedido más bien que no* (*que acontece de esa forma y no de otra*)"**[7]**.

La ***sustancia individual*** que considera como una ***noción*** (***idea***) ***ontológica***, es el elemento y naturaleza de la ***mónada***, debe contener todos los predicados de los acontecimientos necesarios o contingentes. En esta relación, y en su actividad como sujeto activo envuelve todos los acontecimientos necesarios y contingentes **(*hechos que se producen en el tiempo*). ¿**Está considerada en este argumento esa concepción sustancial solamente como una ***verdad de razón*****?** Indudablemente que no. Con respecto a esta cuestión, **(*expresando un punto de vista contrario*) *Platón*** concibe **(*de manera metafísica*)** que la ***idea*** **(*esencia universal*)**, en su teoría ontológica, ***es un ente puramente de razón, un género*** (***universal***) ***en un mundo al margen de la contingencia***. Pero ***en Leibniz, la contingencia se une*** **(*de modo dialéctico*)** ***a la naturaleza de la idea o noción sustancial***. Si expresa que a este "***sujeto***" le pertenecen todos los predicados ya sean necesarios o contingentes, esto no es en su contenido una ***verdad de razón***. En consecuencia, ***se refiere a una verdad objetiva que envuelve tanto la verdad necesaria como la contingente***. Y afirma que es una ***verdad contingente*** que yo vaya a ***París*** como le argumentaba a ***Arnauld*** **(*persona que poseía una enorme relevancia y autoridad intelectual y con quien mantenía correspondencia y exponía sus tesis filosóficas*)** en su defensa de la noción de una ***sustancia individual*** que debe contener todos los predicados en el fondo de su naturaleza. Entonces ***la sustancia envuelve tanto la verdad de razón como la de experiencia o de hecho***.

Es decir, que ***no existe contradicción en esta unidad lógica y ontológica de las dos series de los estados de las mónadas*****:** ***la necesidad y la contingencia en los estados interiores y relaciones con los objetos del universo***. Entonces, **¿**Cuál es el sentido y significación de este argumento**?** Esta exposición no es lógica, sino dialéctica, aunque está expresada desde un punto idealista. Además, se cuida muy bien de establecer la distinción entre ***verdades de razón*** (***necesarias***) y ***las de hechos*** **(*contingentes*)**, entre el entendimiento y la experiencia (y los sentidos). Si todos los estados interiores se encuentran en el sujeto de una ***sustancia individual***, afirma el ***filósofo***, entonces ***¿cuál es la distinción entre las verdades de razón y las de hechos*****?**

NATURALEZA DE DIOS

Leibniz establece dos vías en la conexión de ***Dios*** con el universo y las ***mónadas*** finitas o creadas. La primera vía se realiza por el lado de la contingencia, que es diferente de la necesidad y no puede reducirse a ella. En esta serie se expresan las cosas posibles, reales o efectivas. Un ser posible como contingente, no tiene determinación absoluta en su relación con el sujeto. Y en cuanto a la existencia no tiene realidad absoluta, ya que su opuesto en el sentido de que no sea, no implica contradicción. Es decir, que ***el opuesto del ser contingente también es posible***. Y si es un ser determinado, puede encontrar su razón de existir en otros seres contingentes. Esta oposición (*dialéctica*) constituiría su verdad en un sentido particular o finito. Pero cada uno de los contrarios también tendría su razón de ser en uno o más contingentes, y así sucesivamente, hasta

envolver toda la ***serie de la contingencia***. En consecuencia, esta ***razón* (*de ser o existir*)** no está contenida en dicha ***serie***, sino fuera de ella, según los argumentos expuestos.

Entonces la ***serie contingente*** encuentra su ***razón suficiente*** en un ser necesario, que es en sí mismo infinito, y cuya potencia es fuente y causa de su existencia. De este modo, afirma que "***la razón última de las cosas debe estar en una sustancia necesaria en la cual el detalle* (*las particularidades*) *de los cambios esté sólo eminentemente, como en una fuente; y esto es lo que se llama Dios***."[8] Esta ***vía***, que transita de la contingencia a la necesidad o de lo finito a lo infinito, ***es a posteriori*** tal como la considera, o sea, ***que es el camino empírico hacia* Dios**.

La otra vía es la del pensamiento o del ***camino a priori hacia el Ser Divino*,** que se explica por medio del ***argumento ontológico***. "***Así, Dios solo o el ser necesario tiene el privilegio de que, si es posible, debe existir***. ***Su imposibilidad implica contradicción con su pura posibilidad***".[9] De este modo establece a la ***Providencia Divina*** como el ***principio ontológico*** del ***sistema universal de las mónadas y del universo***.

Una vez que establece el ***fundamento ontológico*** de esta conexión, expresa que el ***Ser Divino*** tiene tres funciones fundamentales. La ***primera*** es que su naturaleza es activa y está relacionada con la creación de todo lo existente en el universo, por lo que su "***potencia***" o ***energía crea las mónadas***. Pero, afirma que ***esta potencia creadora debe entenderse como emanación, del mismo modo que nuestras ideas* (*intelectivas*) *emanan de nuestro pensar***. La ***percepción divina*** de las ***mónadas*** y ***el universo***, implica potencia, fuerza y energía, entonces su ***idea infinita*** (*percepción divina*) ***es energía y potencia infinita, ya que nada puede limitar su ser***. Y la naturaleza primigenia de ***Dios*** es energética y activa.

La ***segunda es la actividad del entendimiento infinito, donde se expresa el pensamiento de todos los posibles, y en los que los puros entes posibles tienen su fundamento real; este es el*** "***país de los posibles***".

La ***tercera actividad*** es su ***voluntad infinita***, que es la ***facultad de elección***. La ***Providencia elige el paradigma* (*modelo ontológico*) *de universo y series de mónadas que deben constituir el mundo real de acuerdo a la voluntad***. Pero la elección que hace de esta creación está de acuerdo con su naturaleza, porque es un ser infinitamente perfecto y, como tal, la ***Voluntad Divina refleja y expresa la perfección***. El ***Ser infinito*** y ***Perfecto*** elige las cosas o seres de acuerdo a su ***conveniencia o principio de perfección***. Y "***al producir*** (*crear*) ***el universo, ha elegido el mejor plan posible, en el cual existe la más grande variedad con el mayor orden; donde el terreno, el lugar, el tiempo están mejor dispuesto***"[10]. En su voluntad ***se manifiesta su libertad que consiste en elegir el universo* (*mundo de los fenómenos*)** y sus ***mónadas* (*mundo de las sustancias*).**

Una vez realizada la elección del mejor ***mundo posible*** y su concreción real **(*creación*)**, cuando la voluntad de Dios se expresa de un modo particular, entonces ella implica la totalidad de su voluntad que se vincula con todas las particularidades de la creación. Por ejemplo, si crea a ***Adán***, esta voluntad particular está conectada con la totalidad de la voluntad en la elección del universo. Si la ***elección de un universo*** y sus ***mónadas*** no emana **(*proviene*)** directamente del ***Entendimiento Divino***, sino de la **(*ejecución*)** ***Voluntad divina*** y, además, de su ***Potencia***, esto implica que ***esas sustancias creadas llevan en su naturaleza un elemento activo, que se expresa en la necesidad; y otro pasivo, que se manifiesta en lo posible y contingente***. De este modo ***los seres finitos contienen tanto lo necesario como lo contingente***. Sin embargo,

es su naturaleza finita la que las hace ser pasivas, así que en cuanto aumenta o disminuye su potencia, expresan ***acción*** y ***pasión***.

En consecuencia, ***la potencia y actividad de las mónadas finitas están ligadas a la perfección; y mientras mayor sea la potencia, mayor es la percepción del universo y más elevada la libertad de esos entes***. Y por la acción de ***Dios*** al crearlas, ***ellas tienen un contenido de actividad, necesidad y posibilidad o contingencia. Estas tres determinaciones caracterizan a estas sustancias***. Si una de ellas contiene en su representación interior un objeto confusamente como una totalidad o un infinito, entonces envuelve de ese modo confuso todos sus acontecimientos necesarios o contingentes. Al respecto expresa ***Hegel***, que esa sustancia es "***la totalidad de la representación del mundo...(y) en la mónada nada viene del exterior,*** (*ella*) ***es en sí el concepto pleno, distinguido*** (*diferenciado*) ***sólo mediante su propio mayor o menor desenvolvimiento...La filosofía de Leibniz es, por consiguiente, la contradicción completamente desarrollada***"[11], como una unidad dialéctica de la esencia.

La idea de expresar un objeto que se representa como una totalidad, es en sí misma una forma universal. En esta ***teoría ontológica*** es un error considerar a la ***mónada*** como un ***ente lógico*** o un formalismo. Tampoco se debe tratar de entender las contradicciones y el movimiento de sus estados internos como una serie **(*sucesión*)** formal analítica. ***Esta sustancia simple no es abstracta, sino concreta, es una totalidad en movimiento, según sus límites y contradicciones, cuyo desenvolvimiento se expresa en una unidad dialéctica***.

LAS LEYES DE LA LÓGICA:

PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN

Según el filósofo, en este principio lo que es falso, en un juicio o argumento, consiste en "***lo que encierra contradicción* (*en lo que es vinculante entre el sujeto y el predicado*)*, y lo verdadero, lo opuesto o contrario a lo falso.***"[12] El ***principio de contradicción*** es el ***juicio*** o ***proposición lógica*** en que el sujeto no puede contener dos predicados opuestos. Es decir, en que el uno sea la negación del otro. En este caso sólo un predicado le conviene al sujeto. Esta proposición está fundada en una conexión necesaria entre el sujeto y el predicado. Por lo que no hay que confundir este ***principio*** con el de ***identidad***, ya que el ***principio de contradicción*** se mueve en la ***diferencia de contrarios***. O sea, que su opuesto como una relación de predicados que expresan ***contrarios diferentes***, implica necesariamente una contradicción lógica **(*y no dialéctica*).**

PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE

Sobre este principio, ***Leibniz*** afirma "***que ningún hecho puede ser verdadero y ninguna enunciación verdadera sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo; aunque las más de las veces esas razones no pueden ser conocidas.***"[13] Este principio establece un fundamento lógico en las verdades de las experiencias, o sea, relación del sujeto con predicados contingentes, y en los fundamentos de los enunciados.

En su disputa con ***Arnauld***, ***Leibniz*** afirma que la cuestión del fundamento de una proposición más que en la necesidad debe basarse en si es cierta o es falsa. Y expresa que no es lo mismo la certeza que lo necesario en una proposición. Cuando una proposición es verdadera, por ejemplo, "***César cruzó el Rubicón***", en este juicio no debe discutirse si la relación del predicado con el

sujeto, para que sea verdadera, debe ser necesaria. Si es cuestión de necesidad, en esta relación lógica debe distinguirse entre lo que es la ***necesidad absoluta*** y ***necesidad*** "***ex hypotesis***". Es decir, que para que un acontecimiento contingente se produzca, y que sea la verdad de este hecho, éste no se puede producir de la nada, tiene que existir algo que lo produzca. De esta manera el filósofo ***introduce la experiencia en la lógica o la intelección en lo empírico***.

PRINCIPIO DE IDENTIDAD

Leibniz implica este principio con el ***de contradicción***. Afirma que existen "***proposiciones idénticas, cuyo opuesto encierra una contradicción expresa.***"[14] Estas proposiciones idénticas son analíticas, y tienen un uso diferente ya que relacionan a las "***ideas simples y los principios*** (*lógicos*)".

INNATISMO LÓGICO Y ONTOLÓGICO

La ***mónada*** es un concepto concreto y ontológico, que no es abstracto ni formal, que expresa un ser como un contenido interior que refleja en sus percepciones un objeto exterior. Según el ***principio*** de esta ***concepción ontológica***, ***Dios es la mónada absoluta e infinita***, **es la *mónada de las mónadas***. ***Su existencia está relacionada con el principio lógico de contradicción***. Porque como ser que es posible, es necesario, porque su imposibilidad expresa una contradicción **(*lógica*)**, y en su entendimiento contiene todos los mundos o seres posibles. En esta serie infinita de continencias, el ***principio lógico de razón suficiente*** se expresa en el mundo de las posibilidades y un vínculo **(*dialéctico*)** de las ***categorías filosóficas*: *necesidad*** y ***posibilidad***. Las otras categorías son las de lo universal, particular e individual. No es necesario explicar esta relación puesto que está sobreentendida.

En este argumento, el análisis filosófico traspasa totalmente los linderos lógicos para entrar en las formas dialécticas. En primer lugar, el ***principio dialéctico de contradicción*** (*unidad y lucha de contrarios*) no podría reducirse al ***principio lógico de identidad*** porque se eliminarían los elementos de la diferencia y la contradicción como un opuesto. El ***principio de razón suficiente*** no podría reducirse a ***juicios de identidad*** o ***analíticos***, puesto que son ***principios de la experiencia***. Y los ***juicios de experiencia*** no son analíticos sino sintéticos. ***Leibniz*** fue muy claro en distinguir las ***verdades de razón*** y las ***verdades de hecho***. Sin embargo, establece un nexo extrínseco entre las ideas del entendimiento y el elemento empírico de los hechos. Al respecto afirma que aunque no exista una influencia entre el alma y el cuerpo, las ideas siempre tienen su correspondiente estímulo sensible sin que esta relación sea necesaria.

Según la afirmación de ***Hegel*** de que la ***mónada*** como ***concepto tiene plenitud***, y en cuanto que ***objeto representado***, es una totalidad, ***entonces ella es una totalidad tanto en la forma como en el contenido***. Pero esta ***sustancia en su ser interior es una individualidad***, por lo que es una unidad con lo universal **(*que está dada como un universal*)** y la individualidad **(*que está dada como la existencia singular de la sustancia*).**

Esta unidad es contradictoria. En ***primer término***, la ***mónada*** tiene la percepción interior de los objetos materiales (*que sólo existen en la exterioridad*) que los expresa como una totalidad que refleja de cierto modo lo universal de la realidad. ***En segundo término***, por su naturaleza finita y su relación particular como un mundo interno cerrado, se hace individual y diferente de otras sustancias. Además, ***en cuanto a su esencia envuelve la necesidad, pero en tanto a su existencia supone lo contingente***. Por lo que ***una mónada actual es la unidad que envuelve una multiplicidad***. Luego como sustancia unitaria contiene en sí misma **(*en su ser*)**, la necesidad

y lo contingente, aunque ambos sean opuestos y diferentes. En ella, ***como concepto completo, el movimiento lógico y el ontológico coinciden***. ***En esta relación el movimiento lógico se determina como el desenvolvimiento de la idea y del objeto lo mismo que el ontológico***. Según este punto de vista el "***concepto completo***" en cuanto que sea una proposición no puede expresarse de modo analítico, es decir, que lo dialéctico no puede reducirse a lo puramente lógico.

Afirma ***Leibniz*** que debemos "***considerar como innatas todas aquellas verdades susceptibles de ser derivadas de conocimientos originariamente innatos porque el espíritu los saca de su mismo fondo* (*interioridad*).**"[15] En esta afirmación el argumento es evidente**:** una ***idea innata no puede proceder de una confusa, sino de un*** "***conocimiento originariamente innato***". O sea, que el ***espíritu al contemplarse a sí mismo, por un acto de reflexión*** (*acto de pensar en sí mismo o en las ideas*) ***sobre sí o de auto-atención, encuentra en su fondo*** (*interioridad*) ***su propio conocimiento, que es su yo***. La ***auto-atención* (*introspección*: *acto interior que se dirige y concentra en el sujeto consciente, contemplativo y pensante*)** de este yo en sí mismo, en cuanto que es una unidad, simplicidad, composición, etc., y estas ideas intelectuales que penetran el pensamiento, son la condición de las verdades necesarias, y su origen está en el entendimiento. El ***innatismo lógico*** se refiere a ciertas ideas que penetran y se manifiestan en el pensamiento y que se encuentran en la interioridad del espíritu.

El ***innatismo ontológico*** tiene otra dirección y secuencia diferente; podemos comprenderlo como la idea real, ontológica o sustancia simple, que en su fondo envuelve lo que es a priori y a posteriori. En este sentido el ***filósofo*** expresa que la ***mónada*** encerrada en sí misma contiene lo necesario y lo contingente, ya que nada que sea exterior puede influir sobre ella. Y si esa sustancia contiene la totalidad, entonces se confina **(*encierra*)** en sí misma. En este argumento retornamos al mismo punto de no confundir lo lógico con lo ontológico. **(*Esta confusión de esferas filosóficas es innecesaria, porque lo dialéctico no puede reducirse a lo puramente analítico o lógico*).**

MATERIA Y MECANICISMO EN LA MODERNIDAD

La ***filosofía moderna***, que se inició con ***Bacon*** y ***Descartes***, rompió con la ***idea tradicional aristotélica de que los individuos existentes en el mundo natural tienen en su ser la unidad de lo universal y lo individual***. Esta concepción implicaba que los ***entes naturales*** estaban constituidos por la unidad de lo sensible y lo racional, y así considerados, significaba que poseían en sí una sustancia. Al respecto, ***Aristóteles*** afirma que toda "***sustancia se nos parece como un individuo. Y esto es indiscutiblemente verdadero en caso de la sustancia primera. Lo que significa o indica* (*que*) *es un uno indivisible…La sustancia segunda no es una y singular, como lo es la…primaria; predicamos los términos 'animal', 'hombre', no de una sola, sino de muchas***."

Para este ***filósofo***, la ***sustancia está contenida en el individuo, la especie y el género***. Y su grado de ***progresión sustancial*** va del ente individual al genérico. Por lo tanto, los entes naturales poseen en su ser la sustancialidad. Ella a su vez contiene la esencia, y es el fundamento de los accidentes del ente individual. En el pensamiento medieval la ***ontología aristotélica*** se consideró en el fundamento de la ciencia, en tanto que metafísica y de las filosofías empíricas.

Por la índole de esta doctrina, ***en su ontología se expresa la unidad del principio divino*** (*el motor inmóvil, forma y acto puros*) ***y la materia; y en su teoría del conocimiento, la unidad de lo sensible y lo inteligible***.

El ***aristotelismo,*** por sus ***avanzadas concepciones filosóficas***, dominó tanto la ***ontología*** como la ***Teoría del Conocimiento*** del ***período medieval*** y ***renacentista*** **(*de la Civilización Occidental*).** Sin embargo, los grandes descubrimientos y progresos de las ciencias, las industrias y tecnologías de la nueva época promovían, de modo inevitable, una revisión y superación de los ***modos tradicionales del pensar***, ya que éstos no se adecuaban a dichos cambios. ***La burguesía que se fortalecía económica y socialmente, y las grandes revoluciones científicas de Copérnico y Galileo exigían una revolución filosófica progresista que superara el obsoleto pensamiento tradicional.***

Aristóteles había dominado por más de cuatro siglos el pensamiento científico y filosófico de ***Europa***. Sin embargo, en la Modernidad, la ***Física de este filósofo fue golpeada de modo letal por la ciencia experimental de Galileo***, y lo mismo ocurrió con las doctrinas de los conocimientos naturales o empíricos medievales.

Bacon crea y fundamenta una nueva dirección filosófica que se fundamenta en los principios de las ciencias basadas en las observaciones y experimentos adecuados según los requerimientos científicos de las hipótesis. Sólo ***reconoce como fuente del conocimiento verdadero a los elementos cognoscitivos de la experiencia científica***. Y de la ***razón*** (*se refiere a la intelección*), sólo acepta la ***inducción lógica en su sentido y significado empírico-científico***. ***Aristóteles*** también ***le había asignado un papel importante a la inducción en su doctrina lógica del conocimiento***, pero dentro del ***marco del silogismo***. ***Este filósofo en el fondo expresaba el afán e ideal del espíritu griego de elevar a la ciencia al nivel lo universal***. Sin embargo, ***los escolásticos, de acuerdo a los modos de pensar de la ciencia medieval, habían separado de modo especulativo los elementos empíricos y positivos del aristotelismo***. Para ***Descartes***, los ***escolásticos*** tornaron estéril lo creativo y científico de esta doctrina del conocimiento. Por esta razón epistemológica, ya no se trataba de perfeccionar y actualizar a ese sistema filosófico, sino de rechazar ese modelo de pensamiento y crear novedosas concepciones filosóficas que armonizaran con las exigencias del espíritu de la nueva época de los cambios históricos, desarrollo de las industrias y comercio y las revolucionarias ciencias naturales que se gestaban y crecían de modo inusitado.

Descartes ya había señalado que la función positiva y única del silogismo consiste en demostrar verdades conocidas. Por tal razón trataba de probar que su "***Yo pienso, luego, soy***", no es un silogismo, sino una verdad inmediata (*es decir, una intuición intelectiva del juicio*). El filósofo procuraba expresar que no se trataba del esquema de un silogismo.

[Explicado en un sentido actual, este esquema estaría constituido por una ***tesis*** (***afirmativa*** *o* ***positiva***), una ***mediación*** **(*tácita*)** y una ***conclusión*****.]**

Bacon rechaza, en sus investigaciones y reflexiones filosóficas, la doctrina de la unidad sensible-inteligible por su carácter metafísico. Según este filósofo, la función operativa del pensamiento en el proceso de conocimiento debe ser la inducción lógica; es decir, generalizar los datos empíricos, sin que esas generalizaciones traspasaran la esfera de la experiencia y sin que trascendieran el mundo físico. De este modo es el creador del ***materialismo empirista***.

La nueva filosofía debía separar lo sensible de lo intelectivo **(*en el sentido de la epistemología escolástica que establecía que todo conocimiento debía expresarse en la forma del silogismo*)** ***y rechazar el modelo de la vieja metafísica de Aristóteles***. Por las excesivas especulaciones que deformaron esa doctrina no existía la manera de mantener la unidad de lo sensible y lo racional **(*se refiere al silogismo*)**, ya que la ***nueva ciencia del siglo XVII*** fundamenta el pensamiento científico en el detalle **(*particularidades*)** de las cosas y como

objetos de estudio e investigación, es decir, el conocimiento concreto de los fenómenos y procesos reales. La ***nueva ciencia*** renunciaba a la ***metafísica del dominio de la totalidad*** (*universalidad*), según la ***doctrina de la unidad aristotélica de la sustancia***. La superación de esa ***vieja metafísica*** consistía en rechazar la unidad **(*abstracta o especulativa*)** y aceptar solamente uno de sus extremos. ***Bacon se ubica en lo sensible***; y ***Descartes, en la intelección***, es decir, en la ***razón***.

El saber del conocimiento científico del ***siglo XVII***, además de la ***Física*** **(*más que nada la Mecánica*)**, también exigía el desarrollo de las matemáticas. ***En ese período de enormes revoluciones científicas, tanto la Física como las Matemáticas experimentaron un gigantesco progreso, tan igual como en la ciencia griega***. En cuanto a la ***Física*** misma, ésta ***había unido la experiencia con las matemáticas***. Y la ***experimentación encontró su razón epistemológica en el elemento matemático***. ***Éste elevó el conocimiento empírico al nivel universal de las leyes físicas***, y a su vez el elemento universal sólo se expresa en la intelección, en lo racional. De este modo ***el saber científico se separa de la escolástica en que el silogismo-metafísico carecía del elemento matemático porque le era imposible absolverlo según la naturaleza epistemológica de su saber expositivo***. ***Descartes se propuso unir el análisis de la lógica*** **(*que debería denominarse formal o clásica*)** ***de Aristóteles con los principios matemáticos***. Consideró que dicho análisis es lo único que queda intacto **(*positivo y eficiente*)** y lo demás se abandona por defectuoso e inadecuado en cuanto al avance y progreso de las investigaciones y reflexiones filosóficas y científicas. La ***metafísica de Descartes*** apuntar hacia lo concreto y al detalle, tal como la ***Física*** y las matemáticas hacen de sus objetos, ***pero su fundamento es lo universal como uno de los principios de la ciencia***. Si ***Bacon*** se conduce al extremo de lo ***particular-sensible***, ***aquél*** se dirige al extremo de lo ***universal-intelectivo***, pero el eje de ambas direcciones metafísicas es lo concreto, el detalle, tal como lo establecen las matemáticas y la ***nueva ciencia de Galileo***.

Sin embargo, ***en esas posturas filosóficas ya se manifestaba el carácter y proyección unilateral y radical del empirismo y el racionalismo***. Este ***unilateralismo filosófico*** se revela en que en ***Bacon*** el conocimiento, que se basa en el detalle y lo concreto, tiene como fuente la experiencia **(*en el sentido sensible*).** El rechazo que la ***nueva metafísica*** hacía de ***Aristóteles***, se expresa en que éste unía la lógica y la experiencia, de modo necesario, a los ***primeros principios*** y a las ***causas finales de su doctrina del conocimiento***. Por lo tanto, no hacía de la lógica y de la experiencia una doctrina de lo concreto y lo particular. ***En la práctica esta metafísica adolecía de defectos de abstracción, es decir, era más que nada especulativa, y así se afirmaba en las ciencias empíricas***. Lo que significa que ***la filosofía griega, a pesar de ser la creadora de la ciencia, no realiza su objeto en lo concreto, sino en la contemplación especulativa***. Con ***Galileo***, ***Bacon*** y ***Descartes*** las ***ciencias naturales***, la ***metafísica*** y la ***dialéctica*** adquieren un ***giro revolucionario***.

Descartes establece como el punto concreto de la investigación y reflexión filosóficas, el "***Yo pienso", que se convierte en un principio concreto e inmediato, al margen de toda mediación de juicios que derive en un silogismo***. De este principio deduce su propia sustancia **(*del alma*)**, la de la ***Naturaleza*** y la de ***Dios***. Las dos primeras son finitas, que denomina**:** ***res cogitans*** y ***res extensa***. En cada sustancia tanto del ***Yo pensante*** **(*alma*)** como la de la ***materia*** **(*Naturaleza*)** lo universal se particulariza y confina en una entidad concreta que se define y expresa en una identidad absoluta, eliminándose todo vínculo interno o externo entre esas entidades. Por lo tanto, ***en esa ontología la experiencia sensible queda eliminada del contexto epistemológico***. Así, pues, ***este filósofo es el creador de la metafísica racionalista que se funda en la razón*** **(*intelección*).**

En consecuencia, esta ***concepción deriva en un dualismo filosófico porque concibe, que la materia es una sustancia de igual modo que el Yo pensante***. ***El idealismo se manifiesta en tanto que el filósofo afirma que el Yo*** (***el alma es res cogitans***) es ***el centro de la investigación y reflexión filosóficas, y no tiene conexión con el mundo material; y el materialismo, cuando considera que los fenómenos y procesos materiales son manifestaciones de la res extensa no tienen relación con las percepciones e ideas***.

Esta concepción concuerda con la ***nueva Física*** (***de aquel período y que actualmente se denomina clásica***) establece que la ***Naturaleza*** en sus procesos y fenómenos procede con sus propias leyes. Por tal razón, y no sería extraño que se la concibiera como un ser independiente y poseer una existencia concreta; y, por lo tanto, una ***sustancia***. Esta concepción ontológica es muy diferente a la de ***Aristóteles***.

Para este ***filósofo todos los individuos naturales contienen en sí una sustancia en cuanto que son sujetos de accidentes***. Lo contrario de esta ontología es que para ***Descartes***, todos los individuos naturales son accidentes de una sola sustancia que es la "***res extensa***" (***la materia***). Por lo que en esta doctrina se ***postula la teoría filosófica de una materia universal, única, en que todos sus modos particulares no son sustancias, y menos aún los cuerpos individuales***. Pero como en esta epistemología domina la ***evidencia*** (***matemática***), su concepción es puramente mecanicista, es decir, que ***los principios de la mecánica de la nueva Física*** (***que estaba en desarrollo en los tiempos del filósofo***) ***se constituyen en la forma general de la materia***.

La ***ley fundamental*** de la ***materia*** y de la ***Naturaleza*** es el ***principio de la cantidad de movimiento*** (***una de las leyes del movimiento que posteriormente formulará Newton***). ***Por consiguiente, el movimiento es constante en la materia, por lo que el movimiento en el universo no aumenta ni disminuye*** (***pero su constancia depende de la Voluntad Divina***). ***Como la materia es finita, entonces la cantidad de movimiento también lo es, aunque se conserve***.

En consecuencia, ***la materia por su colosal magnitud necesita de un primer impulso*** (***que es realizado por Dios***) ***para que ponga en movimiento el universo***. Y ***Dios*** es causa de ese impulso inicial. De este modo la ***Naturaleza se mueve constantemente de acuerdo al principio de la inercia formulado por Galileo***, en la que ***el movimiento de un cuerpo se inicia o se elimina por la acción de una fuerza física exterior.***

Descartes al expresar en su metafísica la esencia mecánica de la ***nueva Física*** funda el ***materialismo mecanicista moderno***. Y ***el puntal de ese materialismo es el principio de la sustancia extensa y la cantidad de movimiento del universo***.

TEORIA DEL CONOCIMIENTO DE DESCARTES

La ***epistemología cartesiana*** se delinea en sus rasgos esenciales en el "***Discurso del método***". En esta breve obra **(*joya de la literatura filosófica, sienta las bases de una nueva metodología y se bosqueja una novedosa metafísica*)** expresa que sólo aceptará como verdaderas aquellas ***ideas que sean evidentes, es decir claras y distintas***. En consecuencia, ***la evidencia se constituye en el fundamento del criterio de la verdad***. Además, en la investigación y búsqueda de nuevos conocimientos se aplica el análisis **(*lógico*)** en los complejos y desconocidos objetos o problemas, tratando de encontrar las ideas constitutivas que se expresan de modo simple o evidente. Estos son los elementos que forman el verdadero conocimiento. Luego, ***por un reconocimiento exacto de las partes se reconstruye* (*de modo sintético*) *la idea* (*completa*) *del objeto***. Por lo tanto, ***el proceso del conocimiento científico se resume en el movimiento de análisis-evidencia-síntesis***. Bastaba esa relación racional de estos elementos epistemológicos, para constituir el ***fundamento del método*** y el ***criterio de la verdad***. Las reglas metodológicas están integradas conceptualmente en el análisis, la evidencia y la síntesis **(*el reconocimiento de las partes es previo a esta última*).** Anteriormente se ha expresado en esta investigación que ***Descartes une los procedimientos* (*conceptuales*) *de las matemáticas con la lógica* (*formal, que es la de Aristóteles que se distingue actualmente de las lógicas matemática* y *simbólica*).**

En relación al valor epistemológico de la experiencia en los actos cognoscitivos de la observación y del experimento, sólo se acepta en tanto no contradiga el principio de la evidencia, que considera que es el ***criterio de la verdad***. También dicho método tiene como puntal o dirección objetiva el detalle (*particularidades*), por lo que las ideas simples o evidentes muestran un objeto concreto.

En consecuencia, la ***intuición intelectual*** se dirige a los elementos o partes simples del objeto. ***El intuicionismo cartesiano apunta contra las esterilidades y vicios del silogismo, y los argumentos especulativos del saber de la escolástica***. Los elementos simples y evidentes de por sí, son elementos concretos y no abstractos ni especulativos. También para ***Bacon*** la experiencia **(*que para este filósofo procede del método experimental*)** apunta hacia lo concreto, las propiedades y peculiaridades del objeto.

Las verdades evidentes son directas y concretas en la captación cognoscitiva del objeto. Las ideas simples son las fuentes y elementos de los nuevos conocimientos, porque establecen una relación directa entre el pensamiento y el objeto, que no es creado por la abstracción ni la especulación. De estos vicios y defectos cognoscitivos pecaba la teoría del conocimiento de los escolásticos.

Ya en ***Spinoza*** el sentido y significado de la realidad adquieren una mayor fuerza y expresión epistemológica. Para este filósofo la "***sustancia***" tiene esa naturaleza concreta y de igual modo las ***ideas simples***. En consecuencia, el racionalismo trata de concebir el conocimiento como la manifestación de la verdad. **(*Sin embargo, la sola evidencia como expresión del método filosófico limitaba el alcance y logro de nuevos conocimientos*).**

Tiene validez y significación epistemológica la crítica de ***Hegel*** cuando afirma que la ***metafísica moderna se basa en los principios lógicos del juicio, y que al no trascender sus límites cognoscitivos, ya sea de la experiencia o la intelección, no se podía realizar en la dialéctica***. O sea, que esos límites y defectos consisten en encerrar el pensamiento en el marco limitado del juicio. Y en éste, ***el empirismo se despliega y se mueve en el campo de la experiencia sensible; y en el racionalismo, en la intuición intelectual del juicio*** (***criterio de la evidencia***).

En ***Spinoza***, ***el materialismo mecanicista supera el dualismo cartesiano de las dos sustancias, proyectándose plenamente en el monismo***. Para este ***filósofo*** sólo existe una sustancia, que es un ser concreto, que se expresa en infinitas atributos, que son géneros **(*formas ontológicas particulares del ser que existe en sí mismo*).** Sin embargo, en nuestro mundo real se objetivan sólo dos atributos de la sustancia única: la "***res extensa***" (***materia***) y la "***res cogitans***" **(*espíritu*).** Por lo tanto, en el mundo de nuestras afecciones y cogniciones sólo podemos conocer estos dos atributos. Éstos son formas concretas de la sustancia, y en nuestra constitución ontológica se manifiestan tanto en el alma como en los cuerpos materiales.

La sustancia sólo tiene una única y misma esencia; y los atributos son sus formas genéricas, por lo que todos contienen la misma esencia. La sustancia al expresarse como materia o espíritu, se manifiesta en su propia esencia. Entonces tanto la materia como el espíritu son idénticos a aquélla, pero existen independientemente entre sí en cuanto a su constitución genérica. De este modo la sustancia es espíritu y es materia simultáneamente, por lo que éstos sólo tienen un orden y conexión en sus infinitas afecciones. Lo que significa que ***el orden y conexión de las ideas del pensamiento es el mismo que el orden y conexión de los cuerpos*** (***de la materia***).

Para ***Spinoza*** La sustancia es la ***Naturaleza*** **(*misma*)**, y, por lo tanto, es un ente concretísimo, y el pensamiento es tan natural como la materia y sigue las leyes objetivas de la ***Naturaleza***. ***El pensamiento y la materia tienen el mismo fundamento ontológico***.

En consecuencia, en la ***sustancia*** no existe lo sobrenatural porque es causa de sí misma **(*determinismo ontológico*)*, en que todas las afecciones de los atributos siguen el mismo el orden y conexión. Según esta concepción, la materia, como constitución infinita de los cuerpos naturales, está sujeta a un proceso causal y necesario. El pensamiento como reflejo objetivo de las modificaciones de la sustancia, refleja las leyes de la Naturaleza***. Por lo tanto, en el ***pensamiento se expresa de manera absoluta la causalidad y la necesidad***. Y ***este es el materialismo del filósofo, en que el mecanicismo alcanza su más alta expresión ontológica***.

Con relación a la energía que en aquel período se denominaba "***fuerza viva***", ***Descartes*** y ***Spinoza*** la rechazan. ***El primero considera a la*** "***fuerza viva***" ***como una idea confusa, por lo tanto la elimina de su Física. El segundo la ignora en su cosmología, en que sólo considera con validez científica de la cantidad de movimiento*** (***una de las leyes del movimiento físico***) ***y las fuerzas mecánicas del universo***.

Como consecuencia del riguroso mecanicismo, tanto Descartes como Spinoza consideran a la materia, y lo mismo al pensamiento o espíritu, como una sustancia absolutamente cuantitativa, sin cualidad alguna.

LA CRÍTICA DE LEIBNIZ AL MATERIALISMO (MECANICISTA)

En esta investigación e interpretación se ha afirmado que la ***categoría filosófica de sustancia formulada y aplicada*** por ***Aristóteles***, era inadecuada y defectuosa para interpretar los conceptos fundamentales de la ciencia del ***siglo XVII***. Lo cual implicaba que las categorías de "***forma***" y "***materia***", "***acto***" y "***potencia***" carecían de validez en la explicación científica de los datos de la observación y las experiencias experimentales de los hechos. Para este filósofo, la sustancia es la unidad de la materia y la forma, además de contener la esencia de la cosa, y también las cualidades del ser. En los ***objetos naturales*** dominan lo cualitativo sobre lo cuantitativo. La determinación de la esencia se considera prioritariamente cualitativa. La ***materia*** como un ser pasivo es un objeto dominado por la ***forma***. Y como no es un ser activo, se constituía en el material en que ésta se realiza. ***Descartes*** en sus concepciones mecanicistas descarta esa metafísica.

Leibniz, en su primer momento filosófico, trata de restaurar las categorías de las "***formas***", según su significado escolástico. Y así afirma en su "***Discurso de la metafísica***" que "***las formas... son tan necesarias en las metafísica***". Y ***en su ontología restablece las cualidades en la Naturaleza***.

En su crítica al mecanicismo, ***Leibniz*** objeta el ***principio físico*** de la "***cantidad de movimiento***" y la ***concepción de materia*** como ***sustancia extensa***. Como resultado de ese análisis crítico niega que el ***principio de*** "***cantidad de movimiento***" ***sea el fundamento de la ciencia Física y del movimiento de la materia***. Esta afirmación se sustenta en un experimento que realizara sobre la caída de cuerpos, y en que trata de demostrar que la ***cantidad de movimiento*** no es equivalente cuando los cuerpos tienen pesos y alturas diferentes y hayan necesitado igual ***trabajo mecánico*** para colocarlas a sus alturas respectivas. También expresa que en este experimento (*que **Galileo** demostró en sus pruebas científicas*) que la velocidad en la caída de uno de los cuerpos es el doble cuando la distancia recorrida es cuatro veces mayor que la otra.

[Sobre este ***problema de Física*** es importante señalar que ***Galileo expresó su ley de la caída de los cuerpos en la fórmula*** **h= ½ gt^2**, en que "**h**" es la distancia de la altura que el cuerpo recorre en su caída, "**g**" es la ***aceleración gravitacional*** (*de la **Tierra***) y "**t**" es el tiempo de caída del cuerpo. En un movimiento acelerado la velocidad es igual a la aceleración por el tiempo, o sea, que **v=at**, en que **v** es la velocidad, **a** es la aceleración y **t** es el tiempo. Con estos datos es fácil reconocer el acierto de ***Galileo*** a que se refiere ***Leibniz*** en la siguiente relación o razón matemática**: $V_1/V_2=[g(8)^{1/2}/g)^{1/2}]/[g(2)^{1/2}/g)]=2$**. Entonces la cantidad del cuerpo que tiene una altura cuatro (4) veces mayor y un peso (*se refiere a la masa*) cuatro veces menor que el otro cuerpo es la misma cantidad del otro cuerpo, aunque hayan necesitado la misma cantidad de trabajo para subirlos a sus respectivas alturas. Estableciendo la relación de la cantidad de movimiento de los dos cuerpos tenemos el siguiente resultado**: $(M_1V_1)/(M_2V_2)=[1xg(8)^{1/2}/g]/[4xg(2)^{1/2}/g]=1/2$**. Sin embargo, posteriormente **Newton** formuló matemáticamente que el trabajo mecánico es equivalente a la energía y que se expresas en las fórmulas **T(*trabajo*)=F(*fuerza*)xD(*distancia*)**; **E(*energía*)=½mv^2**, por lo que **T=E**.**]**

Leibniz trata de demostrar en ese experimento que la cantidad de movimiento de los dos cuerpos que han necesitado la misma cantidad de trabajo, no es la misma. Expresa que ***lo que permanece constante en ese experimento es la cantidad de trabajo* (*energía*).** Se debe señalar que la ***cantidad de movimiento*** tiene su expresión matemática en la fórmula física "**MV**", y que para ***Descartes*** ese principio físico se adecúa a su modelo geométrico. El concepto físico de ***fuerza viva* (*energía*)** lo descartó porque para él es una "***idea confusa***"**.**

En consecuencia, en la ***Mecánica cartesiana*** no hay lugar para la ***fuerza viva***, todos los suceso físicos se estructuran en un sistema geométrico; y en ella no existen energías ni tensiones. Lo significativo en el análisis matemático del experimento de ***Leibniz*** es que establece la ***cantidad de fuerza*** **(*energía*)** como una constante en los fenómenos físicos o desplazamientos mecánicos y no a la ***cantidad de movimiento*** de los cuerpos, en que ésta puede varía, pero lo se conserva es la cantidad de energía. Por lo tanto, para el filósofo aquélla no puede ser fundamento el de los fenómenos de la "***masa extensa***" o de la ***materia***.

Dado que la ***energía*** no puede aprehenderse de manera "***evidente***", o sea, que no se expresa como un elemento lógico en el contexto geométrico de los cuerpos en movimiento, ***Leibniz*** tiende a concebirla como un elemento metafísico que no pertenece a los fenómenos físicos. Si en su experimento descubre que la "***fuerza viva***", como él la denomina, es lo que persiste en los fenómenos y cambios materiales, entonces ***considera que el fundamento de la física es la metafísica***. De aquí que afirme "***que la sola consideración de una masa extensa no bastaba y que era preciso además la noción de fuerza*** **(*energía*)*, que, aunque pertenece a la metafísica, es muy inteligible***."[16]

No es que negara la importancia de las masas o cuerpos extensos como sustancias básicas de los fenómenos físicos, sino que trataba de demostrar que la masa por sí sola era incapaz de explicar la esencia de los fenómenos físicos; por lo que era necesario añadir la categoría de "***fuerza viva***", o sea, el ***principio de conservación de la energía***. Además, establece por vez primera que las masas extensas están constituidas por centros de energía, o como él decía, "***fuerzas vivas***", que él denominaba ***puntos metafísicos***; de aquí que afirmaba que "***los principios de la mecánica misma, los cuales sólo*** **(*se pueden*)** ***establecer a priori mediante razonamiento metafísicos***."[17]

Estos razonamientos metafísicos comprenden los elementos energéticos, o fuerzas vivas, como puntos metafísicos. Además hay que advertir lo siguiente: es el primer filósofo en exponer la teoría energética de la materia. El punto de vista sobre la "***fuerza viva***" lo expresa del siguiente modo**:** En primer término, en los experimentos que realizara, y de cuyas experiencias y formulación se exponen en su libro "***Discurso de la Metafísica***", concibe la energía como el fundamento de los movimientos mecánicos de las masas extensas, es decir, como un principio de los fenómenos físicos. Sin embargo, ***trasciende esa descripción y explicación científicas, derivando hacia una concepción metafísica de la materia***.

[Leibniz considera que la energía es el elemento constitutivo de los cuerpos o masas extensas. En esta afirmación se expresa una diferencia radical con la ***Física cartesiana*** y la de ***Newton***. Este científico formuló la relación físico-matemática **(*aplicando el Cálculo Infinitesimal*)** en que expresa que la ***fuerza es igual a la derivada de la cantidad de movimiento dividida por la deriva del tiempo, o sea, $F=d(mv)/dt$***. Sin embargo, la "***masa***" de los cuerpos permanecía invariable, ya que ninguna experiencia, en aquel período, mostraba un aumento o disminución de la masa de los cuerpos físicos. No fue hasta fines del ***siglo XX*** cuando ***Lorentz*** propuso un aumento del tiempo y una contracción del espacio como consecuencia de un experimento que se efectuó en **1885** con un interferómetro para medir la velocidad de la ***Tierra*** en el éter cósmico **(*supuesto medio en que se mueven los cuerpos en el vacío*)*.*** Los descubrimientos de la radiactividad por el sabio francés ***Bequerel*** y la ***constante Cuántica*** de ***Max Plank***, permitieron a ***Einstein*** a principios del ***siglo XX*** formular matemáticamente la relación entre la energía y la masa. ***Newton***, pues, no pudo establecer la unión de la masa y la energía en un sola fórmula físico-matemática. La masa y la energía permanecieron hasta ***Einstein*** separadas, desvinculadas una de la otra.**]**

Con este argumento se trata de explicar por qué razón ***Leibniz*** expresó de una forma metafísica a la energía o "***fuerza viva***". Este filósofo expresaba que la categoría de energía era inteligible y no era una "***idea confusa***". En su crítica a la ***Física*** cartesiana consideró que "***Descartes creyó se conservaba en los cuerpos la misma cantidad de movimiento. Se ha demostrado su error; pero yo he explicado que es cierto que se conserva siempre la misma fuerza motriz* (*energía*)*, que él había confundido con la cantidad de movimiento. Se conserva no sólo la misma cantidad de fuerza motriz, sino la misma cantidad de dirección, cualquiera sea el lado que se tome* (*proyecte*) *en el mundo***".[18]

Este error de ***Descartes*** a que hace referencia ***Leibniz***, se refiere a su demostración expuesta en su "***Discurso de Metafísica***". En este libro expone dos principios fundamentales de los fenómenos físicos del universo, la conservación de la "***fuerza motriz***" o energía y la ***conservación de la cantidad de dirección del movimiento de los cuerpos***. Este último ***principio físico***, expresa que la inercia total de los cuerpos físicos se conserva en el universo. Al respecto, establece una relación unitaria entre la energía **("*fuerza motriz*")** y la "***dirección del movimiento***" o la inercia. Sobre esta relación es importante señalar que existe un estrecho vínculo entre la inercia y la masa.

Sin embargo, en los tiempos de ***Leibniz*** las observaciones y experimentaciones de la física no mostraban que se diera una relación de cambio entre la energía y la masa de los cuerpos. Por esta razón la ***física de Newton***, basada más en la experiencia, prevaleció hasta ***Einstein***, que establece la unidad entre la energía y la masa por procedimientos físico-matemáticos. En ***Newton*** la masa y la energía no están ligadas en una sola unidad, estos dos principios se proyectan de manera paralela en la explicación de los fenómenos físicos. ***Leibniz***, pues, es consciente de que al tratar de explicar todos los fenómenos de la materia tiene que recurrir a "***puntos***" o "***razonamientos metafísicos***". En virtud este argumento expresa que **"*cuando las sustancias corpóreas están comprimidas todos sus órganos juntos no constituyen para nosotros más que puntos físicos. Así, mientras que los puntos físicos no son indivisibles más que en apariencia y los puntos matemáticos son exactos, pero no son sino modalidades, sólo los puntos metafísicos o de sustancias constituidas por formas y almas son exactos y reales, sin ellos no habría nada real, puesto que sin verdaderas unidades no puede haber multitud*."[19]

El espacio físico sólo puede ser explicado por ***puntos metafísicos o energéticos***. ***¿Por qué*?** Ya se ha expresado antes que para el ***filósofo*** la "***masa extensa***" no puede explicar todos los fenómenos físicos. Pero en esta afirmación hay un problema de principio que es necesario aclarar. Si para ***Leibniz*** es un "***error***", que le reprocha a ***Descartes***, explicar los fenómenos físicos sólo, por medio de la conservación de la "***cantidad de movimiento***", y además aquéllos sólo pueden explicarse, en lo fundamental, por el ***principio de la conservación de la energía*** o "***fuerza motriz***" y el de ***la cantidad de dirección***, ***¿cómo se explica la energía o "fuerza motriz"?*** Al respecto, se remite a una explicación, que tiene como base los "***razonamientos metafísicos***", que constituyen los fundamentos de la ***Física misma***. Para el filósofo La ***Física*** y la ***Metafísica*** están estrechamente unidas, y la primera encuentra su fundamentación en la segunda. Es en estas tesis en que se expresan las objeciones y crítica de ***Leibniz*** a la ontología de ***Descartes***, ***Spinoza,*** los ***ocasionalistas, Locke*** y ***Newton.***

La objeción a ***Descartes*** que en el terreno de la física se había centrado en la "***cantidad de movimiento***" y en la ***cantidad de energía*** o "***fuerza motriz***", se traslada al campo de la metafísica con la impugnación que hace de la "***sustancia extensa***" cartesiana y la ***sustancia única*** de ***Spinoza***.

Si para ***Leibniz*** el fundamento del universo físico es la "***fuerza motriz***" y no la "***masa extensa***" y la ***cantidad de movimiento***, entonces ***los cuerpos físicos están constituidos por estos puntos metafísicos o energéticos***. Esta "***fuerza motriz***" no se reduce a la extensión, sino que la "***masa extensa***", por estar sujeta a la división, está constituida por partes. ***En esta multiplicidad no se manifestaría lo*** "***real***" ***si la multiplicidad no encontrara su realidad en una unidad***. Lo que constituye la "***unidad***" de la multiplicidad de la "***sustancia extensa***" son los "***puntos metafísicos***" o la "***fuerza motriz***". La multiplicidad se condensa en la unidad y en ésta encuentra su realidad. Entonces la sustancia no puede ser una mera extensión material porque como tal no tiene partes, ya que no es extensa, o espacial.

Hay que señalar que ***para Descartes materia y espacio forman una sola unidad o sustancia y son la misma cosa***, por esta razón rechaza el vacío en el universo. Además de la materia corpórea admite una materia sutil que llena el vacío **(*semejante a un éter material*).** También es el creador de la teoría materialista **(*mecanicista*)** de la materia. Tanto ***Pascal*** como ***Newton*** rechazaron esta idea cartesiana. Sin embargo, la teoría ondulatoria de la luz de ***Huygens*** (*matemático, físico y astrónomo holandés*) mantuvo la hipótesis del éter. La ***Física actual*** ha sustituido el término ***éter*** **(*cosmológico*)** por el de "***campo***", **(*de interacción de fuerza y energía de las leyes del universo*)** ***ya sea electromagnético***, ***gravitatorio***, ***nuclear débil y nuclear fuerte***.

Descartes trata, pues, de establecer una unidad ontológica entre materia y espacio. ***Leibniz somete a crítica esta idea cartesiana de la materia extensa y trata de unificar la física con la metafísica***. En esta concepción lo físico se compone de lo metafísico **(*elementos*)**, o sea, que los cuerpos materiales están constituidos de "***puntos metafísicos***". Y denominó a la ***fuerza viva*** un ***ente metafísico***, constituido por "***puntos***" porque la experiencia científica **(*en el tiempo del filósofo*)** ***no establecía una unidad o identidad entre la masa de los cuerpos y la cantidad de energía*** **(*puntos de energía, o fuerza motriz*).**

Antes se ha expresado en este texto que en la ***Física de Newton*** energía y masa no forman una unidad o identidad, a pesar de que formulara de modo exacto del ***concepto físico de fuerza***. Pero la masa, como se ha señalado, permanecía invariable hasta que el científico ***Einstein*** pensó en un aumento de la masa de los cuerpos cuando su velocidad se aproximaba a la de la luz. ***Leibniz al tratar de vincular la unidad de la física con la metafísica consideró que la materia está determinada por puntos metafísicos o energía***. La ***masa*** "***extensa***" **(*o la de los cuerpos*)** está ***constituida por puntos de energía***. Hay que señalar la distinción de que en la fórmula de ***Einstein*** (*que está expresada en términos estrictamente matemáticos*), la masa de los cuerpos está constituida de energía en su sentido físico **(*que se entiende que es la energía potencial la masa misma*),** pero existe una conversión que es mutua una con respecto a la otra según determinados ***estados físicos***.

También hay cierta semejanza en la unidad de "***masa extensa***" ***y*** "***puntos***" ***de energía en la fórmula de Einstein, pero tienen determinaciones físicas muy diferentes***.

De estas objeciones y críticas consideramos que así como la doctrina del átomo de Demócrito y ***Epicuro*** fue un anticipo a la moderna teoría de los átomos de la ***Física***, así mismo la teoría de la materia de ***Leibniz*** lo es para la ***Física actual***. ***Para el filósofo la*** "***masa extensa***" ***se compone*** (*es una mezcla de elementos*) ***de energía; para el ciencia actual la masa es energía condensada***. Ambas ***teorías de la materia tienen alguna semejanza, aunque la primera tiene un contenido metafísico, y la segunda un contenido físico-matemático***. Fue ***la crítica*** (*objeción y rechazo*) ***que Leibniz hizo de la*** "***sustancia extensa***" ***de Descartes y Spinoza lo que lo indujo a concebir de manera metafísica una relación unitaria entre la masa extensa y la***

energía. Para el filósofo una materia indivisible es pura apariencia, ya que su carácter extenso la hace divisible porque la extensión lo es de modo indefinido, además, no es una unidad simple porque su naturaleza está constituida de partes implicando una multiplicidad; entonces no es sustancia ni tampoco un ser indivisible.

En la ***crítica a la teoría mecanicista de la materia*** (***masa corporal=sustancia y corpúsculos= átomos***), expresa que "***los principios generales de la naturaleza corporal y de la mecánica misma son más bien metafísicos que geométricos y corresponden más bien a algunas formas o naturalezas indivisibles, como causas de las apariencias, que a la masa corporal o extensión***".[20]

También afirma que es un error **(*ontológico*)** concebir que la "***masa corporal o extensión***" sea una unidad simple, ya que esta concepción correspondería a una "***forma o naturaleza indivisible***" o que sea (*en sí misma*) un "***principio metafísico***". Éste no puede pertenecer a la ***materia corporal*** porque aunque se la conciba como un "***punto físico***", es una apariencia dado que en su naturaleza extensa sigue siendo divisible. Y por constituir una multiplicidad de partes **"*es imposible hallar los principios de una verdadera unidad de la materia sola, o en lo que no es sino pasivo, puesto que en lo pasivo y material se reduce hasta el infinito a un mero montón o colección de partes*."**[21]

Si se supone un punto físico como un átomo material, esto en sí es una mera apariencia porque este ser material en cuanto a sí mismo es pasivo **(*carece de actividad*)** y divisible hasta el infinito, quedando reducido a un "***mero montón o colección de partes***". No se debe afirmar que la materia en sí misma sea una ***sustancia extensa*** porque esta tesis **(*ontológica*)** nos llevaría a concebir una materia sin acción ni actividad, por lo que no tendría realidad alguna. Indudablemente que el verdadero ser unitario, los ***puntos* (*o elementos*) *metafísicos, es la sustancia verdadera que constituye la base y sustenta a la materia extensa***. Esta unidad o sustancia unitaria no tiene una naturaleza de exterioridad, posee una esencia interna, y es la sustancia real de la materia. **"*Sí no hubiera verdaderas unidades, no habría tampoco nada sustancial ni real*".**[22]

En estos análisis y reflexiones, ***Leibniz*** dirige su crítica a ***Spinoza*** porque éste concibe una sustancia única, infinita y considera a los seres finitos como modos de esta entidad ontológica.

Además, en su "***Ética***", este filósofo afirma que sólo existe una única ***sustancia*** "***absolutamente infinita***" que está constituida por esencias infinitas que denomina "***atributos***", y de los cuales sólo conocemos dos: la "***extensión***" y el "***pensamiento***". Ahora bien, como existe una sustancia, todo lo que existe se rige y gobierna por un ***único orden y conexión*** que se expresa en una misma esencia que comprende los distintos ***atributos***. Y los modos son seres finitos, o modalidades de la sustancia, y en que ésta constituye su fundamento universal.[23]

[El ***paralelismo*** que, en efecto, es una ***apariencia*** y que erróneamente algunos comentaristas de la filosofía le asignan a la significación ontológica de lo que ***Spinoza*** denomina "***el orden y conexión de los cosas"*** que se realizan en "***los atributos de la extensión y el pensamiento***", es exterior a la sustancia porque en la esencia de ésta sólo existe un único **(*no existen más*)** "***orden y conexión***" de los modos **(*afecciones*)** y que el filósofo afirma de una manera categórica y apodíctica.**]**

También sostiene que la ***materia es indivisible***[24], y considerar que la divisibilidad de un "***atributo***" es una apariencia producto de la imaginación. Toda la división de la sustancia sólo es

modal (***fenoménica***), por lo que no es ***real*** ni "***esencial***". También afirma que esa división es un procedimiento abstracto e imaginativo de la mente que no tiene ninguna concreción ya que es imposible dividir lo infinito en partes, porque no puede haber separación en lo que no está constituido por elementos o unidades finitas.

En su objeción de considerar a la sustancia como única y universal, ***Leibniz*** afirma que **"*Spinoza ha pretendido demostrar que sólo hay una sustancia en el mundo, pero esas demostraciones son pobres e ininteligibles*".**[25]

Sin embargo, un su ***Ética***, el ***filósofo*** afirma que sólo existe una sola sustancia porque ella es "***causa sui***" **(*causa de sí*)**, y si existieran más, una sería causa de la otra, lo que es un "***absurdo***". Como es única y universal, todos los modos encuentran su ser, esencia, posibilidad y existencia; y sólo a través de en ella actúan entre sí, o sea, que en la sustancia se efectúa la relación recíproca de las causas y efectos que se producen entre éstos porque no pueden producirse en sí mismos. ***La sustancia en cuanto que universal e inmanente produce lo particular y singular***, y en ella está contenida la esencia y realidad de los modos o fenómenos.

En ***Descartes la sustancia infinita es trascendente en cuanto que crea las sustancias finitas*** **(*res cogitans* y *res extensa*)*; mientras que en Spinoza es una sola*** (***entidad porque es causa de sí y, además, su "esencia envuelve la existencia"***[26]**) *y por tener una naturaleza transitiva constituye el principio activo que está vinculado ontológicamente a las afecciones, y por tal causa que es inherente a todo lo existente***.

Sin embargo, ***Leibniz*** expresa una concepción diferente y opuesta, en que concibe un único ser infinito y eterno que es ***Dios***. Esta ***Entidad Divina*** tiene en su ***Entendimiento*** una infinidad de ***Mundos Posibles***, y por medio de su ***Voluntad* (*decisión y ejecución divina*)** elige el mejor de los mundos posibles formado por sustancias finitas. Por consiguiente, ***Dios es el principio y elemento de la realidad y la existencia***. A todos los seres finitos y temporales los denomina mónadas, que son ***sustancias individuales***. En esta ***ontología domina la diferencia e interioridad que se manifiesta en la identidad de las mónadas.***

Antes se ha expresado en esta investigación que ***Leibniz***, en su polémico libro "***Discurso de Metafísica***", rechaza la tesis ontológica de que la materia constituya una sustancia, porque no admite que su ***naturaleza extensa*** sea indivisible y que la cantidad de movimiento sea el principio constante del movimiento mecánico y de los fenómenos físicos. Por lo tanto, la sustancia no podría se material. Y como ***Descartes*** rechaza a la "***fuerza viva***" **(*energía*)** de su ***Física***, ya que su conocimiento se expresa en una ***idea confusa***, y también porque carece de cualquier vínculo con la "***masa extensa***"; en contraposición a este punto de vista, ***Leibniz*** concibe, que la energía está constituida por "***puntos metafísicos***", y que al mezclarse entre sí forman las "***masas extensas***". Estas ***unidades metafísicas*** no pueden ser de otra naturaleza que la espiritual. Al respecto afirma que **"*la fuerza* (*viva o energía*) *es algo diferente a la magnitud, de la figura, y del movimiento y de ello puede conducirse que es preciso recurrir a consideraciones metafísicas, ajenas a la extensión, para explicar los fenómenos de los cuerpos* (*materiales*)".**[27]

Por consiguiente, la "***energía***" no puede concebirse con esas propiedades y cualidades que pertenece a la ***sustancia extensa de los cartesianos*** como "***magnitud***", "***figura***" y el "***movimiento***". Dado que la energía no es material, tiene que tener una naturaleza espiritual. Y como carece de partes, es inextensa, por lo que tiene que ser absolutamente indivisible. De este modo concibe, que es un ***átomo espiritual*** o ***mónada***, y esa es su significación ontológica. Sobre

este átomo espiritual o metafísico expresa que ***"no hay más átomo que los… de sustancia, es decir, las unidades reales y absolutamente desprovistas de partes, que son las fuentes de las acciones y los principios absolutos de la composición de las cosas, y como los últimos elementos del análisis de las sustancias. Podrían llamarse puntos metafísicos, tienen algo de vital y una suerte* (*especie o modo*) *de percepción*."**[28]

En esta concepción ontológica, ***las mónadas finitas son*** "***fuente***" ***de actividad y unidades simples que constituyen la*** "***composición de las cosas***"***, y ellas tienen una propiedad*** "***vital***"***, en cuanto que son entes plenos de actividad***.

Acerca de la propiedad de percepción de estas mónadas se tratará posteriormente. Lo que es importante destacar por el momento es que para el filósofo las mónadas son los elementos de las cosas, y expresan lo absoluto y lo real de los entes materiales. Ellas son los constituyentes ontológicos de las cosas y en particular de las "***masas extensas***".

A continuación se ***efectuará un análisis comparativo de esta concepción de las mónadas como elementos de las cosas materiales que expone Leibniz como respuesta idealista al mecanicismo materialista***.

En la ontología de Spinoza la sustancia no es elemento, sino principio de los fenómenos y de los modos, ella no es lo constitutivo del modo o fenómeno o con mayor propiedad de los cuerpos materiales. La sustancia es un principio inmanente, pero no es el elemento de los modos, objetos o fenómenos. La ***sustancia se expresa en una serie infinita de los modos***, y éstos para producir un efecto tienen que remitirse a esa entidad y así sucesivamente, porque ella es el medio de su actividad o pasividad. Además, es un "***universal concreto***" infinito en donde los modos adquieren su esencia y existencia y se relacionan entre sí. ***En este sentido la sustancia es un principio ontológico inmanente que es fuente de esencia y relaciones recíprocas de los seres finitos***.[29]

En contraste, para ***Leibniz la sustancia además de ser elemento, en cuanto que es una esencia constitutiva de por sí de la cosa misma, también es principio***. Pero en su ***ontología*** se expresa la separación absoluta en que mónada sea principio y que sea elemento o unidades reales constitutivas de las cosas. Pero existe una mónada que posee ***potencia***, ***fuerza*** (***energía***), ***Entendimiento*** y ***Voluntad*** infinita, y que todas estas perfecciones constituyen el fundamento de todas ellas y que un mundo finito implica la existencia de una mónada cuya potencia, fuerza, entendimiento y voluntad son infinitas. Esta entidad crea a las monadas finitas según su imagen y la del universo.[30] Ese ***Entendimiento*** contiene todos los ***Mundos Posibles***, sin embargo, éstos son ***entes metafísicos en el pensamiento de Dios***. Esta entidad divina en cuanto que es ***principio*** es de naturaleza transcendente, está en el más allá; pero como elemento, es un ser inmanente. Por consiguiente, existen dos clases de esos entes; una trascendente, que es infinita y constituye el principio de todas las que son finitas; y las inmanentes, que constituyen los elementos o unidades reales de las cosas, seres y objetos. Por lo que ***"hay en ellas una cierta capacidad de bastarse a sí misma…que las hace puente de sus acciones internas y, por así decirlo, autómatas incorpóreas."***[31]

En cuanto que ***las mónadas*** se bastan a sí mismas, ***no necesitan remitirse a la sustancia infinita en su propio movimiento y generación de acciones o pasividades***, que es lo contrario de lo que ***sucede con los modos en Spinoza***, que tienen que remitirse siempre a la sustancia para accionar y vincularse entre sí. Y como son unidades simples, en el sentido de que no tienen

partes, son entes ontológicamente cerrados. Por consiguiente, ellas contienen en sí misma la "***fuente de sus acciones***" o de sus actividades. Entonces son entes cuya naturaleza es interna, sin exterioridad alguna, y en este sentido son "***autómatas incorpóreas***". Ellas por tener la propiedad de ser sustancias poseen la causa de sus propias percepciones que son interiores. Y como entes creados gozan de determinada libertad en tanto que tienen cierta autonomía que consiste en "***bastarse a sí misma***".

El "***modo***" en la ontología de ***Spinoza*** carece de esa autonomía porque no es un "***ser en sí***"; sino un "***ser en otro***". Este ente tiene el fundamento de su esencia y existencia en la ***sustancia***, y en su existencia inmediata es dependiente de otro. En tanto que no está sujeto por sus propias determinaciones, en este sentido y significación ontológica, es por sí un ser pasivo. Aún el "alma" es un "***modo***"; pero la actividad de ésta se fundamenta en la sustancia. La sustancialidad prevalece (*en el orden y conexión*) sobre los modos, y éstos existen sólo en función de esta sustancialidad.

Las concepciones de estos filósofos se contraponen entre sí. ***El mundo finito para Leibniz está constituido de actividad espontánea y vital***. Las mónadas son sujetos activos que son fuentes de sus propias acciones, y los fenómenos no necesitan remitirse a la sustancia que es Dios. Las mónadas, además de ser elementos internos de las cosas, son sujetos, en cuanto que son ***formas sustanciales individuales*** como las denomina. El mundo y la realidad son eminentemente activos y espontáneos, y al respecto afirma que por **"*doquier hay acción...*(y) *sostengo que no hay cuerpo sin movimiento ni sustancia sin fuerza* (*energía*)".**[32]

Nuestro mundo, que es finito, está en una actividad perpetua tanto en las sustancias como en los cuerpos materiales. Las primeras son centros de energía o "***fuerza viva***" y los otros son centros de **"*movimiento activo*". *Dios en sí mismo es energía infinita, por "el cual es el ser activo supremo*".**[33]

Anteriormente se ha afirmado en este texto que existe una mónada infinita (***Dios***) que es principio de todas las que son finitas, y, por otro lado, que ellas en sí mismas son los elementos que constituyen las ***masas extensas***; y, además, en cuanto que son activas y sustanciales son en sí "***sujetos***" o ***formas individuales***.

LEIBNIZ Y EPICURO: EL MODELO DIALÉCTICO

En esta parte se hará una distinción entre ***el sistema de las mónadas de Leibniz*** y ***el sistema de los átomos de Epicuro***. Nos remitimos a este último porque guarda mucha similitud con el de los átomos espirituales de ***Leibniz***. En un estudio que el ***joven Marx*** hizo en su ***Tesis Doctoral***[34] titulada ***Filosofía de la Naturaleza de Demócrito y Epicuro***", establece una diferencia ontológica entre ***las concepciones atómicas de Epicuro y Demócrito***. En esa investigación expresa que la ***atomística en Epicuro*** alcanza su más alto desarrollo conceptual y científico, y que en esa atomística el ***átomo tiene la función ontológica de ser*** tanto "***principio***" ***como*** "***elemento***", y también se expresa como "***sujeto***" en cuanto que es una ***forma de expresión histórico-social de la*** "***autoconciencia***" de la ***sociedad helenística***. En la "***Fenomenología del Espíritu***" ***Hegel*** expresa que toda figura **(*forma*)** de la conciencia del ***Espíritu*** es un modo de su histórica cultural. Sin embargo, el ***joven Marx*** adopta un punto de vista diferente en su ***Tesis Doctoral***, en que considera que ***ese proceso histórico-dialéctico tiene una expresión subjetiva de la autoconciencia social de los pueblos***.

En la ***ontología de Leibniz*** se describe a la "***monada***" como ***principio***, ***elemento*** y ***sujeto***. Además, en la ***monadología***, el filósofo la concibe en su más alta expresión conceptual; o sea, que posteriormente, no se ha expresado otro desarrollo de la sustancia porque ***alcanzó su más alta concepción tanto en su concepción ontológica como lógica***.

A continuación se efectuará la siguiente ***relación comparativa*** entre la ***mónada*** y el ***átomo de Epicuro*** (*esta última concepción se remitirá a la* ***interpretación atomística*** *del* ***joven Marx***). La ***mónada es principio*** en tanto que es ***sustancia infinita*** (***Dios***) y crea las ***monadas finitas***. Éstas ***existen como seres posibles en el Entendimiento divino, o sea que en este estado ontológico no son reales, sino posibles***. En ***Epicuro los átomos son principios en cuanto que existen en un estado en que el movimiento sólo es rectilíneo***. Sin embargo, en este estado existen como pura posibilidad y no como realidades. ***Las mónadas sólo adquieren existencia cuando son elegidas por la Voluntad Divina y en ese acto le imprime realidad***. Esa elección depende del ***arbitrio*** o, por mejor decir, de la ***libertad de Dios***. En el epicureísmo, el átomo por espontaneidad **(*impulso interno*)** transita de la posibilidad a la existencia, y no por una "***causa fortuita***" porque estaría determinado por una fuerza exterior. La existencia del átomo depende de la libertad que adquiere para desviar (*hacia la existencia*) su movimiento rectilíneo. Las mónadas, en su existencia, dependen de la libertad de la ***Voluntad Divina*** y no de ***causas fortuitas***, en que son "***sujetos***" porque poseen la fuente interior de sus propias acciones. También, los átomos son sujetos en cuanto que su desviación de la línea recta depende de sí mismos, y en ese acto se muestran como "***autoconciencia***" **(*que en sí misma es de una naturaleza interior*). *Las mónadas son los elementos de los cuerpos extensos y de los fenómenos***, y éstos últimos pertenecen al mundo sensible. ***Los átomos son los elementos del mundo fenoménico y de los objetos sensibles***. La percepción es un estado interno de las mónadas. Los átomos en el fenómeno muestran su objetividad, como estado sensible, en la percepción. Ambos filósofos admiten la experiencia como modos de conocer los fenómenos, y son plenamente racionalistas por excelencia y científicos, y de cierto modo dialécticos.

Sus modelos ontológicos expresan muchas similitudes, aunque el uno es idealista y el otro es materialista. En lo ético ambas filosofías son optimistas.

Ahora se expondrá la concepción de materia, espacio y tiempo según ***Leibniz***. Para este filósofo la materia no es una sustancia simple, sino que es un ser compuesto que está constituida por unidades simples o ***mónadas***. Éstas carecen de ***extensión*** y, por lo tanto, de "***figura***", "***magnitud***"

y "***movimiento*** ***mecánico o material***; son unidades simples, ***puntos metafísicos***, ***puntos de fuerza*** y ***energía***. La realidad de la materia o de las "***masas extensas***" las determinan esas "***unidades*** ***simples***. ***Las*** "***masas extensas***" ***sin esas*** "***unidades***" ***metafísicas serían un mero*** "***montón o colección de partes***"***, serían entes pasivos, sin realidades***. Antes se ha indicado, según el filósofo, que la materia está constituida por esos ***puntos de fuerza*** o, para mejor decir, de ***unidades de fuerza viva*** o ***energía***, y no por ***átomos extensos***. En esta ontología el fondo de la materia es la ***fuerza*** **(*viva*)** o la ***energía***. El filósofo considera a las ***masas extensas o a la materia como una entidad física y no metafísica***. Solo la "***fuerza***" **(*motriz*)** puede considerarse como un ***ente metafísico***.

Antes se ha explicado que en los tiempos de ***Leibniz*** y ***Newton no se había demostrado una identidad físico-matemática de la masa y la energía***. Entonces ***el punto de vista leibniciano de establecer la unidad de la Física con la Metafísica es muy válido para poder explicar de modo ontológico, por un lado, determinados fenómenos materiales y, por otro, establecer los principios explicativos de la propia Física***. También se ha señalado que ***el alto nivel de la concepción ontológica de las monadas permitió a Leibniz establecer la unidad metafísica de la masa extensa con la energía y concebir un universo dinámico***.

Ahora bien, ***esta estructura de la materia constituida por puntos energéticos determina que la naturaleza de la materia sea vital y fuente de cualidades***. Al respecto el filósofo afirma que **"*cada porción de la materia no sólo es divisible al infinito...*(*también*) *está actualmente subdividida sin fin en otras partes,* (*en que*) *cada una de las cuales tiene un movimiento propio; de lo contrario sería imposible que cada porción de la materia pudiera expresar el universo*."**[35]

Cada parte de la materia puede dividirse al infinito y cada una de esas sub-partes conserva el movimiento. La materia existe como movimiento. Como la ***fuerza viva*** **(*energía*)** reside en el fondo interno de las mónadas, ésta le adjudica la propiedad de movimiento a cualquier porción de materia, por infinitamente pequeña que sea, porque ella es causa de su movimiento.[36]

Es importante distinguir entre el movimiento **(*material*)** y la ***fuerza viva*** (***energía***); ésta pertenece ***a las mónadas***, y ***el movimiento a la materia***. El primer elemento posee una propiedad absoluta, mientras que el movimiento es fenoménico, **"*la magnitud y el movimiento...son fenómenos*"...**[37] El movimiento en cuanto que fenómeno lo produce la ***fuerza viva*** de la ***mónada***. Y ***lo que es el verdadero principio del universo es la cantidad de fuerza***. Además, **"*se conserva la misma cantidad de la fuerza total y absoluta o acción*** (***energía***)***, la misma cantidad de fuerza respectiva o reacción y, por último, la misma cantidad de fuerza directiva*** **(*dirección*)*...*(*por lo que*) *la acción es siempre igual a la reacción*."**[38] En este argumento **(*interpretación filosófica de la ciencia*)** está expresada de un modo evidente de una de ***las leyes del movimiento de Newton***, que es el ***Principio de Acción y Reacción***.

Por consiguiente, ***la cantidad de movimiento no se conserva en el universo físico***. Sólo ***la cantidad de fuerza o energía es constante en el universo*** y ***esta actividad y principio*** reside en la ***naturaleza interior de las mónadas***. ***Estas fuerzas internas de las mónadas constituyen la fuente del movimiento de la materia***. ***Ésta no es estática porque está en constante movimiento***. Además, ***en ella no hay nada inerte ni estéril***. Y el universo no es esa sustancia estéril, sin brillo ni cualidades como en ***Descartes***, la materia rebosa de una riqueza de cualidades.

En esta ***ontología***, la ***sustancia simple o mónada es cualitativa, y no cuantitativa, porque lo cuantitativo pertenece al ser fenoménico***. Sin embargo, ***lo cuantitativo es producido por lo cualitativo* (*este juicio filosófico es dialéctico*). *En la mónada se expresa el traspaso del ser cualitativo al ser cuantitativo***. En consecuencia, ***el universo contiene en su fondo un mundo de cualidades, en que "cada porción de la materia puede ser concebida como un jardín lleno de plantas y como un estanque lleno de peces."***[39]

El universo expresa un mundo infinito que reboza plenamente de cualidades. Y como la ***fuerza viva*** es lo permanente en el universo, también es el principio del movimiento, por lo que lo crea constantemente. Entonces, ***"todos los cuerpos se encuentran en un flujo perpetuo, como los ríos, y continuamente entran y salen partes de ellos."***[40] El mundo de la materia es un devenir perpetuo de cualidades.

Las mónadas al descomponerse e integrarse crean la formación y destrucción de los cuerpos extensos y éstos en ese proceso crean un universo que es un "***flujo perpetuo***". Esta ***concepción del devenir*** es distinta a la de ***Heráclito***. En este filósofo de la ***Antigua Grecia***, los ***cuatro elementos materiales* (*tierra*, *agua*, *aire* y *fuego*) *se transforman uno en el otro y viceversa***. Pero en ***Leibniz el devenir de la materia es fenoménico y no sustancial como en Heráclito***. Porque el primer filósofo interpreta el devenir físico de modo materialista; y en el segundo, de modo idealista. Sin embargo, es necesario señalar un devenir interno de la sustancia expresado en el flujo de percepciones de las mónadas que se manifiesta como un cambio continuo de percepciones que son fenómenos internos de la actividad de las sustancias. En ***Leibniz*** existen dos movimientos del devenir, uno interno que son los cambios que ocurren en la mónada; y otro externo, constituido por el movimiento de los fenómenos externos de la materia. Estas dos formas de los cambios están separadas, y son simultáneos ya que ***"entre las percepciones de las mónadas y los movimientos de los cuerpos hay una armonía pre-establecida desde un principio."***[41]

En ***Hegel*** hay un devenir del "***ser allí***" de la existencia (***de la Naturaleza o de la exterioridad de la Idea Objetiva***) y un devenir de la "***esencia***" que es interno. Sin embargo, estas dos manifestaciones del devenir se truecan y unidos constituyen la unidad y totalidad del devenir y la realidad.[42]

Es importante destacar que ***Leibniz*** es el filósofo que por primera vez admite la idea del desarrollo de la materia. Ésta no tiene el estatismo que se expresa en el mecanicismo de ***Descartes*** y ***Spinoza***. Al respecto afirma que ***"lo que llamamos generaciones, son desarrollos y crecimientos, y lo que llamamos muerte es envolvimiento y disminuciones."***[43] Y el mundo material no tiene ese estatismo (***mecanicismo***) que se manifiesta en la ontología de ***Descartes*** y ***Spinoza***. Indudablemente que el proceso de cambios constantes depende de la composición y descomposición de los seres que tiene como causa a las mónadas. Pero, lo importante es que el filósofo admite el desarrollo en el mundo real, en la Naturaleza, en el mundo exterior (***material***). Pero aunque admite grados en las mónadas o sustancias individuales, las concibe de manera fija. Además en su ontología no se producen saltos cualitativos. Posteriormente, ***Hegel*** afirma que el proceso de desarrollo del mundo real es producido por el movimiento histórico de una "***Idea Objetiva***" que transita de un grado de realidad o de "***figura***" a otro en un proceso dialéctico. Esta concepción ontológica se formula tanto en la "***Fenomenología del espíritu***" como en la "***Ciencia de la lógica***".

En la concepción ontológica del movimiento y proceso de la realidad, ***Hegel*** considera que la ***Naturaleza*** no se realiza en un movimiento histórico, sino que es el "***ser allí***" de la ***Idea Objetiva*** que al negarse a sí misma **(*en que su interioridad se aliena*)** en su proceso dialéctico, deviene en la forma de la exterioridad, en que su ser se expresa en una existencia natural. Esta existencia exterior de la ***Idea Objetiva*** no deviene, se realiza en un proceso mecanicista. Por lo tanto, la ***Naturaleza*** carece de desarrollo. Y cuando ésta, en el despliegue de su mecanicismo alcanza su fase final, la ***Idea comienza a recobrar su interioridad alcanzando la primera forma dialéctica del Espíritu***. En este proceso, éste, en su primera fase, se afirma en su absoluta abstracción lógica. Al alcanzar la plenitud como ***Idea Lógica***, se niega, deviniendo en una forma de pura exterioridad **(*Naturaleza*).** Y al realizar ésta su completa materialidad, entonces niega su exterioridad, y se convierte en ***Espíritu*** que comienza a recobrar su interioridad. En este proceso, la realidad deviene como ***Idea Lógica***, luego se niega y se afirma como ser natural. Finalmente, al negar esta negación se realiza como ***Espíritu***.

Leibniz, en su teoría de la materia, nos brinda una concepción de los cuerpos materiales muy original y de un alto valor ontológico cuando afirma que **"*cada sustancia simple o mónada, que constituye el centro de una sustancia compuesta...y el principio de su unicidad, está rodeada de la masa compuesta de una infinidad de otras mónadas, que constituyen el cuerpo propicio de esa mónada central, lo cual representa según las afecciones de ese cuerpo, como una especie de centro, las cosas que están fuera de ellos*."**[44]

A continuación se desglosará la ***concepción ontológica de Leibniz en esta argumentación***. ***La mónada del hombre X es el alma X***, que es el principio de su unicidad y está constituida por un ***cuerpo extenso X***, que a su vez ***está formado por una infinidad de mónadas***, y en que cada una de ellas es un principio unitario de esa "***masa compuesta***". Según su naturaleza cerrada, esos ***entes metafísicos*** están confinados en sí mismos porque no existe relación interna entre ellos. Sin embargo, sólo mantienen relaciones externas porque cada mónada tiene una función unitaria con las otras en la exterioridad; y ellas en sí son unidades simples y no multiplicidades. Sus relaciones externas crean los fenómenos físicos **(*materiales*).** Por ello todo lo que sea propiedades y cualidades del mundo físico son relaciones externas de las mónadas. ***Ahora bien, el movimiento de desarrollo de la materia depende de la participación de las mónadas en cuanto a su grado de realidad***. Ese desarrollo depende de los movimientos internos que se producen en esos entes en sí mismos, ya que carecen de conexiones internas entre sí. La unidad de esos ***entes*** no es una relación interna en la multiplicidad; sino relación externa de ésta. Lo múltiple tiene un aspecto y realidad exterior. En este sentido y significación ontológica guarda cierta similitud con la de ***Hegel***. Como se ha expresado antes, este filósofo en su obra "***Filosofía de la Naturaleza***", afirma que la materia, es la pura exterioridad de la ***Idea Objetiva***. ***La Naturaleza carece de esencia interna, y sólo en ella se establecen determinaciones y relaciones exteriores***. En ***Leibniz*** la materia en sí es un ser cuya forma es la exterioridad, ya que está formada de relaciones externas que las mónadas simples establecen entre sí. ***Y la materia en sí misma no contiene esencia, ya que ella no es sustancia y sólo existe como multiplicidad y exterioridad***.

Anteriormente se ha expresado en este texto que para ***Leibniz*** el movimiento físico o material es un fenómeno externo, y que este movimiento tiene como fuente la ***fuerza viva*** (energía) de las mónadas. Si los fenómenos físicos son producidos por las relaciones externas de aquéllas; entonces ***el movimiento mismo, el espacio y el tiempo son productos de las relaciones externas de las mónadas***. Esos tres modos de existencia de la materia **(*movimiento físico*, *espacio* y *tiempo*)** son formas exteriores. Por lo tanto, ***ni la extensión ni el movimiento son***

cualidades o esencias de la sustancia porque la **"*magnitud y el movimiento...son fenómenos*."**[45]

[En esta exposición se podría aclarar por qué razón para ***Leibniz*** el ***principio de cantidad de movimiento no puede ser el fundamento de los fenómenos físicos del universo***. Y por qué el ***espacio*** y el ***tiempo*** no son formas de una materia como sustancia **(*que para el filósofo tiene una naturaleza compuesta*),** sino que son más bien formas o relaciones fenoménicas. ***La Física de Leibniz es distinta y opuesta a la de Newton en cuanto a la Naturaleza del espacio y del tiempo***. Para este científico el espacio y el tiempo son absolutos porque existen independientemente de la materia, es decir que esas formas tienen una naturaleza absoluta. Por lo tanto, no tienen relaciones de identidad esencial con los fenómenos físicos y el movimiento, además, pueden existir el uno sin el otro. Tampoco se producen relaciones de dependencia recíproca entre el espacio, el tiempo y la materia (***masa extensa*** *como la entiende* ***Leibniz***). ***Posteriormente, a comienzos del siglo XX la física de Newton fue superada por la Teoría Especial y General de la Relatividad de Einstein, que establece el vínculo de conversión de la masa en energía y viceversa, la unidad dimensional del espacio y el tiempo (constituyendo las cuatro dimensiones del universo), la relación de la velocidad con la masa, y el vínculo interno del espacio-tiempo con el campo gravitatorio.*]*

Para ***Leibniz*** el espacio y el tiempo tienen existencia objetiva; son relaciones o formas objetivas de los fenómenos físicos, existen en el mundo material, pero no son formas sustanciales de los fenómenos físicos a la manera de ***Newton***. Para ***Kant*** el espacio y el tiempo son formas de los fenómenos, pero no de la "***cosa en sí***" **(*ser que existe independientemente del sujeto cognoscente, pero de naturaleza incognoscible*).** Sin embargo, para este filósofo tienen una existencia subjetiva, son "***formas puras***" y "***a priori de la intuición***". Estas concepciones las expone en la parte de la "***Estética Trascendental***" de su libro "***Crítica de la Razón Pura***". Tanto para ***Leibniz*** como para ***Kant*** el espacio y el tiempo son relaciones o formas de los fenómenos, pero para el primero son relaciones objetivas; y para el segundo, formas subjetivas. Sin embargo, en este último no hay un vínculo de una relación determinante entre lo objetivo **(*como concreción de lo que existe independientemente del sujeto cognoscente*)** y lo subjetivo, aunque no puede darse, ya que lo que proporciona el contenido del fenómeno son las sensaciones que son producidas cuando la "***cosa en sí***" afecta la sensibilidad. En cambio, en ***Leibniz*** se expresa una relación objetiva de los fenómenos del mundo material y el espacio y el tiempo, entre la sustancia y los fenómenos en cuanto que el primero produce los segundos. ***Esta Física fue un anticipo extraordinario de las actuales concepciones de la materia que se caracterizan por expresar una concepción dinámica de la materia o de los principios físicos del universo.***

En conclusión, se ha tratado de exponer de un modo breve la relación de la ***Física*** con la ***Metafísica*** en la teoría de la materia de ***Leibniz***. Para el eminente filósofo alemán la primera se fundamenta en la segunda, y la explicación de algunos aspectos fundamentales de los fenómenos físicos la elabora mediante "***razonamiento metafísicos***". También se ha establecido una concisa relación entre ***Leibniz*** y otros eminentes filósofos que han teorizado sobre los principios del mundo material, para indicar un marco de similitudes y diferencias en su pensamiento filosófico sobre este tema. ***Y en lo esencial se ha establecido una relación de sus teorías físicas con las de su tiempo y la actual***.

La concepción de materia de ***Leibniz*** es metafísica en cuanto al ser, y es una sustancia compuesta y su existencia no depende de sí, sino de unidades o elementos metafísicos que denomina mónadas. A estas unidades simples las concibe de ese modo, porque tienen una naturaleza espiritual y surgen de ***Dios*** por emanaciones. La materia tiene una existencia objetiva,

pero es el producto de la unión exterior (***existencia en la exterioridad***) de las mónadas. La energía de la materia no procede de ella, sino de ciertas sustancias metafísicas.

En cuanto a la forma de ser de los objetos físicos, expresa un concepto dinámico-dialéctico de la materia porque afirma que existe en movimiento y desarrollo.

Sin embargo, ***el filósofo no pudo establecer una relación entre los principio de cantidad de movimiento y de conservación de la energía o trabajo mecánico***. (***Fue Newton el científico que logró formular la relación físico-matemática entre ambos principios de la materia***)**.** De allí ***que tratara de subordinar la Física a la Metafísica***. Tal vez adoptó una actitud indiferente ante la tendencia de la ***Física*** de explicar las leyes de la materia por sus propios principios. Su sistema filosófico adolece de este error y descansa sobre la separación absoluta de esos principios. En su concepción de la ***Física*** no podía formular una unidad entre éstos, porque la energía pertenece a las mónadas y la cantidad de movimientos a la materia. (***Le correspondió a Newton superara de modo relativo dicha separación. Sólo la teoría de la relatividad de Einstein pudo resolver dicha unidad por relaciones deductivas físico-matemáticas***)**.** ***En consecuencia, el sistema metafísico de la materia de Leibniz es insostenible en la Física actual***.

CITAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Leibniz, Tratados fundamentales, Monadología, pág. 89.
2. Leibniz, Discurso de Metafísica, pág. 45.
3. Leibniz, Tratados Fundamentales, Monadología, pág., 91.
4. Ibídem, pág. 118.
5. Leibniz, Tratados Fundamentales, Principios de la Naturaleza y de la Gracia Fundados en la Razón, pág. 131.
6. Leibniz, Sistema de la Naturaleza, págs. 32, 33.
7. Leibniz, Correspondencia con Arnauld, págs. 49, 50.
8. Leibniz, Tratados Fundamentales, Monadología, pág. 103.
9. Ibídem, pág., 105.
10. Ibídem, pág., 138.
11. Hegel, Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, Lógica, pág. 140.
12. Leibniz, Tratados Fundamentales, Monadología, pág. 101.
13. Ibídem, pág. 101.
14. Leibniz, Tratados Fundamentales, Monadología, pág. 102.
15. Leibniz, Nuevo Tratado sobre el Entendimiento Humano. Tomo I, traducción del francés por Eduardo Ovejeiro y Maury. Editorial Aguilar, pág. 80. Argentina, 1970.
16. Leibniz, Sistema Nuevo de la Naturaleza. Editorial Aguilar, Segunda Edición. Argentina,1969, pág. 24.
17. Leibniz, Correspondencia con Arnauld, Tratados Fundamentales. Editorial Lozada S.A. Buenos Aires, 1936, pág. 112..
18. Leibniz, Nuevo Sistema de la Naturaleza, pág. 56.
19. Ibídem, pág. 33.
20. Leibniz, Discurso de la Metafísica, pág. 53.
21. Leibniz, Sistema Nuevo de la Naturaleza, pág. 24.
22. Ibídem, pág. 32.
23. Spinoza, Ética. Editorial Aguilar. Cuarta Edición. Buenos Aires, 1966, pág. 97.
24. Ibídem, pág. 41.
25. Tratados Fundamentales. Editorial Lozada, S.A. Buenos Aires, 1939, pág. 79.
26. Spinoza, Ética, pág. 25.
27. Leibniz. Discurso de la Metafísica, pág. 52.
28. Leibniz, Sistema de la Naturaleza, pág. 52.
29. Spinoza, Ética, págs. 62, 90.
30. Leibniz, Tratados Fundamentales, pág. 108, 109.
31. Leibniz, Tratados Fundamentales, pág. 95.
32. Leibniz, Sistema Nuevo de la Naturaleza, pág. 32.
33. Leibniz, tratados Fundamentales, pág. 85.
34. Marx, Diferencia entre la Filosofía de la Naturaleza de Demócrito y Epicuro. Editorial Ayusa, Madrid, 1971.
35. Leibniz, Tratados Fundamentales, pág. 114.
36. Leibniz, Correspondencia con Arnauld. Editorial Lozada S.A. Buenos Aires, 1946, pág. 111.
37. Ibídem, pág. 135.
38. Leibniz, Tratados Fundamentales, pág. 139.
39. Ibídem, pág. 115.
40. Ibídem, pág. 116.
41. Leibniz, Tratados Fundamentales, pág. 129.
42. Hegel, Fenomenología del Espíritu, Prólogo. Fondo de Cultura Económica. México.
43. Leibniz, Tratados Fundamentales, pág. 116.
44. Ibídem, pág. 126.

45. Leibniz. Cita ya expresada.

***** Ver libro de Einstein, Albert, Física: Aventura del Pensamiento.

BIBLIOGRAFÍA

Leibniz, Tratados Fundamentales, Monadología. Editorial Losada S.A., traducción del Francés por Vicente P. Quintero. Buenos Aires, 1939.

Leibniz, Discurso de Metafísica. Editorial Aguilar, traducción del francés por Alfonso Piñan. Quinta edición, Argentina, 1972.

Leibniz, Sistema Nuevo de la Naturaleza. Editorial Aguilar, traducción del francés por Enrique Pareja, Segunda Edición. Argentina, 1959.

Leibniz, Correspondencia con Arnauld. Editorial Losada S. A., traducción del francés por Vicente P. Quintero. Buenos Aires, 1946.

Leibniz, Nuevo Tratado sobre el Entendimiento Humano. Editorial Aguilar, traductor Eduardo Ovejero, Argentina, 1970.

Spinoza, Baruch, Ética.

Descartes, René, Discurso del Método.

Descartes, René, Meditaciones Metafísica.
Kant, Inmanuel, Crítica de la Razón Pura.

Hegel, George, Fenomenología del Espíritu.

Hegel, George, Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. Editor Juan Pablo, traductor Eduardo Ovejero. México, D. F. 1974.
Hegel, George, Ciencia de la Lógica.

Marx, Karl. Diferencia entre la Filosofía de la Naturaleza de Demócrito y Epicuro. Editorial Ayusa. Madrid, 1971.

Galileo, Galilei. Diálogo sobre los dos Sistemas del Mundo.

Newton, Isaac. Principios Matemáticos de la Filosofía de la Naturaleza.

Einstein, Albert, Física: Aventura del Pensamiento.

DIALÉCTICA EN LA FILOSOFÍA DE KANT

A continuación explicaremos los aspectos esenciales de la ***lógica*** y sus diferencias con la ***dialéctica***, según el punto de vista expuesto por ***Kant*** en la **"*Crítica de la Razón Pura*".**

[*Con antelación se ha indicado que las tres formas esenciales de expresión del pensamiento son*: *el concepto, el juicio y el raciocinio o la inferencia. El procedimiento lógico por excelencia es la inferencia, y el silogismo es una de sus formas, y no la única*. No es extraño, pues, que ***en la actualidad algunos filósofos en sus interpretaciones idealistas o metafísicas pretendan identificar de modo absoluto la lógica y el silogismo, lo que es un error y equivocación evidentemente unilateral de las formas y estructura expositiva del pensamiento. La lógica no se agota en el silogismo***. Al respecto tiene significación histórica señalar que en la ***Modernidad*** tanto ***Bacon*** como ***Descartes*** objetaron la esterilidad e incompetencia del ***silogismo*** como ***órgano*** e ***instrumento metodológico*** en las descripciones, investigaciones, reflexiones e interpretaciones filosóficas**.]**

En su "***Crítica de la Razón Pura***", divide la ***lógica general***, siguiendo la tradición establecida por los ***filósofos medievales***, en ***lógica formal*** o ***analítica*** y ***lógica dialéctica***. Y como resultado de sus indagaciones y reflexiones afirma que ***la dialéctica es una lógica de la apariencia***.[1] Estas indagaciones le inducen a admitir que la ***razón*** no tiene un objeto real; y sólo la ***analítica es la única forma del pensamiento*** (***intelecto***) ***que se vincula con un objeto real.***

Concibe que la dialéctica debe ser trascendental, puesto que con esa función es la teoría epistemológica que explicaría las tres esferas del conocimiento, según formas a priori*: *de la sensibilidad, de la intelección y de la razón. Además tiene la función cognoscitiva de establecer los alcances y límites del pensamiento tanto de la sensibilidad e intelección como de la razón.

Acerca de sus investigaciones, estudios y reflexiones filosóficas, Kant relata que se sintió muy sorprendido, desconcertado y preocupado al conocer la teoría (***subjetivista***) ***del conocimiento de*** (***David***) ***Hume que objeta y rechaza de modo convincente las formas necesarias y universales de los juicios matemáticos y de la física, poniendo en entredicho la validez cognoscitiva de éstos. Dichos cuestionamientos, según confiesa, lo despertaron de los sueños dogmáticos del saber del filosofar y de las ciencias. Ese despertar lo condujo a someter a una revisión rigurosa la filosofía de su tiempo. En virtud del rechazo de ésta se propone elaborar una nueva que supere el dogmatismo y el escepticismo de la anterior, y que sea eminentemente analítica y crítica de sus conceptos y tesis fundamentales .***

En la **"*Crítica de la Razón Pura*"** separa la experiencia del mundo real **(*que existe independiente de la conciencia del sujeto*),** confinando a éste en la denominada ***cosa en sí***. El hombre, de acuerdo a los alcances y límites de sus facultades, no puede conocer aquello que lo afecta de modo sensible porque el conocimiento verdaderamente objetivo tiene por contenido las intuiciones, y éstas ***no captan ni reflejan la cosa en sí***, que designa como una "***X desconocida***", es decir ***un ser incognoscible***. Considera que ***las sensaciones resultan de las afecciones*** (***reacciones de la sensibilidad que responden a aquello que la afecta***)***, y no son copias ni reflejos cognoscitivos, que la cosa en sí produce al afectar la sensibilidad*** (***conciencia sensible***)**,** aparecen sucesivamente sin un orden cognoscitivo en esa afectación. Y en tanto las afecciones aparecen en la ***conciencia sensible, ellas son ordenadas por las formas a priori de la intuición*** (***espacio y tiempo***) que pertenecen al ***sujeto sensible***. La integración de las afecciones sensibles (***provocadas en nuestra sensibilidad por la cosa en sí***) con las ***intuiciones a priori*** constituyen los objetos de nuestras ***percepciones***. ***El espacio y el tiempo***

son formas sensibles* (*subjetivas*)*, que están* (*de modo inherente*) *en la intuición y no en los objetos ni en las cosas o hechos perceptivos.

Tanto (***George***) ***Berkeley*** como ***Hume*** habían afirmado que el acto del conocimiento se realiza por las sensaciones (confinadas en la subjetividad). Para ***Berkeley***, el objeto material es una asociación compleja de sensaciones **(*que sólo se produce en la conciencia sin conexión con los objetos reales, porque éstos en sí no existen*).**[2] Al respecto se pregunta, ***¿cómo se podría demostrar la existencia de un objeto real por medio de la sensación*?** La respuesta expresa de que es imposible esa demostración, porque los objetos sólo existen en la subjetividad de la conciencia del sujeto que percibe. En ***Hume***, el conocimiento de las cosas reales son ***impresiones sensibles***, o sea, que no captamos las ***cosas en sí*** porque sólo tenemos de ellas impresiones, y éstas no pueden ***constituir los* (*presuntos*) *elementos cognoscitivos de los principios y leyes de las ciencias***. ***¿Cómo es posible, afirmaba el filósofo escéptico, que de una impresión* A (*suceso-causa*) *se produzca necesariamente la impresión* B (*suceso-efecto*)*? Lo que acontece* (*realmente*) *en nuestra conciencia, es una relación sucesiva de impresiones, donde no se pueden establecer nexos y causas objetivas como se pretende hacer en las matemáticas y en las ciencias naturales.***[3]

Estas críticas que objetan y descartan el ***conocimiento positivo***, los absorberá ***Kant*** en su epistemología expuesta en la "***Crítica de la Razón Pura***". Sin embargo, en contra de la posición de ***Berkeley*** y ***Hume***, conserva la existencia de la "***cosa en sí***" que es lo que causa las afecciones **(*que se convierten en sensaciones*)** en nuestra facultad sensible. ***Algunos neokantianos*** e ***idealistas subjetivos sienten repugnancia ontológica hacia la cosa en sí, considerándola como un apéndice materialista***. Pero ***Kant***, consecuente con la postura científica **(*también fue un hombre de ciencia*),** la admite porque conecta la realidad objetiva con la conciencia sensible. Esta relación es solamente ontológica, y no epistemológica.

El ***filósofo de Köenigsberg*** afirma en su libro **"*Crítica de la Razón Pura*"** que las sensaciones se generan de modo caótico en nuestra sensibilidad cuando es afectada por la "***cosa en sí***". Sin embargo, ***no explica esta hipótesis que se refiere al caos de las sensaciones que se ordenan en el espacio y el tiempo* (*que son las formas a priori de la intuición*).** La acepta sin crítica, al admitir como una verdad epistemológica el punto de vista de ***Hume*** sobre la ***sucesión de las impresiones sin relación ni interconexión de causa-efecto en la mente***.

Además, afirma que el ***espacio*** y el ***tiempo*** carecen de existencia real y objetiva **(*concreta*),** sólo expresan formas subjetivas, que denomina ***formas a priori de la intuición***, y también que ***en nuestro conocimiento* (*conciencia*) *sensorial del mundo real, las sensaciones se ordenan en una continuidad y sucesión en las formas a priori de las intuiciones del espacio y del tiempo***.[4]

Dichas ***intuiciones*** únicamente cumplen una función unitaria y sintética en el conocimiento. Porque si las sensaciones se producen de modo caótico al afectar la ***cosa en sí*** a la ***sensibilidad***, entonces la ***conciencia sensible del sujeto*** establece un orden unitario y sintético en la continuidad y yuxtaposición **(*en el espacio*)** y en la sucesión **(*tiempo*)** de las percepciones (*captaciones empíricas*) de los fenómenos. De este modo se forman los objetos reales que existen **[**en una apariencia condicionada por la acción **(*afectación*)** de la ***cosa en sí*** en la conciencia sensible**]** en el mundo exterior y en nuestra mente sensible. En ese acto de conocimiento no se produce una interacción entre la ***cosa en sí*** y la ***sensibilidad***. El vínculo sólo es de afección **(*de causa a efecto, pero sin interacción*),** y ésta es ontológica y no epistemológica **(*porque no se expresa como reflejo, imagen cognoscitiva*).**

Kant denomina, a esta parte de su ***Teoría del conocimiento*****,** ***Estética Trascendental. En esta teoría epistemológica intenta establecer los principios y formas a priori que hacen posible la experiencia o el conocimiento intuitivo***.

Las ***intuiciones a priori de espacio y tiempo constituyen el contenido de los conocimientos conceptuales***, y luego transita a otra fase cognoscitiva, que es ***el conocimiento intelectivo, en que dominan la lógica y sus categorías*** **(*que tienen su fuente en los juicios*).**

La "***Analítica trascendental***" tiene por objeto la investigación y sistematización de las ***formas a priori o puras del entendimiento*** **(*formas intelectivas*)** en el conocimiento. ***El conocimiento intelectivo es posible por las categorías, cuyo objeto son los fenómenos***.[5] Éstos están constituido, según la ***Estética trascendental***, de una materia, que son sensaciones; y de las formas a priori intuitivas, que son el espacio y el tiempo. ***La unidad sintética de la sensación y las intuiciones a priori genera el fenómeno***.[6] Y el entendimiento expresa el conocimiento del fenómeno por medio de los juicios y sus categorías.

En la ***analítica trascendental***, ***Kant*** afirma que ha realizado una ***revolución copernicana***. Una de las aristas de esa ***revolución kantiana*** del conocimiento, es que niega y supera el tradicional planteamiento y deducción ontológica de ***Aristóteles*** de las categorías, catalogándolas y deduciéndola desde una posición epistemológica.

Deduce las categorías, de un modo sistemático, de las ***formas a priori*** que el entendimiento pone en los juicios. Éstos se expresan en cuatro formas**:** cantidad, cualidad, relación y modalidad.

Los ***juicios de cantidad***, los clasifica en tres formas**:** ***generales***, ***particulares*** y ***singulares***. Los de ***cualidad*****:** en ***afirmativos***, ***negativos*** e i***ndefinidos***. Los de ***relación*****:** en ***categóricos***, ***hipotéticos*** y ***disyuntivos***. Y los de ***modalidad*****:** en ***problemáticos***, ***asertorios*** y ***apodícticos***.

Si las sensaciones y las intuiciones no captan **(*reflejan*)** cognoscitivamente la ***cosa en sí***, por lo tanto el entendimiento no puede conocerla. ***Las categorías son deducidas de dos modos*****:** ***metafísico y trascendental. Sin embargo, son diferentes. La primera se infiere directamente del juicio; y la segunda, de la forma a priori de éste***.

Las categorías están implicadas en las cuatro formas del juicio En las de ***cantidad*** corresponden los juicios ***generales***, ***particulares*** y ***singulares***. De la forma de cada uno de ellos se infiere la ***unidad***, ***pluralidad*** y ***totalidad***. De la ***cualidad*** del juicio, corresponden los de ***afirmación***, ***negación*** e ***indefinidos***. De éstos, en su orden, se deducen las categorías de ***realidad***, ***negación*** y ***limitación***. Del juicio de ***relación*** se infieren las categorías de ***sustancia*** y ***accidente***; ***causalidad*** y ***dependencia***; ***reciprocidad entre agente y paciente***. En los de ***modalidad*** se deducen las categorías de ***posibilidad*** e ***imposibilidad***, ***existencia*** y ***no-existencia***, ***necesidad*** y ***contingencia***.

Constituye un avance significativo y revolucionario en la epistemología el que Kant haya deducido las categorías de las formas del pensamiento y no de las formas ontológicas del ser como lo hizo Aristóteles. Las categorías deducidas del juicio pertenecen a la ***lógica analítica***, lo que significa que ***las categorías dialécticas no tienen valor objetivo***.

De la capacidad de juzgar del entendimiento, ***el filósofo establece dos clases de juicios válidos*** **(*que implican conocimientos objetivos, es decir que se refieren a objetos*):** el ***empírico***, que es el que tiene como material las sensaciones o las experiencias, y el ***juicio sintético a priori.***

***Los juicios sintéticos a priori, el entendimiento los construye a partir de las formas a priori de la intuición, es decir, del espacio y el tiempo. Éstos últimos pertenecen a las evidencias y los primeros a los argumentos de las Matemáticas y, además, constituyen los fundamentos axiomáticos de la Física* (*Clásica*). (*Esta ciencia en ese período fue dominada por el mecanicismo y el determinismo unilateral y extremadamente anti-dialéctico, por lo que la interpretación filosófica derivaba en la Metafísica*).**

También considera que la ***metafísica*** y la ***ontología tradicional*** al tratar de conocer el mundo objetivo y la sustancia real de las cosas, caen en construcciones sofísticas de la razón.

La ***lógica analítica*** tiene por objeto los fenómenos. ***El entendimiento dicta las leyes de los objetos de la experiencia en función de los juicios sintéticos a priori***. El filósofo en la ***analítica trascendental*** procura establecer las condiciones posibles del conocimiento positivo y de la experiencia.

Las intuiciones a priori y las categorías son las condiciones que hacen posible el conocimiento* (*positivo*).** Sin embargo, su posición idealista subjetiva lo induce a separar de la ***lógica y de las ***categorías*** la ***cosa en sí* (*que es la cosa real que existe independientemente de la conciencia y voluntad humanas*).**

Lo que significa que ***en esta dirección filosófica, que se expresa en la relación del ser y el pensar, la determinación objetiva del conocimiento la tiene la conciencia que es la que construye la objetividad y la realidad del objeto desde sí misma, al margen de la cosa en sí***. Ésta no tiene ninguna participación en el proceso cognoscitivo, porque su relación con la sensibilidad es una acción afectiva y no una interacción cognoscitiva. Por lo que el conocimiento que el entendimiento construye por medio de los fenómenos, indica que no puede existir un objeto que sea cognoscible por la razón.

Por lo tanto el ***entendimiento***, según esta epistemología, no puede conocer el ***ser en sí*** ni la ***esencia*** como tradicionalmente se entendía de modo general en la ***filosofía*** tradicional; en especial, la ***leibniziana-wolfiana que se enseñaba en las Universidades alemanas de la época***. En esta concepción epistemológica, el pensamiento no expresa la esencia, aunque sea un conocimiento por concepto. ***Kant*** no expresa que éste capture la esencia. ***El entendimiento ordena y coordina los fenómenos según las leyes que construye por medio de sus formas a priori. Por lo que las leyes de la Naturaleza no son expresiones del ser en sí ni de la esencia. Entonces la facultad intelectiva legisla, pone las leyes a la Naturaleza. Además, afirma que el sujeto cognoscente tendría "mejor éxito en los problemas de la metafísica, aceptando que los objetos sean los que deban regirse por nuestros conocimientos* (...) *a priori de esos objetos*."**[7]

[Sin embargo, el posterior desarrollo de la filosofía derivó en la superación conceptual de la ***metafísica trascendental*** (*apriorismo*) y condujo al descubrimiento de la ***dialéctica***, ***como sistema completo de explicación e interpretación filosófica***. Ese descubrimiento fue el resultado del proceso histórico del pensamiento por conocer el objeto como ***ser en sí*** y la ***esencia***. Lo que significa que todo el movimiento filosófico en su desarrollo conceptual culmina en la ***dialéctica científica***. Y en el período en que se formuló la ***dialéctica como sistema científico***, se presupone la existencia de todo un período histórico, en que se plantean problemas fundamentales que han ocupado el quehacer filosófico del espíritu en su investigación y reflexión en la búsqueda de la cognición de la realidad objetiva y de la verdad de ese conocimiento.**]**

La crítica e interpretación de los elementos positivos de Kant, lo colocan como el más grande idealista subjetivo de todos los tiempos.

Hasta ahora se ha explicado en este texto, en términos generales, ***la función de la intuición*** (***a priori***) **y *del entendimiento en el proceso del conocimiento***. Empero no hemos considerado algunos aspectos de la ***teoría kantiana del conocimiento*** que es necesario explicar para su adecuado esclarecimiento.

Este filósofo al asignarle a las ***intuiciones*** de ***espacio*** y ***tiempo*** una ***forma a priori***, las separa del mundo real, pero, trata de demostrar que presuponen el objeto real, que es el fenómeno. Y al designar que ***sean formas a priori de la conciencia sensible, ellas establecen las condiciones que hacen posible la experiencia sensible***.

Las formas a priori de los juicios del entendimiento originan las categorías, que son las condiciones que hacen posible el conocimiento de los fenómenos. Las formas a priori de la intuición y del entendimiento son las condiciones de la posibilidad del conocimiento del objeto real, que es el fenómeno. Además, éste lo define desde el punto de vista del ***idealismo subjetivo***, pero en su plenitud racional superando las confusiones y deformaciones epistemológicas de ***Berkeley*** y ***Hume***.

También, revela en sus obras filosóficas un riguroso fundamento y estructura racional, en que se expresan los elementos positivos y revolucionarios de la filosofía de su tiempo. Pone fin al período de la ***Ilustración***, iniciando la ***dirección clásica de la filosofía***. Por lo que hay que considerarlo como un innovador y el más grande filósofo del ***siglo XVIII***.

Kant, en la explicación que hace sobre el origen y naturaleza del conocimiento, afirma que el entendimiento tiene la función de establecer las unidades sintéticas en la materia **(*que significa aquello de que se hace algo o se pone la forma*)** diversa y múltiple de los fenómenos. A la dialéctica **(*razón*)** corresponde la investigación y explicación de los principios y unidad del entendimiento. Además, debe determinar la legitimidad del alcance y límites de los intentos del sujeto pensante por conocer objetos más allá de la intuición y la experiencia.

El entendimiento conoce los fenómenos por medio de juicios y establece sus leyes lógicas. En el acto cognoscitivo pone la unidad sintética del fenómeno, en que ésta presupone la condición de la unidad del entendimiento que sólo la dialéctica **(*razón*)** puede determinar. Es decir, que ***la condición de la unidad sintética de los fenómenos se determina por la unidad de las condiciones de las formas a priori de la facultad intelectiva.***

La ***dialéctica kantiana no es una sofística***, como afirman algunos críticos que objetan su filosofía. Ella como ciencia del entendimiento **(*que considera que es su objeto*)**, tiene una función positiva. Pero esto no significa que deba dirigirse hacia un objeto real, ya que carece de esa función cognoscitiva porque no puede referirse a la intuición ni al fenómeno, sino al entendimiento, por lo que su único objeto positivo es la facultad intelectiva, estableciendo las categorías. Su valor positivo es la formación de las ***ideas trascendentales*** o ***principios de la razón*** que fundamentan y sintetizan las categorías. Por consiguiente ***tiene la imprescindible función epistemológica de formar las ideas trascendentales porque éstas fundamentan los principios y la unidad* (*sintética*) *del entendimiento***.

Las ***ideas trascendentales no son categorías***, no obstante de que ***sus contenidos se originen de la forma pura del entendimiento***. Tampoco son conceptos generales puros del entendimiento, necesarios para el conocimiento de los fenómenos, sólo forman los principios que

establecen la unidad de las condiciones del entendimiento, en que éstas hacen posible el conocimiento del fenómeno.

Las ***ideas dialécticas*** determinan tres principios que sintetizan las condiciones de esa facultad cognoscitiva, que son**:** El ***sujeto pensante***, el ***mundo*** y el ***sistema*** **(*Dios*). *Las ideas dialécticas*** son ***formas puras de la razón*** que únicamente tienen una ***función trascendental*** **(*marginando y eliminando todo aquello que sea empírico*), *que dirigen y regulan las formas y función cognoscitiva del intelecto***.

La ***dialéctica*** **(*razón*)** establece**:** en el ***sujeto pensante***, una ***síntesis categórica***; en el ***mundo*** (fenómenos), una ***síntesis hipotética***; y en el ***sistema***, una ***síntesis disyuntiva.***

Además, según el filósofo, tienen similitud con las ***ideas platónicas*** como ***arquetipos ideales***. Ambas no se relacionan con la intuición sensible ni con el mundo de la experiencia. En ***Platón***, **"*las ideas son prototipos de las cosas mismas, y no como las categorías, meras condiciones para posibles experiencias*."**[8]

Como la ***razón*** establece los ***principios dialécticos*** que regulan la función del entendimiento, ella propende a traspasar los límites de esta facultad, y al hacerlo cae o deviene en sofisticaciones (*argumentos falsos*). Es decir se torna sofística, y en su intento de trascender el campo del entendimiento, vuela **(*proyecta*)** en un vacío epistemológico. Al dirigirse **(*tender*)** hacia un objeto que no es real (*sino que es una apariencia*), se contradice a sí misma, por lo que deviene en ***sofismas dialécticos***. Esa facultad **(*que carece de un objeto cognoscitivo*)** no debe traspasar su función reguladora del entendimiento, porque crea ***argumentos sofísticos***.

Pero esto no significa, afirma ***Kant***, que la razón contenga en su naturaleza una contradicción en sí, porque ella traza de un modo riguroso sus raciocinios, sus argumentos y su proceso lógico en la captación de algo que aparentemente es la ***cosa en sí***. Ésta no guarda relación con esa facultad que sólo es afectiva (producción de sensaciones al afectar la sensibilidad), porque sólo conocemos de un modo real a los fenómenos en que todo conocimiento, juicio o categoría debe referirse a la intuición, ya que sin ella no es posible el conocimiento positivo. Lo cual significa que el objeto real en su conocimiento, implica un concepto referido a una intuición. Y sólo el entendimiento es la materia de la facultad racional. La razón por carecer de intuiciones y pretender conocer un objeto real deriva hacia un vacío gnoseológico.

Los ***raciocinios dialécticos*** al deducirse de las ***ideas trascendentales*** siguen el mismo orden de éstas. De allí que determine tres clases**:** los ***categóricos***, los ***hipotéticos*** y los ***disyuntivos***.

Los ***raciocinios categóricos*** se refieren al ***sujeto pensante*** **(*en cuanto a sus cualidades y predicados metafísicos*)**; los ***hipotéticos***, al ***mundo***; y los ***disyuntivos***, al ***sistema*** **(*Dios*).** Este último es el principio que fundamenta la relación del ***sujeto pensante*** con el ***mundo.***

Y ***Kant*** antes de formularlos y definirlos, somete a una rigurosa crítica a la ***metafísica*** y a la ***ontología*** **(*tradicional*)** de su tiempo. Esta crítica se dirige a los intentos de estas disciplinas filosóficas por conocer a la ***cosa en sí***.

En la ***ontología de Kant*** se muestra de modo evidente que tanto el ***idealismo objetivo*** como el ***materialismo*** **(*mecanicista*)**, desde los ***griegos hasta la Ilustración***, intentaron conocer un mundo más allá de la experiencia, es decir la ***cosa en sí***. El primero denomina a ésta, ***espíritu, conciencia*** o ***idea***; y el segundo, ***materia***, pero en un ***sentido metafísico***.

EL METODO TRASCENDENTAL

Para ***Kant***, la ***cosa en sí*** es ***independiente de la intuición***, del ***entendimiento*** y de la ***razón***, y como es un ***ser indeterminado,*** la ***conciencia*** no puede crear ***determinación*** alguna en esa ***incognoscible entidad ontológica***. Además, expresa un ***ser*** que al afectar **(*acción y no interacción*)** la ***sensibilidad*** produce las ***sensaciones***. En consecuencia, no ***reflejan*** la ***cosa en sí***, aunque sean producidas por ***ésta*** cuando ***afecta*** la ***sensibilidad***.

Posteriormente los neokantianos, consecuentes con el subjetivismo absoluto, consideraron a la cosa en sí como un apéndice materialista que cuelga como una idea innecesaria y un insostenible desecho en la ontología de Kant, por lo que había que eliminarla de esa filosofía.

A continuación se explicará el significado conceptual de la ***cosa en sí***, en primer término, procurando entender su significado en el texto de la "***Crítica de la Razón Pura***"; y, en segundo, analizando e interpretando las concepciones filosóficas de acuerdo a la orientación y aplicación de la metodología de la dialéctica materialista.

De acuerdo al criterio filosófico actual, se afirma que la ***cosa en sí*** se refiere a la ***materia***, porque esa entidad **(*metafísica*)** es totalmente independiente de la conciencia y tiene una relación con el mundo que está al margen cognoscitivamente de la conciencia.

[En este texto se considera que la ***materia*** **(*desde el punto de vista del materialismo dialéctico*)** ***es la categoría filosófica que designa que la realidad objetiva existe independiente de la conciencia y voluntad humanas***.

Sin embargo, la ***interpretación kantiana de la cosa en sí es esencialmente metafísica*** porque, en primer término, ***no reconoce una interacción objetiva*** de la ***cosa en sí*** con la ***conciencia dado que se confina en sí misma***. En segundo, la separa de modo absoluto de los fenómenos. En tercer término, no es la esencia **(*ley*)** de éstos. También considera que esa entidad sea un ser absolutamente en sí y para otro por lo que no puede interactuar con el fenómeno de un modo objetivo. Por lo tanto, las sensaciones no pueden ser el reflejo ni la copia subjetiva o imagen de esa entidad incognoscible porque son únicamente afecciones ontológicas, y no cognoscitivas. En consecuencia, la ***separación de la cosa en sí del fenómeno y de la conciencia es un proceder unilateral y subjetivo.***

Como el fenómeno no es una determinación **(*epistemológica*)** ***de la cosa en sí, sino de la conciencia, entonces carece de objetividad y sólo depende de las formas a priori***.**]**

La fuente de la subsistencia cognoscitiva del fenómeno es la conciencia sensible. ***La cosa en sí*** es un ser ontológico desconocido que ***Kant*** designa con una ***X***. Sola la sensibilidad al ser afectada por ésta, se convierte en fuente de las sensaciones. Entonces éstas se manifiestan como un aparecer de afecciones de la sensibilidad, por lo constituyen un ser aparente. Pero no se trata de una apariencia que tiene una existencia objetiva como en la ontología platónica. Para ***Platón***, los seres materiales **(*fenómenos*)**, como copias de las ideas, son imperfectas **(concepción ontológica del idealismo objetivo)**, y el mundo material es una apariencia **(*carece de esencia y de un ser en sí, por lo que es imperfecto*)**, que existe de modo objetivo, una vez que es creado por el ***Demiurgo***. **(*Esta entidad divina crea el Cosmos de un modo geométrico, reduciendo la geometría cósmica en triángulos*).**

En ***Kant***, el fenómeno no es un ser objetivo sino subjetivo, que no puede existir sin la conciencia. Por lo que el objeto real no es independiente de la experiencia, ni ésta de la conciencia.

Las formas ***a priori*** forman las relaciones y el orden de las sensaciones y fenómenos. Por consiguiente, la conciencia pone el orden y la forma a las sensaciones, ya que éstas no son reflejos de la ***cosa en sí***. Si las sensaciones no se refieren a ella, entonces su orden y forma tiene que residir en la intuición. Por lo que el fundamento del ***apriorismo kantiano*** consiste en separar ese ser incognoscible de las sensaciones y fenómenos.

Dicho apriorismo transita de la sensibilidad al entendimiento, porque si no existe una relación cognoscitiva entre el fenómeno con la ***cosa en sí***, por lo tanto no puede existir ninguna relación epistemológica entre ellas y las categorías del entendimiento.

Esta facultad intelectiva en el acto del conocimiento de los objetos pone las formas que sólo le pertenecen. Esas formas son las categorías que son a priori y sólo pertenecen al entendimiento y a la lógica.

El apriorismo culmina en la razón, que es la ***facultad*** que indaga el fundamento y las formas generales de la conciencia que hacen posible el conocimiento del fenómeno, pero que no tienen conexión con la ***cosa en sí***. La ***razón*** crea sus propios ***principios*** de un modo ***a priori***, y son ***dialécticos***.

[*El apriorismo como método metafísico es un modo y dirección subjetivista del conocimiento. Además, es el fundamento del método trascendental*.]

Kant examina la ***cosa en sí***, el ***fenómeno***, la ***intuición***, el ***entendimiento***, las ***categorías***, la ***razón*** **y sus** ***principios*** **desde el punto de vista del** ***idealismo subjetivo*** **y del** ***método trascendental*****.**

Como la conciencia en sus formas sensible e intelectiva es la fuente del conocimiento y de las formas y estructuras del objeto, ya sea como sensación, fenómeno o leyes, entonces ella constituye el fundamento del ***idealismo kantiano***.

También es ***idealista subjetivo*** y ***metafísico***, pero con una dirección filosófica diferente a la de ***Berkeley*** y ***Hume***, que son ***empirista radicalmente subjetivos***.

La "***Crítica de la Razón Pura***" no investiga ningún fundamento teológico. La ***crítica trascendental es una nueva dirección metodológica de la metafísica*** diferente a la tradicional, desde ***Parménides*** y ***Platón*** hasta ***Leibniz*** y ***Hume***. A continuación se expondrán los elementos del ***análisis y crítica kantiana de la razón***.

En ***primer término***, la ***crítica kantiana del conocimiento*** trata a la ***dialéctica de la razón*** en el nivel conceptual en que ésta aún no ha logrado aún su plenitud y madurez metodológica. Y esa falta de completitud epistemológica se expresa tanto en los ***paralogismos***, en las ***antinomias*** como en el modo trascendental de criticar los ***argumentos ontológico, cosmológico y físico-teleológico de la demostración de Dios***. En ***segundo término***, la dialéctica tuvo su proyección, expresión y uso en la ***filosofía moderna*** y en la ***Ilustración***. En estos períodos se desarrollaron elementos dialécticos de modo parcial, y que ***Kant*** continúa implementando esas formas incompletas del pensamiento racional en su ***método trascendental***.

Es por ello que ***se mantiene en la línea del idealismo subjetivo y de la metafísica, pero en una nueva dirección de enfoque e interpretación***. En esta línea filosófica del conocimiento sigue subordinando a la dialéctica como un apéndice metodológico de la metafísica, aunque trata de establecer de modo critico los límites y alcances de la facultad cognoscitiva de la razón. ***Como resultado de esta crítica, se elimina la validez epistemológica de toda la metafísica moderna y de la Ilustración. Esta invalidez condujo a la formulación de nuevas directrices en la filosofía, en general; y de la ontología, en particular***.

En esta nueva postura, el filósofo se esmera por establecer determinados principios que sirvan de guía para la formulación de una metafísica que no tenga una derivación y forma sofística. De allí la importancia que los llamados juicios sintéticos a priori tiene para la teoría kantiana del conocimiento.

En la ***Lógica*** y ***Teoría del conocimiento*** se establecen ***dos clases de juicios*****:** los ***analíticos*** que, según el punto de vista de la ***lógica tradicional***, no añaden notas nuevas en el predicado del sujeto, por lo que no amplían el campo del conocimiento. Y los ***juicios sintéticos a priori***, que añaden nuevas cualidades a los predicados, y que se podrían denominar ***determinaciones del sujeto***. Estos ***juicios***, en general, tienen como fuente las ***formas lógicas*** (*intelectivas y sintéticas*) de la conciencia que le pertenecen de modo inherente.

Si los ***juicios analíticos*** no agregan nada en la facultad cognoscitiva del sujeto ni en los contenidos **(*predicados*)** del juicio, entonces ¿qué función desempeñan en el entendimiento? Para que esta facultad tenga un objeto, debe extender el conocimiento a la intuición. Si no es así, entonces el entendimiento se queda confinado en el empirismo. De allí que esa facultad tenga que ampliar el contenido empírico de la intuición por medio de la síntesis de las categorías.

Según ***Kant***, en las matemáticas los ***juicios sintéticos son puros o a priori***. Y en éstos se unen dos formas puras **(*de la conciencia*):** las de la ***intuición*** **(*espacio y tiempo*)** y las del entendimiento **(*las categorías*)** o de la lógica. Con dichos juicios el entendimiento amplia los contenidos de la intuición para extender el conocimiento.

En la ***Física***, la intuición pura se une con los contenidos empíricos. ***Los principios y leyes de esta ciencia se vinculan a la unidad sintética del conocimiento de los fenómenos físico***. Y las ***leyes de la física y de la Naturaleza son juicios sintéticos a priori***. De este modo el entendimiento crea las leyes de la ***Física***. Pero, en la formación de los ***juicios sintéticos a priori***, el entendimiento se confina en los límites de sus contenidos y de las formas de la intuición, no los trasciende.

Kant crea un ***nuevo idealismo*** **(*subjetivo*)** y una ***nueva metafísica*** **(*trascendental*)** que se basa en la implementación de la razón en la vida práctica del hombre. Uno de esos intentos lo expresa en su "***Fundamento metafísico de las costumbres***" que debe servir de base a las realizaciones de las acciones morales y éticas. Los ***principios epistemológicos*** del ***idealismo trascendental*** y de la ***metafísica*** deben establecerse dentro de los límites estrictamente positivos de la razón para que sean válidos.

Se puede considerar que en esa doctrina del conocimiento la ***dialéctica en su significación sofística*** es una ***razón que aún no ha alcanzado su madurez y completitud epistemológica y que en ese desarrollo incompleto realizó las construcciones metafísicas y ontológicas de la Filosofía Moderna y de la Ilustración***. Incluso, ***la crítica kantiana implica en su expresión metodológica una metafísica, pero en un sentido nuevo*****,** que es el ***método trascendental***.

Sin embargo, ***la metafísica trascendental no pretende desbordarse en fantasías ni en ilusiones en la búsqueda de un objeto real. El filósofo pone un límite epistemológico para que la razón no sea impulsada por los causes vacíos de una pretendida cognición dialéctica***. En ese límite positivo, la facultad racional no debe transitar más allá de los límites de la intuición y de las categorías. De este modo ***la razón establece su función epistemológica y regula los alcances y confines del entendimiento, las intuiciones y la experiencia***.

Y cuando no cumple con su función reguladora***, la facultad racional deriva en argumentos sofísticos, aparentes* (*ficticios*) *y en antinomias***. ***Según el filósofo la razón no debe intentar conocer un objeto que exceda las intuiciones y categorías del entendimiento. La consecuencia de este traspaso, es que cae en contradicciones extremas que son imposibles de resolver. En esos traspasos de vacías cogniciones, la facultad racional se torna incompetente, y sus conocimientos carecen de validez epistemológica y ontológica***.

PARALOGISMOS DE LA RAZÓN

Para ***Kant***, el ***paralogismo lógico*** consiste en la falsedad de un raciocinio por la ***forma lógica***. Sin embargo, en el ***paralogismo dialéctico*** existe un ***procedimiento trascendental*** de la razón que consiste en inferir falsamente por la ***forma dialéctica***. Esa falsedad se origina por la ***pretensión ontológica de la razón por conocer objetos más allá de la intuición y de la experiencia***. Dicho ***paralogismo crea una ilusión inevitable, aunque no insoluble*.**[9]

El ***paralogismo lógico*** es un argumento falso, porque ***viola de modo estricto y riguroso el razonamiento lógico***. Pero el ***paralogismo trascendental es una falsedad que se engendra por el incorrecto uso de la razón en su forma dialéctica***.

El ***sujeto pensante***, en la construcción de estos raciocinios, no crea una estructura lógicamente falsa, sino ***que la falsedad proviene de la forma dialéctica de la razón cuando su alcance se extiende hacia una función y deducción ontológica***. Se ha expresado antes, que para el ***filósofo***, el intento de la razón por conocer objetos más allá de **(*que trasciendan*)** la intuición y la experiencia deriva no sólo a hacia un vacío gnoseológico, sino ontológico**.**

Los ***paralogismos dialécticos*** se originan cuando el ***sujeto pensante*** pretende conocer la naturaleza ontológica de un **(*presunto*) *ser real***, que es lo se denomina ***alma***. Y el concepto de este ***ente metafísico*** lo analiza y crítica según el significado y sentido de la ***ontología tradicional***.

El ***idealismo objetivo*** considera que el ***alma*** es una ***sustancia* (*Descartes*)**, que es ***simple***, ***idéntica en sí misma en todos los tiempos***, y que tiene una ***relación metafísica* (*identidad del orden y conexión de las ideas y las cosas* o una *armonía prestablecida creada por Dios*)** con los ***objetos del mundo exterior* (*material*).**[10]

El filósofo que planteó de un modo riguroso esta ***ontología del alma***, fue ***Descartes***. En las ***Meditaciones Metafísicas*** explica y formula un principio que sirva de palanca epistemológica para construir un verdadero sistema de la filosofía. Ese principio es el ***alma***, y a éste lo concibe como una ***sustancia***. El ***yo pensante*** es el término determinante en la relación con el ***mundo material*** (***cosa extensa***). El ***alma*** es una ***sustancia simple***, por lo que no está formada por elementos compuestos, porque de lo contrario no lo sería. Además, es un ente que siempre conserva su identidad ***en sí misma***, o sea, que ***es idéntica a sí misma en todos los tiempos*** de nuestra psiquis **(*mente*)**, y como ***sustancia*** presupone en su naturaleza como tal **(*pero de modo absolutamente independiente*)** la ***res extensa* (*materia*).**

Kant formula cuatro ***paralogismos dialécticos*** en los intentos de la razón por concebir el ***alma*** como una "***cosa en sí***".

Afirma que en el juicio "***el alma es una sustancia***", la categoría de "***sustancia***" carece de contenido real, porque es un ***predicado abstracto*** que formula el ***sujeto pensante***. Se pregunta cómo se podría probar la veracidad de este juicio, si no tiene el contenido de una intuición que se refiera a la realidad del sujeto. En consecuencia, ***es imposible que la razón pueda tener una intuición del alma***, ***porque la intuición sólo es sensible*** **(*y no metafísica*)**. De allí, la imposibilidad de determinar que el ***alma*** sea una ***sustancia***. Por lo tanto ese juicio, como premisa de un razonamiento, al carecer de un contenido real, se convierte en un ***paralogismo***, en una ***sofística dialéctica***.

El entendimiento no puede tener una intuición intelectual porque su función es conocer por conceptos **(*esta tesis representa un avance significativo en la teoría científica del conocimiento*).**

[*La sensibilidad intuye, el intelecto entiende por conceptos y la razón conoce por ideas* (*universales*).]

El ***siguiente paralogismo se refiere a la cualidad fundamental del alma***. Cuando se afirma que el ***alma*** es una ***sustancia simple***, este juicio carece de contenido real.

Se puede afirmar, como expresaron ***Descartes*** y ***Leibniz***, de que el ***alma*** no tiene partes. Esta premisa ontológica nos impele a inferir que el ***alma*** es una ***sustancia simple***. Al respecto expresa ***Kant***, que el ***alma*** tiene ***grados de intensidad*** **(*en su estado de percepciones, punto de vista de la ontología de Leibniz*).** Y continúa expresando, que ***en los grados de intensidad del alma se manifiestan ideas confusas, claras o estados anímicos diversos y múltiples, en que unos son más intensos que otros***. Dado que el ***alma*** tiene esas ideas y estados anímicos, se pregunta ¿cómo se puede establecer la ***simplicidad del alma***, su i***nmortalidad***, si los diversos grados de intensidad implican su disolución? Por lo tanto, ***el juicio que afirma que el alma es una sustancia simple es un paralogismo, una ilusión de la razón***.

El tercer paralogismo es el que se deriva del juicio que afirma la ***identidad del alma en todo tiempo***. Si el ***alma*** es ***idéntica*** a sí misma en todo ***tiempo***, se pregunta**: ¿**cómo se puede establecer su identidad**? ¿**Cómo podemos demostrar la ***unidad simple*** de esta ***identidad en los diversos estados anímicos y temporales***?** El argumento de ***este juicio, también deriva en un paralogismo, en una sofística de la razón***.

El ***cuarto paralogismo*** surge de la demostración de la relación del ***alma*** con el ***mundo material*** **(esta es una demostración que *Descartes* expuso en las *Meditaciones Metafísicas*).** En este razonamiento dialéctico se presenta el siguiente problema**:** Es necesario probar con prioridad la existencia de los objetos en el espacio. Pero es imposible demostrar que una idea desde sí misma exista en el plano real como ***cosa en sí*** **(*espíritu* o *materia*).** Cuando se intenta demostrar la existencia del mundo material como ***cosa en sí***, la categoría de ***materia*** en tanto que ***sustancia***, carece de una intuición, por lo que este razonamiento tiene el mismo defecto que el del ***alma***.

La importancia de estos análisis y críticas de Kant, radica en que las demostraciones sobre el alma, como cosa en sí de la ontología y metafísica tradicional, derivan en una sofística.

LAS CONTRADICCIONES DE LA RAZÓN

A continuación, se expondrá en esta investigación el origen de las antinomias del siguiente modo**:** Según el filósofo, en la explicación de una ***serie*** o ***principio incondicionado de los fenómenos***, la ***razón*** alcanza un alto grado en la explicación dialéctica de su objeto. Pero el razonamiento de esta ***serie*** **(*en su límite*)** se invierte en su contrario. Y de un modo necesario y natural **(*inherente*)** deriva **(*deviene*)** en la ***Tesis*** opuesta **(*Antítesis*).**

Si la serie incondicionada expresa la finitud y limitación del mundo en el espacio y el tiempo, al perfeccionarse la explicación dialéctica de la ***serie*** deviene en su contrario de un modo natural (*inherente*), creando la ***Antítesis*** de la infinitud del mundo en el tiempo y en el espacio. ***Las series incondicionadas contrarias, Kant las expone en cuatro contradicciones absolutas que denomina antinomias de la razón***.

[Esta es la etapa final de la subordinación de la dialéctica al sistema metafísico de explicación filosófica, en que la dialéctica lucha por liberarse de la metafísica. Esta etapa es el punto o el límite de culminación de la epistemología de ***Kant*** y de la filosofía anterior, constituyéndose en el inicio de la epistemología y filosofía de ***Hegel***.**]**

Otra crítica importante, ya antes señalada, es la imposibilidad de la razón de deducir la existencia real desde el pensamiento. Y más aún, cuando se refiere a entes como el ***alma*** y ***Dios***. La ***crítica de Kant*** destruyó los fundamentos de la ***psicología racional***, que son ***paralogismos***; y de la ***teología racional***, que son ***las demostraciones*** **(*intelectivas o racionales*)** ***de Dios***.

También descubre que la razón no puede determinar la existencia real desde la idea. Esto es muy importante, porque para toda metafísica, incluyendo la idealista o materialista, se intentaba demostrar la existencia real, ya sea por medio del pensamiento o de la sensación.

Las demostraciones de la ***materia*** como una ***cosa en sí*** tanto en ***Descartes*** y ***Spinoza*** como en ***Bacon***, ***Hobbes*** y ***Locke*** son ontológicas. Y las de ***Leibniz*** y ***Berkeley*** que intentan demostrar la existencia del ***alma*** y ***Dios*** como una ***cosa en sí*** desde la idea o la sensación, también son ontológicas o sofismas de la razón.

Para ***Kant***, la existencia del fenómeno no genera contradicciones, porque su prueba se determina en la intuición. El entendimiento en unidad con las categorías, sin las intuiciones, es incapaz de demostrar la existencia del fenómeno. Estos análisis y críticas epistemológicas son aportes valiosos de la ***filosofía kantiana***, que es uno de los eslabones entre la ***Filosofía Moderna*** y ***Contemporánea***, en que remata toda una tradición idealista y metafísica y comienza una nueva. Y, en efecto, hizo una revolución copernicana en el campo de la filosofía.

[Los grandes y revolucionarios aportes filosóficos expresan giros históricos mundiales del pensamiento. ***Platón, Demócrito***, ***Aristóteles***, ***Descartes***, ***Bacon***, ***Kant***, ***Hegel***, ***Marx*** y otros realizaron su ***revolución copernicana en la filosofía***.**]**

ORIGEN DE LAS ANTINOMIAS O CONTRADICCIONES DIALÉCTICAS

Antes se ha expresado en este texto de investigación que ***Kant*** al plantear el problema del fenómeno como objeto del entendimiento, establece su posibilidad cognoscitiva en una unidad sintética. En esta posibilidad establece que el fenómeno es, en sí mismo, un objeto condicionado.

Pero ***el entendimiento al relacionar de modo sintético el fenómeno con las categorías, que son sus formas puras, crea el problema de relacionar las categorías en una unidad sintética***. Sin embargo, esta capacidad intelectiva no puede resolverlo porque su objeto es el fenómeno, y su función es el ordenamiento de éste en una unidad sintética con las categorías. La explicación y solución corresponde a la ***razón como dialéctica***, porque ***a ésta le concierne y compete establecer la síntesis de las condiciones de las formas a priori y puras del entendimiento***.

La razón, después de establecer la síntesis de las condiciones, propende a crear un objeto real. Pero se enfrenta con la imposibilidad de referirse y relacionarse con el fenómeno y la intuición, porque éstos sólo se unen de modo natural con el entendimiento. Entonces el problema se origina porque aquella facultad crea un campo epistemológico vacío, en que no es posible la existencia de un objeto real como ***cosa en sí***.

En consecuencia, **"*sólo el entendimiento es aquello* (*facultad intelectiva*) *de donde pueden originarse conceptos puros y trascendentales* (*a priori*)*…*"** La **"*razón exige la totalidad absoluta del lado de las condiciones…*"** Y transforma las categorías en **"*idea trascendental para dar integridad absoluta a la síntesis empírica, haciéndola continuar hasta lo absoluto...*"** Y en tanto exprese **"*lo condicionado, se da también la suma completa de las condiciones y, por consiguiente, lo absolutamente incondicionado* (...)."**[11]

Por lo que la razón al tratar de establecer esta síntesis o totalidad de las condiciones, deviene en posiciones extremas de índole contradictoria, deviniendo en extremos absolutamente opuestos. Y cuando procura establecer la ***síntesis de condiciones*** en el ***mundo***, el ***universo*** o los ***fenómenos***, entonces crea las ***antinomias***. Según el filósofo, es de este modo en que ***éstas se generan por la oposición absoluta que existe en la síntesis entre la unidad de la condición* (*las categorías*) *y los fenómenos y la unidad de lo incondicionado con éstos***.

A continuación se explicará el significado y sentido de la unidad sintética de las condiciones que se genera de estas antinomias.

El entendimiento al relacionar las categorías con los fenómenos (*lo condicionado*) crea una síntesis empírica. Y ésta no deriva en contradicción con su objeto, ya que las funciones del entendimiento son coherentes en sí mismas. **¿**Por qué**?** Por un lado, las categorías son las condiciones del fenómeno y, por otro, éste es lo condicionado de aquéllas. Por lo que no existe contradicción entre la síntesis de las categorías y el fenómeno, y la unidad sintética se establece de un modo natural **(*coherente en la facultad intelectiva*).**

El conocimiento del entendimiento no implica dificultades que signifiquen sofismas dialécticos porque su objeto real es el fenómeno, junto con su condición sensible que es la intuición. La función epistemológica de establecer la síntesis de las condiciones corresponde a la razón. Pero cuando ésta se aparta de esta función original e intenta buscar un objeto real, sin ser respaldada por intuiciones (*esta relación es imposible según* ***Kant***), entonces la razón deviene en

abstracciones vacías o sofísticas. Los ***sofismas dialécticos*** se generan **"*cuando aplicamos la razón a la síntesis objetiva de los fenómenos*."**[12]

Este defecto sofístico de la ***dialéctica*** se crea porque la ***razón*** no puede unirse **(*de modo coherente*)** con la intuición. Y es imposible que proceda según las intuiciones, cuando procura crear la ***unidad sintética*** de la ***cosas en sí*** o establecer una ***unidad absoluta*** en las condiciones de los fenómenos. En esta función de poner unidad o síntesis absoluta en las condiciones del entendimiento, la ***razón*** pretende rebasar las fronteras de las intuiciones y experiencias. Entonces intenta conocer un objeto como ***cosa en sí por lo que deriva en antinomias*** **(*argumentos absolutamente opuestos entre sí*).**

Antes se ha expuesto de modo general los ***paralogismos de la razón***, en que éstos se originan cuando la razón pretende demostrar que el ***sujeto pensante*** es **(*el*)** ***alma***, y una ***sustancia simple*** que se relaciona con el ***mundo material***, que es una ***cosa en sí*** **(*como exterioridad o res extensa*).**

Para el ***filósofo***, toda la problemática fundamental de la ***metafísica y ontología tradicional*** se centra en tres objetos**:** el ***Yo pensante***, el ***Mundo*** y ***Dios*** **(*o el sistema de la síntesis de lo incondicionado*).**

LAS ANTINOMIAS

Las ***antinomias*** se originan de los ***raciocinios hipotéticos***. En éstos, la ***razón*** procura establecer "***la unidad absoluta de las condiciones objetivas del fenómeno***". Y cuando estudia e investiga el ***mundo*** lo hace de un modo absoluto independientemente de la intuición y de la experiencia. Entonces ***busca la unidad absoluta de todos los fenómenos del mundo***.

En la ontología tradicional las entidades ***Mundo*** y ***Naturaleza*** se usan a veces indistintamente. Sin embargo, el filósofo las distingue entre sí, en que el "***primero significa el todo*** **(*que se piensa o considera que es la expresión del modo*)** ***matemático de los fenómenos y la totalidad de su síntesis, tanto en lo grande como en lo pequeño***." Lo que significa que el progreso de esta síntesis se expresa en la "***composición***" y "***división***" del todo y de las partes del ***mundo***. Y éste se denomina **"*naturaleza, si se considera como un todo dinámico y se tiene en cuenta no la agregación* (*que se ponga*) *en el espacio o en el tiempo para producirla como magnitud, sino la unidad en la existencia de los fenómenos…*(*se refiere a las mónadas de Leibniz que al agregarse o combinarse externamente unas a las otras forman el espacio y la materia*)"** El ***mundo*** en su expresión trascendental es **"*la totalidad absoluta del conjunto de las cosas existentes*".** El fin ontológico de esta crítica kantiana **"*se dirige únicamente a la integridad de síntesis*"** de las condiciones que el entendimiento establece en la unidad de los fenómenos**.**[13]

Del intento de la razón pura por conocer el mundo (*real, objetivo*) ***se originan cuatro antinomias*** que se exponen a continuación.

En la ***primera antinomia***, la ***Tesis*** expresa que **"*el mundo tiene un comienzo en el tiempo y con respecto al espacio está encerrado también en* (*sus*) *límites*."**[14] Y la ***Antítesis*** afirma que **"*el mundo no tiene comienzo, ni límites en el espacio sino que es infinito tanto en el tiempo como en el espacio*."**[15]

En esta ***primera antinomia***, ***Kant*** procura resolver **(*de modo analítico y crítico*)** el problema de la contradicción dialéctica de la razón con imparcialidad, sin caer en sofismas o especulaciones. O sea, que trata de que la razón fluya por sí misma en ese intento de establecer la síntesis de las condiciones absolutas del mundo.

Al respecto expresa que **"*nosotros, como imparciales jueces del campo* (*filosófico*)*, debemos hacer totalmente caso omiso de si los combatientes* (*es decir, el antagonismo entre la Tesis y la Antítesis*) *luchan por la causa buena o por la mala* (*la verdad o la falsedad*) *y debemos dejar que primero decidan entre sí* (*los combatientes*) *la contienda. Acaso, después que se hayan cansado, más que lastimado, comprenderán, por sí mismos, la vanidad de su lucha y se separarán como buenos amigos*."[16]** Es decir, las filosofías opuestas entre sí superaran sus contradicciones reconciliándose en el consenso de la verdad al lograr el reconocimiento de los alcances y límites de la razón. Y aceptando la imposibilidad de que esta facultad cognoscitiva pueda conocer objetos más allá de **(*que trasciendan*)** la intuición y experiencias**.**

[*En el antagonismo de la Tesis y Antítesis de la razón* (*que son contradicciones que se generan en esa facultad al tratar de trascender los límites de la unidad de las intuiciones y del entendimiento y que carecen de solución dialéctica*)*, Kant en sus análisis y críticas epistemológicas y ontológicas procura ubicarse en una posición neutral, entre el idealismo objetivo y el materialismo metafísico*.]

En la primera ***Tesis*** se afirma que el ***mundo*** ha tenido un comienzo en el tiempo, y la demostración la centra en que la infinidad (*de cosas, fenómenos o estados cósmicos*) de una serie no puede completarse nunca por medio de sucesivas síntesis. **(*Un ejemplo, es el orden y conexión infinita de los fenómenos que se expresa en la ontología de Spinoza*).**

El argumento ontológico de la ***Tesis*** objeta que en esta serie, la existencia de un fenómeno implica que es causado por otro, y éste también de la misma manera, y así sucesivamente siguiendo un orden regresivo en el tiempo. En esta relación se plantea el problema de cómo se puede comenzar una serie causal entre los fenómenos. Y de ser así, se llegaría al absurdo de que la serie tiene una regresión hasta el infinito. En consecuencia, la conexión causal de los fenómenos no nos explica la existencia de la serie, si ésta se presenta como síntesis de un proceso infinito. Por lo tanto se llega a la negación de que el mundo sea una regresión infinita de fenómenos en el tiempo, por lo que se debe suponer un comienzo en el mundo **(*real*).**

[El análisis y valoración de los elementos ontológicos del argumento revela que esta ***Tesis*** pertenece al ***idealismo objetivo***, en un ***sentido metafísico***. Y la afirmación de que ***el mundo, y no el universo, tiene un comienzo en el tiempo, implica su creación***, lo que deriva en una ***conclusión teológica***.**]**

La ***Antítesis*** objeta que si se admite un comienzo en la serie de los fenómenos, el inicio de ésta implica un tiempo abstracto, es decir vacío. Lo cual es un absurdo, porque ningún tiempo puede ser vacío. Por lo tanto, no puede haber comienzo en la serie de los fenómenos del mundo, sino que siempre hay un tiempo anterior a los miembros o términos de la serie, es decir, de los fenómenos.

[Este argumento de la ***Antítesis*** se ubica en el ***materialismo metafísico***.**]**

La ***Tesis*** **(*idealista*)** que afirma que el mundo tiene límites en el espacio se fundamenta en que éste en sí mismo no puede constituir una serie, porque un espacio no pude limitar a otro espacio.

Y la suposición de la existencia de un espacio infinito, es absurda. De esta manera ***Kant*** plantea que si el espacio no puede determinar la materia, entonces ella tiene un límite. La ***Antítesis*** **[***que en este planteamiento es la posición del* ***materialismo metafísico***] expresa que si el espacio tuviera límites, **¿**entonces qué limitaría al espacio existente**?** Lo limitaría un espacio vacío, lo cual, es una contradicción absurda, por lo tanto, éste tiene que extenderse hasta el infinito.

[En esta antinomia se contraponen dos ***Tesis*** que se planteaban en la ***ontología tradicional***. Sin embargo, ***Kant*** arbitra desde la posición del ***idealismo subjetivo*** en el vaivén dialéctico de la antinomia, que expresa la contraposición entre el ***materialismo metafísico*** y el ***idealismo objetivo***. Y el antagonismo de los argumentos extremos, la razón lo crea al tratar de establecer la unidad absoluta del mundo**.]**

Ahora bien, el análisis de la estructura lógica de la ***Tesis*** y la ***Antítesis*** expresa que ambos argumentos están rigurosamente construidos, de acuerdo a los principios lógicos. O sea, que el elemento de la construcción conceptual de esas dos posturas antagónicas no infringe las leyes de la exposición y argumentos lógicos.

El entendimiento al formar un juicio objetivo del fenómeno aplica de modo conceptual lo que denomina ***lógica analítica***. El modo y procedimiento del entendimiento se sustenta en este principio que determina su forma y estructura conceptual.

[La razón, al establecer la unidad absoluta de las condiciones de los fenómenos, trata de avanzar sobre la posición establecida y completada por el entendimiento, lo que implica que el argumento dialéctico contiene en sí en sus exposiciones y procedimientos conceptuales a la lógica.

Esta concepción es muy relevante porque la razón, aunque sea según la manera limitada como ***Kant*** la plantea, es un intento de avanzar hacia el conocimiento del mundo real y objetivo. Pero este avance procede mediante el pensamiento dialéctico, por consiguiente, ***la razón no puede infringir las leyes del entendimiento, es decir de la lógica***.

En el problema lógico actual algunos metafísicos intentan presentar una oposición extrema entre lógica y dialéctica, que en el fondo no existe. Ni aún podríamos suponer que la lógica es un complemento de la dialéctica, sino que ambas son el resultado de la constitución del pensamiento en el proceso de la captura del objeto real. ***La lógica y la dialéctica se complementan entre sí en el proceso del conocimiento del objeto como una particularidad y universalidad en el pleno proceso cognoscitivo.*****]**

Según el filósofo, el defecto conceptual de la ***primera antinomia*** consiste que tanto la ***Tesis*** como la ***Antítesis*** carecen de intuición. Por lo que es inútil que la primera pretenda explicar el comienzo del mundo como la síntesis absoluta de lo condicionado (*fenómenos*). Y la segunda no podría explicar la unidad absoluta de la serie infinita de los fenómenos, en que no existe el comienzo ni el fin en el tiempo y ni límites en el espacio.

Por lo tanto ambas premisas opuestas al carecer de un contenido intuitivo determinan el carácter sofístico de la dialéctica.

En la ***segunda antinomia***, la ***primera afirmación*** (***Tesis***) expresa que en **"*el mundo toda sustancia compuesta consta de partes simples, y nunca existe más que lo simple o lo compuesto de lo simple.*"**[17]

En estas oposiciones irreductibles ambas afirmaciones **(*contradictorias de manera absoluta*)** no se fundamentan en un contenido intuitivo o de la experiencia. Por lo que en la ***Tesis*** el concepto de lo simple carece de un contenido real, es decir, que si se afirma que la sustancia del ***mundo*** es ***simple***, se carece de la intuición de que lo sea. Y en la ***Antítesis***, cuyo argumento sustenta que la sustancia es compuesta, se debe determinar qué es lo ***simple***.

En la ***sustancia*** del ***mundo*** se presenta el problema de la división sucesiva de su constitución. Si su naturaleza es ***simple***, entonces debe captarse en el elemento que la constituye. Y si es ***compuesta***, por más que se divida nunca se legaría a determinar las unidades elementales que la constituye, porque la división siempre es infinita.

Ahora se interpretará el sentido y significado de las ***antinomias*** según la concepción ontológica de ***Kant*** en el contexto histórico de la filosofía.

Para el ***atomismo*** **(*Demócrito y Epicuro*)**, la ***sustancia material*** se compone de elementos simples denominados ***átomos***. También para ***Descartes*** y ***Spinoza*** la ***sustancia***, incluyendo la ***materia***, es simple. Para ***Leibniz***, ***Dios*** y el ***alma*** son ***sustancias*** y la ***materia*** no está formada por elementos simples sino que es una ***mezcla***, un ***compuesto*** **(*de mónadas que son unidades metafísicas*).**

(Es evidente que ***Kant*** expresa el argumento de la ***Antítesis*** según la definición de ***materia*** de ***Leibniz*** que la define como ***un ente compuesto***, y que por más que se divida nunca llega a determinarse en elementos simples, porque se trata de un ente matemático o abstracto**)**.

La ***premisa afirmativa expresa un concepto dinámico de la sustancia simple***; y la ***premisa negativa, un concepto matemático*** **(*abstracto*)** ***de un ser compuesto***. Ambos argumentos pertenecen al planteamiento de la ontología tradicional, y reflejan tanto al ***idealismo objetivo*** como al ***materialismo metafísico***.

La ***tercera antinomia***, la define con los mismos parámetros de las anteriores. En la ***premisa afirmativa expresa*** que la **"*causalidad, según leyes naturales, no es la única de la que pueden derivarse todos los fenómenos del mundo; para explicarlo, es preciso suponer, además, una causalidad por libertad*."**[18] Y en la ***negativa***, se expone que no **"*hay libertad, sino que todo cuanto sucede en el mundo, obedece a leyes naturales*."**[19]

[Según nuestro punto de vista, el significado de la ***Tesis*** pertenece al ***idealismo objetivo***, y se sustenta en el argumento de que el ***Mundo*** tiene un comienzo en el tiempo, y que el espacio de la materia o ***Naturaleza*** existe de modo limitado.**]**

Para la causalidad todo fenómeno está determinado por una ley natural que implica que todo fenómeno es generado por una causa, y así, sucesivamente hasta el infinito.

[*Esta concepción ontológica, así como está definida pertenece al* ***materialismo metafísico***.**]**

El modo **(*idealista objetivo*)** como lo considera ***Kant***, supone que si una causa determina un efecto, y esta causa está determinada por otra, y así sucesivamente, esta relación determinista implica una contradicción, porque la serie de los fenómenos se extiende hasta el infinito. Por lo que no se puede explicar que la sucesión de los fenómenos, como causa y efecto, se extienda hasta el infinito. Por ello, según esa premisa debe existir un ser libre, que en un acto de libertad crea el mundo. En esta creación comienza la serie de fenómenos.

Sin embargo, debemos examinar históricamente el significado de esta ***tesis kantiana***. ***Epicuro*** afirma que el mundo se origina por dos leyes estrictamente naturales. Una implica la necesidad; y otra, la espontaneidad o libertad **(*en sentido natural*)**. Es decir, un principio causal y una acción libre en los átomos. Además, considera que el mundo no se puede originar por una absoluta necesidad, sino por la espontaneidad que es inherente en el movimiento de los átomos.

Esta ***premisa o tesis*** la sustentan tanto el ***idealismo objetivo*** como el atomismo **(*en su significación materialista y dialéctica*)** de ***Epicuro***. ***Este filósofo admite la existencia de la libertad*** (*como espontaneidad*) ***en la Naturaleza que está unida a una necesidad, y en que ambas se ligan en un proceso natural.***

La ***premisa negativa*** expresa que ***no existe libertad en la Naturaleza***, porque todo cuanto sucede en el ***mundo*** se produce rigurosamente de acuerdo a la ***necesidad de leyes naturales***. Éste es ***el determinismo absoluto que niega la libertad***. Según ***Kant***, no pueden existir dos sistemas **(*que expliquen el ser y la esencia*)** que se contradigan**:** la ley de necesidad y de la libertad en la ***Naturaleza***. Por lo tanto es un absurdo que la libertad exista en los procesos y fenómenos naturales.

En la ***cuarta antinomia***, la ***Tesis*** expresa que es **"*propio del mundo algo que, ya sea como parte o como causa de ella, es un ente necesario*."**[20] Esta ***Tesis*** es la afirmación ontológica del ***cuarto conflicto de las ideas trascendentales***, en que se afirma que en la ***serie absoluta de los fenómenos*** existe un ***ente necesario*** que determina el ***mundo***, un ***principio independiente del mundo natural*** y que es su ***fundamento.***

La ***Antítesis*** de esta ***antinomia*** afirma que **"*no existe, en modo alguno, un ente absolutamente necesario, ni en el mundo, ni fuera del mundo, que sea su causa*."**[21] Además, que todo sucede de modo contingente, es decir, que ***no existe un ser necesario que sea causa de los fenómenos***.

[Esta ***concepción filosófica*** la han sustentado tanto el ***idealismo objetivo*** como el ***materialismo metafísico***.

Spinoza afirma que existe un ***ente necesario*** que denomina ***natura naturans*** **(*es la Naturaleza en su actividad dinámica y creadora*)**, que es un ***principio activo*** que determina la necesidad de todos los fenómenos del mundo. ***Este principio es el fundamento y sustentación del materialismo de este filósofo.*****]**

El sentido y significación de estas antinomias plantean las oposiciones fundamentales de la ontología **(*idealismo objetivo* y *materialismo metafísico*)** hasta el tiempo en que ***Kant*** las estudia e interpreta en su ***Crítica de la Razón Pura***.

En este análisis se advertirá que tanto la ***Tesis*** como la ***Antítesis***, formulada por la ontología tradicional, son posiciones filosóficas extremas de índoles estrictamente metafísicas. Posteriormente este punto de vista se expondrá y desarrollará en las investigaciones y estudios que sobre la ***dialéctica hizo Hegel***.

***¿Qué soluciones procura Kant en el problema de las antinomias*?** Reconoce y sustenta que éstas son consecuencias naturales de la razón en su intento dialéctico de extender un conocimiento que trascienda los límites de la intuición y la experiencia.

También expresa que la razón, en su función natural, debe ser un principio regulador **(*de las relaciones lógicas y dialécticas de las categorías*)** del entendimiento y de los raciocinios dialécticos, y que éstos no deben exceder el alcance y límite del entendimiento. Además ***debe arbitrar imparcialmente en las oposiciones de los contendientes filosóficos* [*Idealismo objetivo* y ***Materialismo metafísico***]**. Y que éstos reconozcan, por muy firme y consecuentes que sean sus argumentos, que sus intentos de conocer un objeto más allá de la intuición y la experiencia, conduce a crear un objeto que es ***aparente***, "***una ilusión trascendental***". O sea, que la razón debe detenerse en su intento de ir más allá de lo establecido por las reglas analíticas del entendimiento en su conocimiento del fenómeno, que es el objeto dado o inmediato. Y ***con la función reguladora de la razón se resuelve el problema de que la dialéctica no se convierta en un método sofístico***.

En las ***antinomias*** "***tenemos, pues ahí, todo el juego dialéctico de las ideas cosmológicas…***" Y en efecto, "***no permiten que se dé un objeto***" que coincida con alguna "***experiencia posible, ni siquiera que la razón lo piense,...***" aunque sea "***en consonancia con las leyes universales de la experiencia.***" Pero no obstante de que éstas no son "***inventadas arbitrariamente, sino que la razón se ve necesariamente conducida a ella, en la marcha continua de la síntesis empírica…***" Ella propende **"*liberar de toda condición y abarcar en su incondicionada totalidad, lo que, según las reglas de la experiencia, nunca puede determinarse sino condicionalmente*."**

"*Esas aseveraciones dialécticas son otros intentos de resolver cuatro problemas naturales e ineluctables de la razón, los cuales, pues, no hay más serie de supuestos sintéticos que limiten a priori la síntesis empírica*."[22] Lo que significa, que todo intento de la razón por ir más allá de toda síntesis empírica, conduce a la sofisticación del pensamiento de sus objetos.

Hasta ahora se han señalado los elementos importantes de la ***teoría epistemológica de Kant*** sobre la dialéctica. Sin embargo, no se ha examinado de modo crítico el significado de lo "***absolutamente incondicionado***".

De lo anterior se obtiene la siguiente conclusión**: *Para este filósofo el tránsito del entendimiento a la razón es un proceso natural* (*inherente en sí mismo*) *del pensamiento que va de la intuición a las categorías, y de éstas a las ideas trascendentales o dialécticas de la razón.***

Para que la razón en su tránsito natural llegue a las ideas trascendentales, el entendimiento debe determinar al fenómeno como el objeto dado e inmediato. En este estado epistemológico el fenómeno en sí es lo condicionado, por lo que el entendimiento debe establecer las condiciones que lo hagan posible **(*de conocer*).**

Y en el campo del entendimiento o de lo que se podría denominar los procedimientos analíticos del pensamiento o de la lógica, todas las síntesis que el entendimiento realice son integraciones de condiciones. Pero éstas no llegan al grado de absolutas, sino con la razón en tanto que intenta crearse un objeto real. Entonces, cuando la ***razón*** investiga la serie de las condiciones de los fenómenos del mundo empírico, no debe buscar la ***condición de las condiciones*** con el fin de crear un nuevo orden en la unidad de los fenómenos, que es lo incondicionado. Ella no debe utilizar su función epistemológica para explicar y fundamentar la serie de las condiciones que en el mundo empírico el entendimiento establece. ***De lo contrario propendería crear el tránsito de las condiciones del entendimiento hacia lo incondicionado de las ideas trascendentales***.

Kant afirma que la unidad o síntesis de lo incondicionado **(*que es la serie de condiciones absolutas de los fenómenos del mundo empírico*)** es el campo epistemológico en que funciona todo el proceder sofístico de la dialéctica de la razón.

Esta unidad o serie incondicionada se refiere al ***yo pensante***, al ***mundo empírico*** y a la relación de éstos, en lo que denomina el ***idealismo de la razón que es el límite donde culmina la razón pura***. Y en ese límite ella postula la existencia de un ente necesario que es ***Dios***, **(*y también puede tratarse de la materia definida en términos metafísicos*).**

El ***idealismo de la razón pura es el movimiento natural del pensamiento dialéctico en la búsqueda de un fundamento del ente necesario***. ***¿Y qué es el ente necesario* (*Dios*)? *Es el ser que constituye el fundamento de todo lo existente, y que es lo universal concretado en lo individual como un ser personal***. En el ente necesario se une lo universal con lo individual, y esta unión es el punto culminante de la dialéctica idealista.

Por consiguiente, cuando la razón plantea la existencia del ***mundo*** por medio de las condiciones empíricas de los fenómenos, se manifiesta su incapacidad para establecer la necesidad absoluta, entonces busca un fundamento absoluto del mundo. Esa capacidad epistemológica no recurre, sino que se orienta de un modo natural **(*inherente en sí mismo*)** hacia la idea de un ente necesario. Y de ese ser absoluto se deduce la existencia de las condiciones y del fenómeno o existencia del mundo empírico.

Para sustentar la relación natural del ***ente necesario*** con -el mundo empírico, crítica los tres argumentos fundamentales de la existencia de ***Dios*****:** el ***físico–teológico***, el ***cosmológico*** y el ***ontológico***.

Y no obstante de que la razón en el movimiento de su exposición histórica formulara esos argumentos en ese orden, ***Kant*** expresa en su "***Crítica de la Razón Pura***" que tuvo que invertirlo, y comenzar con la ***demostración ontológica***.

CONTRADICCIÓN DIALÉCTICA DEL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

El contenido de la cuarta antinomia impele a la razón dialéctica extenderse hacia otro dominio. Así expresa que **"*esta es la marcha de la razón*: *Primero, comienza con la existencia de algún ente necesario, reconoce en él una existencia incondicionada, entonces busca el concepto de lo independiente de toda condición y lo encuentra en que es la condición suficiente para todo lo demás, o sea, en aquello que contiene toda la realidad*."**[23]

El ***argumento ontológico*** fue expresado por primera vez por ***San Anselmo***. Sin embargo, ***Kant*** investiga e interpreta el de ***Leibniz*** porque tiene una forma expositiva exacta. En este argumento se afirma que **"*es muy fácil dar de este concepto una definición verbal*: *que no es algo cuya no existencia es imposible*".**[24] Lo que significa, que si no se demuestra la imposibilidad del ser necesario, por lo tanto, debe existir.

El ser posible es el principio de lo incondicionado. Este argumento intenta demostrar la existencia del ente necesario que es el principio del ser incondicionado, del cual se deduce toda condición y todo lo condicionado. Es decir de todos los fenómenos que constituyen el mundo natural, y de su serie incondicionada que es el ente necesario.

Si no se demuestra la imposibilidad del ser posible, como ser incondicionado, por lo tanto, existe. Ese es el contenido y la forma de la ***demostración ontológica de Dios*** de ***Leibniz***.

Se pudiera objetar que el ser posible como la condición absoluta del mundo empírico, no sea infinito, sino finito. Pero la finitud implicaría su negación. La objeción no tiene fundamento porque el ser incondicionado es infinito. Por lo tanto la posibilidad del ser incondicionado expresa un ser infinito.

Kant no necesita descubrir que la relación del mundo empírico (*natural*) con un ente necesario se refiera a la demostración de Dios por medio de la idea. La deducción de la existencia de la idea del ser necesario carece de un contenido y fundamento empírico. Y de ésta se debe deducir su existencia de sí misma, que es la forma del argumento ontológico.

Lo que expresa en este tránsito de la idea a la existencia real, es que se trata de una deducción trascendental. Y en ésta, la razón deduce la existencia de un modo a priori. Lo que significa que la razón desde sí y por sí deduce la existencia del ente necesario e incondicionado que es ***Dios***, a través de la idea.

Antes de investigar la forma dialéctica de esta demostración, nos referiremos a la crítica de ***Kant*** sobre la esencia del ***argumento ontológico***.

La crítica de este argumento, el filósofo la enfoca en la diferencia de la posibilidad y la existencia. En ella se plantea el problema de la relación de lo abstracto y lo concreto real. En que lo abstracto es la idea y lo concreto real es la existencia **(*objetiva*).**

Además afirma que cuando la razón intenta deducir la existencia real de la posibilidad, en esa transición se produce una confusión entre lo lógico **(*abstracción*)** y lo ontológico **(*concreto real*).**

Desde el punto de vista de la lógica no hay límite en la deducción abstracta del objeto. Pero expresa, que eso no significa que desde la idea se pueda deducir la existencia del objeto real. Y la razón al hacer efectiva esa deducción, cae en una confusión y contradicción. Porque en el intento de unir el orden lógico con un orden real o existencial (*concreto*) no existe una identidad entre la posibilidad lógica y la existencia real del objeto. Ese acto de la razón es una ficción o una sofística dialéctica.

En el fundamento del argumento ontológico se expresa el problema del tránsito de lo abstracto a lo concreto **(*real*),** porque el ente incondicionado se deduce por las condiciones o por la existencia del mundo empírico. O sea, que se trata de deducir por medio del pensamiento la existencia del mundo empírico.

La crítica del argumento ontológico se dirige al idealismo objetivo. En el fondo, considera que el intento de la razón por deducir el mundo empírico, o mundo material, no se puede hacer desde la idea. En esta demostración se trata de una idea objetiva que desde sí misma transita hacia la existencia real, y que concierne al idealismo objetivo.

Además, en su crítica al ***idealismo objetivo*** se comporta como un materialista porque al señalar la confusión entre lo lógico y lo ontológico expresa el absurdo de la razón de pretender la deducción del mundo empírico desde una idea. Este es el defecto del ***argumento ontológico*** de la existencia del ***ente perfectísimo***, es decir, ***Dios***. De las consecuencias de la ***crítica kantiana***, se derivan otros elementos positivos.

El argumento ontológico parte de un único principio elaborado por la razón pura en la deducción de la existencia del mundo empírico desde una idea, y en la inferencia de su propia existencia desde sí misma.

Sobre el oscilante e indeciso materialismo ***kantiano***, afirma ***Lenin***, que el **"*rasgo fundamental de la filosofía de Kant es que concilia el materialismo con el idealismo, sella un compromiso entre éste y aquél, compagina en un sistema único direcciones heterogéneas, opuestas. Cuando…admite que a nuestras representaciones corresponde algo existente fuera de nosotros, una cierta cosa en sí, entonces…es materialista. Cuando declara que esta cosa en sí es incognoscible, trascendente, ultraterrenal* (*metafísico*)*,…habla como idealista. Reconociendo como único origen de nuestros conocimientos la experiencia, las sensaciones, Kant orienta su filosofía por la línea del sensualismo y, a través del sensualismo, bajo ciertas condiciones, por la línea del materialismo. Reconociendo la aprioricidad del espacio, del tiempo, de la causalidad, etc., orienta…su filosofía hacia el idealismo. Esta indecisión de Kant le ha valido ser combatido, sin piedad, tanto por los materialistas consecuentes, como por los idealista consecuentes.*"**[25]**

[*Así también por los escépticos y agnósticos puros, los filósofos contemporáneos partidarios de Berkeley y Hume*.**]**

El argumento ontológico revela el problema de la relación de lo abstracto y lo concreto, y concierne tanto al idealismo objetivo como al materialismo metafísico.

[De acuerdo a la crítica de la epistemología de ***Kant*** al ***argumento ontológico***, en este texto se expone lo siguiente. Si se acepta que el entendimiento al poner las categorías en el fenómeno crea la condición para su conocimiento, este planteamiento epistemológico implica todo el ***idealismo subjetivo*** y el ***idealismo en general***. Por lo que se presenta este problema**:** Cuando la conciencia, a través de las intuiciones, categorías o principios de la razón, determina la existencia del objeto, en este caso, **¿**no sería la conciencia también un principio incondicionado o indeterminado**?**

Uno de los puntos clave del idealismo subjetivo y el idealismo trascendental es que la conciencia determina la existencia del mundo empírico. Si es así, entonces ella, en este caso, se constituiría en un principio incondicionado, presentándose el problema de cómo debe ser la relación de lo abstracto y lo concreto.

El ente necesario es el principio del cual se deduce el mundo empírico, por lo que se convierte en la fuente del idealismo objetivo. Esta crítica también debe implicar a la conciencia. Para que se deduzca de un concepto del entendimiento una existencia real, este tránsito tiene que fundamentarse en una intuición y en las requeridas categorías. Lo cual significa que éstas constituyen la condición **(*el fundamento*)** que hace posible el conocimiento de la existencia del mundo empírico. Por lo que esa función cognoscitiva es la misma que la del idealismo objetivo cuando éste intenta deducir el mundo empírico por medio de una idea objetiva.**]**

A continuación nos referiremos a otro aspecto de la ***crítica kantiana*** del ***argumento ontológico***.

La idea que expresa que todo ente absolutamente perfecto contiene todos los predicados posibles, implica que los predicados absolutos son atributos de un sujeto. Esto significa que la extensión del predicado en relación al sujeto está en una relación ilimitada y sin defectos. Entonces, de esta síntesis absoluta de predicados como atributos del sujeto se deduce su existencia.

La demostración contenida en el argumento ontológico parece irrebatible, porque al ***Ente necesario***, ***Dios***, se le predican los atributos perfectos en su extensión infinita. Pero si faltara uno, eso implicaría un defecto, una contradicción. Ese defecto de la demostración lo señalaba ***Leibniz***. Pero si la demostración implica todos los predicados posibles como atributos absolutos, la objeción carecería de fundamento. Por lo tanto, en el juicio que expresa todos los atributos perfectos se encontrará el principio de la existencia de ***Dios.***

En consecuencia, afirma ***Kant***, que el juicio ontológico que implica la unidad absolutamente necesaria del sujeto y del predicado tal como se formula en el argumento ontológico, es válido. La contradicción consiste no tanto en suprimir un predicado, por ejemplo el de la existencia y afirmar que ***Dios no existe***, sino cuando se afirma que "***Dios es***". Y la razón puede destruir ese juicio, porque cuando se afirma que ***Dios es***, no se trata del primer juicio sino de uno distinto en el que se establece un enlace, una ***relación de identidad*** entre el sujeto y el predicado. Este juicio es ***analítico***, es decir ***tautológico***.

En el argumento tautológico no se afirma nada, por lo que no se puede establecer una vínculo válido entre la idea y la existencia real. El único juicio en el que se puede establecer un enlace entre la idea y la existencia real es por medio de un juicio sintético. Pero el juicio que afirma que Dios es, no es sintético, sino analítico.

La razón destruye el argumento ontológico y descubre el juicio clave de ese argumento y sus contradicciones. Además revela su contenido epistemológico confuso y absurdo.

La crítica del argumento ontológico es muy abstracta y difícil de entender porque debe exponerse de un modo riguroso, sistemático y en toda su complejidad.

CONTRADICCIÓN DIALÉCTICA DEL ARGUMENTO COSMOLÓGICO

En el análisis y crítica de este argumento, ***Kant*** expresa que **"*la demostración cosmológica… mantiene el enlace de la necesidad absoluta con la realidad suprema, pero, a diferencia de la anterior* (*la ontológica*), *en lugar de partir de la realidad suprema, para deducir la necesidad de la existencia, deduce más bien de la necesidad incondicionada de un ente dado de antemano, su realidad ilimitada, y así, por lo menos, lo lleva a todo por la vía de un modo de raciocinio, no sé si racional o dialéctico* (*porque no se puede exponer de modo determinado ni concreto*), *pero por lo menos natural, que no sólo implica la máxima persuasión para el entendimiento común, sino para el especulativo, ya que, en efecto, traza visiblemente las primeras líneas fundamentales para todas las demostraciones de la teología natural, que siempre se han seguido y continuarán siguiéndose, por más que se le adorne y esconda con todas las guirnaldas y firuletes que se quiera. Vamos a exponer ahora y someter a examen esta demostración que Leibniz designa como demostración a contingencia mundi*."[26]**

En este argumento se intenta demostrar la existencia de un ente necesario, es decir ***Dios***, por medio de la necesidad o la serie de condiciones del mundo empírico. El argumento expresa que a partir de esta serie se deduce la existencia de Dios. Esta existencia está fundada en la necesidad de un primer principio incondicionado del mundo de los fenómenos. A continuación se explicará el argumento cosmológico.

Si suponemos que una determinada cosa existe o es dada, buscamos su condición y, una vez encontrada, investigamos otra condición por medio del ***principio de causalidad***. En esta serie de

causas y efectos de cosa contingentes **(*fenómenos*),** se tiene necesariamente que llegar a un ***primer principio*** que es ***Dios***. El ***primer principio*** no puede ser igual al ***mundo empírico*** sino distinto. Entonces aquél se separa del ***mundo contingente***, y es lo que se denomina ***Dios***.

La crítica a este argumento es la siguiente**:** Es cierto, de acuerdo al argumento cosmológico, que de la serie de los fenómenos dados se busque una necesidad en ese orden, en que este proceder tiene fundamento y validez. Pero cuando se trata de establecer una ***necesidad absoluta e incondicionada en el orden de los fenómenos***, el enlace no se refiere a éstos, sino a la ***cosa en sí***, porque ésta no puede ser captada por las intuiciones y experiencias. Es una ilusión considerar a los fenómenos como ***cosa en sí***. La razón en el argumento cosmológico incurre en una contradicción cuando procura ***unir*** una ***serie de fenómenos*** con un ***principio incondicionado***. Porque para que sea efectivamente válida la unidad entre los fenómenos y el principio incondicionado, los primeros deben constituir una ***cosa en sí***, pero es imposible que lo sean. En efecto, el fenómeno no es una ***cosa en sí*** sino una apariencia. Por lo tanto, la razón cae en una contradicción en el argumento cosmológico.

[Este es otro defecto del ***idealismo objetivo***.**]**

[*Aristóteles* expresó que el movimiento de un cuerpo material es causado por el movimiento de otro, éste por otro; y así sucesivamente. Pero el movimiento de la serie causal no puede extenderse hasta el infinito. Por lo que el movimiento tiene como causa un ***primer motor inmóvil*** que es un principio que no se mueve, porque **"*en todas las cosas movidas, el primer motor es inmóvil*."**[27] Esta idea es una variante clásica del argumento cosmológico.

La teoría del motor inmóvil es falsa porque se basa en experiencias físicas erróneamente interpretadas. Los principios y leyes válidas del movimiento fueron formulados por ***Galileo*** y ***Newton***.**]**

CONTRADICCIÓN DIALECTICA DEL ARGUMENTO FÍSICO–TEOLÓGICO

El ***argumento físico-teológico*** se basa en observaciones directas de la ***Naturaleza***, el ***universo*** y el ***hombre***. Su planteamiento se puede iniciar ya sea con la expresión de la creación y maravilla del universo; de la creación del hombre; del orden del mundo; de lo bueno, lo sublime y lo bello o de la vida y actos cotidianos humanos. Estas premisas pueden ser el punto de partida del argumento físico–teológico.

[*Actualmente este argumento se implementa en la retórica convincente de las Sectas religiosas*, y por excelencia las más fanáticas, arrogantes y agresivas.

La ***tesis*** de este argumento se considera y convierte en el principio absoluto de un ***Plan Divino***, es decir que la ***Naturaleza***, el ***universo*** y el ***hombre*** pertenecen al ***Proyecto de Creación y Designio de Dios***.**]**

Kant expresa que aparentemente este argumento pertenece al sentido común. Pero en el fondo se descubre lo siguiente**:** Como el ***argumento físico–teológico*** afirma que una cosa existe, entonces debe haber un ***Ser Supremo***, una sabiduría divina que lo haya creado según una finalidad.

La crítica no se basa en la ciencia, sino en la razón. Este argumento es una variante del cosmológico, no obstante de que en apariencia el ***argumento físico-teológico*** se construye por la analogía de comparar la voluntad y sabiduría humana con la divina.

Si el hombre planifica para hacer una obra, entonces ***Dios*** planifica para crear el mundo. Por medio de esta analogía se construye el ***argumento físico–teológico***. Pero en el fondo, este argumento es más que una analogía. Esta es un disfraz del argumento cosmológico. Por lo que el ***argumento físico-teológico*** necesita un fundamento. El principio necesario del ***Plan Divino*** reside en lo contingente. Y del mismo modo que el argumento cosmológico, es una variante del ontológico.

El argumento físico–teológico no tiene la capacidad para crear un concepto de la causa suprema del mundo y, por ende, no es suficiente para ser un principio de la teología. Por lo tanto no puede constituirse en el fundamento de la religión.

En esta crítica, Kant se expresa como un materialista. Y los que profesan el materialismo, deben apreciar la trascendencia positiva e histórica de la crítica kantiana de estos argumentos, y, además, por su enorme valor dialéctico.

Para la ***Filosofía Crítica***, sus investigaciones y reflexiones constituyen un gran avance hacia el conocimiento de la forma y estructura del pensamiento. Y ***demuestra las contradicciones y lo sofístico de la ontología y metafísica clásicas***, incluso, ***hasta de los fundamentos filosóficos tradicionales de la religión***.

VALOR DE LA CRÍTICA DE KANT

La crítica kantiana abrió nuevos horizontes de reflexión e indagación filosóficas, destruyó los viejos sistemas del idealismo y materialismo **(*metafísico*)** y los fundamentos clásicos de la teología.

***¿Qué clase de crítica es la que hace Kant de la razón*? *¿Cuál es el sentido de la Crítica de la Razón Pura*?**

En esta interpretación nos remitimos a ***Engels*** en su **"*Ludwin Feurbach y el fin de la filosofía clásica alemana*",** en que expresa que ***las objeciones degradantes que le hacían a Hegel eran propias de enanos que se enfrentaban ante un coloso***. Esta valoración implica también a ***Kant*** que es un gigante de la filosofía. En términos modernos, estos filósofos crearon lo más grandioso del idealismo tanto objetivo como subjetivo. ***Posteriormente*** ese avance del conocimiento filosófico hizo posible ***el surgimiento conceptual del materialismo dialéctico e histórico.***

Es innegable que toda la creación ***filosófica idealista de la primera mitad del siglo XIX y contemporánea*** no tiene parangón con el nivel y riqueza conceptual de ***esos filósofos***. Y las concepciones especulativas del idealismo actual con toda su elocuencia, retórica y técnica sofística no puede hacer del carbón un diamante filosófico.

¿Cuál ha sido y es el sentido y significación del idealismo y la metafísica después de ***Kant*** y ***Hegel*?** Por un lado, repiten con argumentos diferentes lo ya expresado por ***Berkeley***, ***Hume*** y ***Kant***. Por otro, tienden a darle una forma técnicamente edificante a la filosofía, porque disponen de mayores recursos, experiencias y tecnicismos metodológicos.

Posteriormente el idealismo en sus diversas tendencias ha tenido su período de esplendor, pero no ha logrado alcanzar nuevos y permanentes umbrales filosóficos. Y esto no ocurre con el

materialismo científico. El idealismo y la metafísica se orientan hacia una dirección de pobreza conceptual, lo cual es su relevancia filosófica en nuestro tiempo.

Bergson, filosofo francés de comienzos del ***siglo XX***, expresa que la realidad es un flujo. Y en la relación conflictiva del espíritu y la materia, el espíritu es el principio activo que construye la realidad en su resistencia y lucha contra la materia. Este argumento filosófico no es más que una nueva forma del ***argumento cosmológico.***

Husserl afirma que el conocimiento intelectivo se genera en las actividades de la intuición. Sus reflexiones filosóficas se ubican en el ***acto de la intelección*** de la conciencia y no en las formas puras o a priori del intelecto, que según ***Kant***, son las categorías del entendimiento. Y ***el intento de unir el acto puro intelectivo con la esencia, como el objeto real, deviene en el argumento ontológico***.

Algunos historiadores de la filosofía intentan de calificar a ***Kant*** como materialista por su crítica al argumento ontológico. Este punto de vista pudiera suscitar algunas confusiones y vaguedades, por lo tanto se debe aclarar esta afirmación filosófica.

En el análisis y reflexiones que en este texto se hecho de la crítica de ***Kant*** a los ***paralogismos de la razón***, las ***antinomias*** y a los ***argumentos ontológico, cosmológico y físico-teológico***, se ha afirmado que en ese filósofo se expresan elementos positivos con una forma materialista. Y no es de extrañar, según afirmara ***Engels***, que en las críticas del idealismo subjetivo al idealismo objetivo y viceversa se produzcan importantes avances en la crítica contra el idealismo en general.

Pero también es importante aclarar que los elementos materialistas no afectan el sistema del idealismo trascendental porque quedan asfixiados en éste. En consecuencia, ***Kant no es absolutamente idealista ya que se expresan en su ontología apéndices materialistas***.

Si ***Dynnik***, académico soviético, afirma que "***Kant es idealista***", se debe entender el sentido y significado de esa afirmación. Y si alguien expresara que este filósofo "***es totalmente conservador y reaccionario***", este calificado es parcial porque en el libro "***La Paz Perpetua***" el filósofo ***expone ideas progresista y avanzadas sobre el derecho internacional***. Sin embargo, ***Kopnin***, académico soviético, revela influencia kantiana en su punto de vista de enfocar la dialéctica.

[*El lado reaccionario del kantismo es que trata de supeditar la dialéctica en el dominio de la lógica y la metafísica trascendental. Sin embargo, el aporte positivo a la dialéctica es el descubrimiento de las contradicciones naturales de la razón, estos avances lo confirmaron Hegel, Marx y Engels*.

Marx y ***Engels*** definieron los fundamentos y la dirección del materialismo científico. Establecieron una metodología sistemática para que el materialismo dialéctico no se desvíe de sus principios y no caiga bajo la influencia de filosofías ajenas y extrañas a su esencia epistemológica y ontológica, ya sea ***spinocismo***, ***hegelianismo*** u otras direcciones filosóficas.

Pero esto no significa que se cuestione discriminadamente los estudios e investigaciones de los académicos soviéticos en particular, y de los europeos en general.

Nosotros, que pertenecemos a países del Tercer Mundo nos debemos librar de la dependencia de los círculos intelectuales que elaboran las direcciones filosóficas desde

arriba **(Las Metrópolis)*. Porque, también disponemos de la capacidad para pensar y reflexionar, ya seamos idealistas o materialistas***.

Los estudios e investigaciones de esos círculos tienen una gran importancia. Pero, a veces, lo que se traduce para los países tercermundistas no llega a satisfacer nuestras inquietudes. Mientras que las grandes obras filosóficas de nuestro tiempo no se traducen, porque suponen que no están al alcance de nuestra capacidad filosófica de entendimiento y capacidad racional.

Es oportuno hacer esta revelación porque la norma de las aseveraciones expresadas en esta investigación reside en el entendimiento e interpretación del texto filosófico. Esta postura de la indagación filosófica no necesariamente deriva en contradicciones maliciosas con los grandes académicos soviéticos y otros.**]**

Indudablemente que el inicio de la dialéctica como método de interpretación filosófica comienza con ***Kant***. Y finalmente, el sistema científico de la dialéctica transita hacia ***Hegel***, ***Marx***, ***Engels*** y ***Lenin***.

En conclusión, ***el idealismo actual tiende a negar, sin evidencia ni pruebas, la validez científica de la dialéctica, que es el método científico de interpretación filosófica del materialismo histórico y dialéctico***.

Kant en su "***Crítica de la razón pura***" dividió la realidad en fenómeno y "***cosa en sí***". Según él, la llamada metafísica tradicional no podía conocer la cosa en si, o sea, los objetos tales como son en sí mismos. Se incluía en esta imposibilidad del conocimiento humano a las esencias, que son las condiciones existenciales por la que las cosas son y debían ser conocidas en su verdadera realidad. En su análisis y crítica de la razón llega a la conclusión de que ésta no podía ir más allá del conocimiento de los fenómenos. Las categorías, que es lo que el entendimiento aporta en el conocimiento, son formas conceptuales vacías de todo contenido. El contenido o materia del conocimiento provenía de las sensaciones. La intuición, forma pura de la sensibilidad, es el medio o forma del conocer lo sensible que aprehende el material caótico de las sensaciones. La ***cosa en sí*** al afectar la sensibilidad produce las sensaciones, es como una realidad eficiente que se muestra indiferente e independiente y oculta a la conciencia. Las sensaciones son afecciones de la sensibilidad, donde ella no se muestra. La sensibilidad es la fuente de las sensaciones que se ordenan en el espacio y el tiempo, en que éstas son las formas a priori de la intuición. El fenómeno, es lo único que el intelecto puede conocer de las cosas y objetos. El intelecto por medio de las categorías, ordena el material empírico o la experiencia. Los objetos naturales la conciencia los construye según las categorías que hacen posible los juicios científicos adjudicándoles las formas de necesidad y universalidad. Estas formas le dan objetividad al conocimiento científico. Sin embargo la objetividad tiene su fuente en la subjetividad de la intuición y el entendimiento.

Al limitar el conocimiento al campo de los fenómenos reduce el poder y alcance del conocimiento sobre el mundo y el hombre. En relación al conocimiento filosófico, éste queda restringido a la crítica y análisis de la facultad del conocer, a la determinación de la naturaleza del conocimiento, su legitimidad y no a la investigación de las cosas mismas. El conocimiento científico se limita al puro fenómeno de las cosas, marginando las esencias de éstas. La realidad para la conciencia es lo que aparece ante ella, en que esa apariencia ontológica es el fenómeno. ***Kant***, pues, niega que el conocimiento científico pudiera conocer el universo tal como es en sí, porque no puede conocer las esencias de los fenómenos ni otras condiciones objetivas de éstos.

Sobre los objetos matemáticos establece su construcción por medio de los juicios "***sintéticos a priori***". Estos juicios se construyen por medio de las relaciones que se establecen en las formas conceptuales del entendimiento con las ***formas a priori de la intuición***. Para el filósofo estos "juicios" constituyen la base teórica de los juicios científicos y el fundamento de sus principios.

En síntesis, ***Kant*** divide el conocimiento en materia o contenido y forma. La materia gnoseológica son las sensaciones y las formas del conocimiento provienen de las formas puras de la intuición y de las categorías del entendimiento. Estas partes del conocimiento las separa porque no existe entre ellas una conexión interna **(*el contenido y la forma*),** por lo que su relación es extrínseca.

Como consecuencia de estos puntos de vista, ***Hegel*** enfoca su análisis y crítica al subjetivismo kantiano ya que éste niega todo contenido y objetividad verdadera al pensamiento y a sus determinaciones. Dirige la dialéctica de la razón hacia la objetividad del pensamiento y la realidad, tratando de superar la apariencia. Además ***debía superar la epistemología kantiana porque ésta estatuye una razón sin objeto, una cosa en sí cuyo conocimiento es imposible para la facultad racional***.

CITAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Kant, Inmanuel, Op. Cit., pág. 45.
2. Berkeley, George, Principios del Conocimiento Humano, pág.122.
3. Hume, David. Del Conocimiento, pág. 102-137.
4. Kant, Crítica de la Razón Pura, págs. 175 y 176.

5. Ibídem, pág. 211.
6. Ibídem, págs. 171 -173.
7. Ibídem, Tomo II, págs. 132.
8. Ibídem, Tomo II, pág. 60.
9. Ibídem, Tomo II, pág. 78.
10. Ibídem, Tomo II, pág. 80.
11. Ibídem, Tomo. II, pág. 133.
12. Ibídem, Tomo. II, pág. 131.
13. Ibídem, Tomo II. Págs. 139 y 140.
14. Ibídem, Tomo II. Pág. 144.
15. Ibídem, Tomo II, pág. 144.
16. Ibídem, Tomo II. Pág. 142.
18. Ibídem, Tomo II, pág. 157.
19. Ibídem, Tomo II, pág. 157.
20. Ibídem, Tomo II, pág. 163.
21. Ibídem, Tomo II, pág. 163.
22. Ibídem, Tomo II, pág. 247.
23. Ibídem, Tomo II, pág. 247.
24. Ibídem, Tomo II. pág. 250.
25. Lenin, V. I. Op. Cit., pág. 156.
26. Ibídem, Tomo II, pág. 257.
27. Aristóteles, Física, pág. 685.

DIALÉCTICA EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL

INTRODUCCIÓN

Hegel interpreta por primera vez los sistemas filosóficos (*incluyendo la cultura*) en su dimensión histórica, superando el punto de vista unilateral que los considera como manifestaciones aisladas o creaciones personales de los filósofos. Cada sistema filosófico representa una fase en la evolución y desarrollo del pensamiento que deviene del ***saber sensible*** al ***saber absoluto***. En éste la filosofía adquiere su forma científica. Además, considera que la filosofía se realiza de un modo histórico, en que cada saber implica una relación necesaria con el anterior.

El planteamiento hegeliano de la filosofía rompe con la tradición metafísica, y crea la primera concepción dialéctica del saber y de la historia, pero desde una posición idealista.

Algunos historiadores, desde un punto de vista metafísico, consideran que las filosofías que han tenido importancia y trascendencia para la humanidad, carecen de conexión histórica entre ellas. No captan que existen vínculos dialécticos en las similitudes, diferencias y oposiciones entre los filósofos, y que el movimiento dialéctico es el motor del progreso del saber.

Para Hegel, la trayectoria filosófica que se dirige hacia las formas más elevadas del saber es rectilínea. Sin embargo para Marx y Engels el saber se mueve en zigzag, pero aunque se produzcan regresiones prevalece el movimiento progresivo.

Hegel expresa que el saber se realiza en sucesivas figuras o formas, y éstas se concretan en los sistemas filosóficos. Lo cual significa que existe una relación de necesidad interna en las sucesivas etapas del pensamiento, en que las filosofías del presente constituyen el resultado histórico de las precedentes. Pero las que alcanzan su máxima figura y representación, el espíritu humano se hace consciente de su propio saber, y entonces extrae todo su contenido interior. Esa última figura del saber filosófico es el ***concepto***, que es la dialéctica en su sistema científico. ***"El elemento del movimiento dialéctico es el puro concepto."***[1] En éste la dialéctica alcanza la plenitud de su desarrollo, y el pensamiento se realiza totalmente como sistema científico. Lo ***"que importa, pues, en el estudio de la ciencia, es el esfuerzo del concepto."***[2] El pensamiento que se mantiene al margen de la dialéctica no puede avanzar. ***En el concepto el pensamiento logra su más alto desarrollo, en que el saber es la forma de la verdad en que se expresa el pensar***.

El movimiento histórico de la filosofía hacia el sistema de la verdad es el esfuerzo del pensamiento por conocer su objeto. Este tránsito epistemológico no es inmediato, sino que es el resultado de todo un proceso. Lo que significa que en el saber verdadero no sólo se presenta la relación inmediata de la conciencia con el objeto, sino las mediaciones. Por lo que el objeto no se puede conocer de un modo inmediato sino que implica una serie de inmediaciones y mediaciones enlazadas entre sí que intervienen en el proceso del saber, en que el ***"concepto es el propio sí mismo del objeto, representado como su devenir."***[3] Por lo que el conocimiento pleno del objeto se realiza en el ***concepto, es decir en la completitud y plenitud de la dialéctica.***

En el conocimiento que se capta por la observación y el experimento, el científico tiene una relación inmediata, no obstante de que disponga de un conjunto de reglas e hipótesis. Y el fenómeno se presenta ante el observador de un modo inmediato. Pero, el conocimiento inmediato en sí es una abstracción, porque la inmediatez está unida a las mediaciones necesarias que la hacen posible. De este modo, cuando los conocimientos están dados por un proceso de mediaciones, nosotros los aprehendemos de modo inmediato.

Hasta antes de ***Hegel***, la explicación del conocimiento no se plantaba en esa relación dialéctica, sino metafísica. La dialéctica resuelve el problema del conocimiento por la unidad de los términos opuestos de la inmediatez y la mediación, en que el conocimiento se realiza por un desarrollo histórico. Y la verdad del conocimiento del objeto es su captación a través de un proceso. Lo cual significa que el acto del conocimiento se realiza por un proceso que es la captación del desarrollo dialéctico de la relación entre el sujeto y el objeto.

La captación del objeto implica la totalidad de un proceso en desarrollo dialéctico, además es la captura de la esencia del objeto en su movimiento, porque el objeto y su verdad es su propio desarrollo. La esencia del objeto no es inmóvil, ni estática, sino que es histórica y dinámica. El concepto de la esencia es dinámico en que lo **"*verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo*."**[4]

En la filosofía hasta ***Kant***, el espíritu humano estaba habituado a captar la esencia como un principio eterno e inmutable. En ***Platón*** y ***Spinoza***, la esencia es eterna. Pero en ***Hegel***, la esencia implica no una eternidad, sino un auto-movimiento que se despliega en sucesivas mediaciones y momentos distintos. Ésta es la captación dialéctica del objeto. ***La esencia se realiza en un movimiento dialéctico***, en la "***Fenomenología del Espíritu***" se fundamenta ese proceso histórico. En la historia, el espíritu humano lucha por la conquista del saber que es la verdad misma y en que **"*la ciencia es verdad*".**

En su obra "Ciencia de la lógica" expone los fundamentos científicos de la dialéctica, pero desde la posición del idealismo objetivo.

Antes de continuar con este planteamiento, es oportuno hacer la siguiente aclaración. Una filosofía en su momento histórico debe criticar a la anterior señalando sus defectos e intentando superarla. Por ejemplo, la superación de la filosofía de ***Kant*** implica, por un lado, una crítica profunda que muestre sus defectos y limitaciones y, por otro, la creación de una nueva filosofía. Además, la crítica debe extenderse a otras tendencias filosóficas de su tiempo. En esa postura crítica e interpretativa, ***Hegel*** se vio en la necesidad de objetar y criticar las ***corrientes románticas*** que se expresaban en el pensamiento de la ***Europa*** de su tiempo. Las ***filosofías románticas*** afirman que el verdadero saber solamente es inmediato, y éste se fundamenta en la fe y el sentimiento. También objetó los rasgos negativos del ***empirismo que se manifestaba en direcciones extremadamente escéptica y subjetivista***.

Afirma que la tradición sostiene el punto de vista de que un sistema filosófico se engendra del pensamiento por azar, pero carece de la conciencia de que existe una necesidad histórica en el saber filosófico. Tampoco **"*concibe la diversidad de los sistemas filosóficos como el desarrollo progresivo de la verdad*."**[5] La causa de ese modo de pensar es el pobre desarrollo conceptual de la autoconciencia de la investigación y reflexión filosófica.

Las dos categorías determinantes del idealismo hegeliano son*: *la sustancia y la autoconciencia, y desde ellas enfocaremos su dialéctica.

La autoconciencia es la conciencia del saber; pero éste es consciente de si mismo, en esa relación aquélla crea el arte, la religión, la ciencia y la filosofía.

Como la ***historia es el movimiento del no saber al saber, entonces la autoconciencia se determina en un desarrollo***. Por lo tanto no está superpuesta en una relación rígida con el objeto

como en ***Kant***. ***En este filósofo la autoconciencia como sujeto tiene una relación a priori*** (*superpuesta e inmediata*) ***con el objeto***.

La autoconciencia se realiza en la plenitud del saber y en la cognición del objeto en un movimiento dialéctico que es el elemento del pensamiento. Esta realización "es el movimiento de la conciencia y esto es, en ello, la totalidad de su momento."[6]

El motor del movimiento de la autoconciencia es el concepto, y es la sustancia que se expresa como pensamiento, como Idea. La autoconciencia está unida a la sustancia y no separada de ella. "La sustancia sólo valdría como absoluto en la medida en que fuese (...) unidad absoluta."[7] ***El vínculo conceptual de autoconciencia y la sustancia forman la unidad dialéctica del Espíritu.***

En esa filosofía, determinar qué es lo más importante y significativo, si la autoconciencia o la sustancia, fue un problema que se presentó posteriormente en los ***neohegelianos***. Sin embargo, ***Hegel*** no separó esas categorías sino que las expresó en una unidad dialéctica que posteriormente aquéllos separaron, creando una polémica filosófica estéril.

Afirma que el saber en su máximo desarrollo termina en la autoconciencia, recobrando totalmente la captación de la verdad. El único modo en que el saber capte la verdad, es que florezca (se realice) plenamente en el pensamiento como dialéctica, es decir que la dialéctica se objetive totalmente en el pensamiento. Y una "***vez que el espíritu ha alcanzado el concepto*** (...) ***en la ciencia***"[8]***, el espíritu se mueve en el elemento de la ciencia y no en la fenomenología del saber.***

El ***idealismo de Hegel*** termina en la ***Idea*** y ***Espíritu absolutos***. La ***primera*** es el sistema dialéctico del pensamiento, en que no se despliega de un modo histórico, sino lógico. Al completar su ***movimiento lógico***, transita en su contrario, en la ***Idea natural***, es decir, que ***ella*** se convierte en ***Naturaleza***. Y ésta se determina **"*como la idea en la forma de un ser otro. Como…es, de este modo, la negación de si misma* (...) *la exterioridad*** (de la ***idea*** se) ***constituye* (...) *en la Naturaleza*."**[9] Y ésta se despliega en la dialéctica de un sistema mecanicista (según las ***leyes de Newton***). Una vez que ha completado el proceso natural se transforma en otro, en el que recobra nuevamente su interioridad. ***En el ser natural la Idea se enajena***, es decir, se niega a sí misma en su manifestación ***lógica***. En la enajenación, ella no existe como es en su interioridad o esencia, existe en un ser otro distinto. En la ***Naturaleza***, la ***idea*** tiene una existencia exterior. Lo que significa que al exteriorizarse como un ***ser otro*** pierde su interioridad, y solo la recobra cuando ese ser exterior ***deviene en espíritu***. Y éste recupera la ***plenitud de su interioridad*** en el ***saber absoluto***. En ese proceso dialéctico la **"*naturaleza es de este modo traspasada en su verdad en la subjetividad del concepto* (...) *Tal es el Espíritu*."**[10] Es decir que surge de la negación de la exterioridad de la ***Idea objetiva.***

La historia es la lucha dialéctica del espíritu por recobrar su interioridad, o la objetivación de la interioridad del espíritu que tiene como material a la humanidad. "La historia universal es la exposición del Espíritu, de cómo…labora por llegar a saber lo que es en sí."[11]

Como la autoconciencia domina el movimiento del espíritu humano, el individuo es un elemento finito, contingente que sólo tiene significación en función al todo de la autoconciencia. **"*El***

***contenido humano* (…) *es el mismo espíritu libre, y llega a la existencia en su autoconciencia*."[12]**

El hombre como individuo es el material de la ***Idea***, y su esencia sólo existe en función de esa ***forma totalizadora*** como un sistema absoluto.

La ***Idea*** como ***autoconciencia*** es totalizadora, e impone sus dominios en la autoconciencia de los individuos que es la expresión subjetiva de aquélla. Esta epistemología es contraria a la de ***Kant*** que funda el conocer en el principio de la conciencia individual, y en que ésta tiene la forma de lo universal.

La filosofía, el arte y la religión son representaciones de la ***Idea***, y expresan la ***autoconciencia absoluta***. En la ***religión***, la ***autoconciencia absoluta*** se expresa como ***Dios***; y en la ***filosofía***, como ***saber absoluto***, por lo que ***la filosofía es la superación del arte y la religión.***

La ***Naturaleza es la exterioridad de la Idea***, y su movimiento se manifiesta en el dominio del ***mecanicismo de la materia***, tal como lo expone el ***materialismo metafísico***. La razón de esto reside en que carece de una ***dialéctica interna, propia***, en que su forma de existencia es el ***mecanicismo***. ***La única dialéctica posible es la de la Idea y la del Espíritu.***

Como en el mundo natural el principio activo es la ***Idea*** y ésta representa el pensamiento, entonces ella, como principio determinante del mundo implica lo que ***Engels*** denomina el choque entre la ***Idea*** y la ***dialéctica***. Es decir, ***el idealismo, como sistema, crea una oposición antagónica con la dialéctica, como método revolucionario del conocimiento***.

La filosofía hegeliana se expresa en dos parámetros que en sus límites chocan entre sí. Por un lado, sus tesis filosóficas se definen en la posición del idealismo. Es lo que ***Engels*** considera que es el lado conservador y reaccionario y, por otro, la ***dialéctica como método filosófico, es científico y revolucionario***.

PLANTEAMIENTO DE LA DIALECTICA

Para ***Kant***, ***cuando la razón intenta conocer un objeto más allá de la intuición y la experiencia deviene en una sofística***. En este proceder, la dialéctica no es una forma científica del pensamiento. Afirma que la **"*razón…no es capaz de dar realidad a sus ideas*: *de otro modo, no sería una razón trascendente que volaría por encima de las cosas, sino que produce solamente paralogismos, antinomias y un ideal sin realidad*."[13]**

En este planteamiento se debe distinguir lo que es científico y lo que no lo es, según los enfoques de ***Kant*** y ***Hegel***. Éste expresa que ***la dialéctica es el pensamiento en la plenitud de su forma***. Su función principal es el conocimiento del objeto, y en efecto, el pensamiento científico es el que capta la verdad del objeto.

La forma científica de la dialéctica no debe confundirse con el método experimental. Algunos historiadores y comentadores de la filosofía al interpretarla tienden a crear confusiones inconscientemente porque no tienen la capacidad interpretar la esencia epistemología de ese método de investigación e interpretación filosóficas.

[*El conocimiento es científico cuando capta la verdad del objeto, ya sea que pertenezca a la filosofía* (*sólo en el materialismo dialéctico*) *o a las ciencias. Pero se trata de captaciones*

***objetivas epistemológicas de esencias diferentes, en que la primera es universal; y la segunda, particular*.]**

Sin embargo para ***Kant***, la dialéctica no es científica porque carece de un objeto real. Por lo que es imposible que su fin sea la verdad de un objeto. Y en esa búsqueda de un objeto cae en ficciones epistemológicas, por lo que al entrar en contradicción consigo misma deviene inevitablemente hacia una sofistica. Por lo tanto concluyó que la razón (*como*) dialéctica no es un método verdadero de conocimiento.

Al respecto la epistemología de Hegel muestra la forma científica de la dialéctica. Antes se ha expresado que para ***Kant*** la ***cosa en si*** es incognoscible. Sin embargo no pudo librarse de ésta porque la sensibilidad al ser afectada por ella desde sí misma crea las sensaciones. La conciencia y sensibilidad son facultades cognoscitivas independientes y absolutas, por lo que no tienen una interacción con la ***cosa en sí***. Pero ésta es una entidad absoluta que no interacciona con la conciencia. Lo que significa que la ***cosa en sí*** es un ser en sí absoluto. Entonces no es un ser para nosotros. Además, es ***extra-sensitiva*** y ***extra-conceptual***, no obstante de que el conocimiento comienza con las sensaciones hasta llegar al concepto.

La ***cosa en sí kantiana***, afirma ***Hegel***, al definirse como un ***ser en sí absoluto*** carece de objetividad concreta, por lo que es un ser abstracto.

[*Kant* fue influido por las epistemologías del ***empirismo*** y del ***racionalismo***, que habían convertido el ***origen y la fuente del conocimiento y la explicación demostrativa del mundo en antinomias***.

Para los empiristas, el lado positivo del conocimiento es la experiencia. Ellos ubicaron el fenómeno en un extremo de la realidad. Los racionalistas consideraron que la razón o el pensamiento es lo positivo del conocimiento. En éstos la esencia es el otro extremo de la realidad.

Si la ***cosa en sí*** es la esencia, y sólo conociéramos el ***fenómeno***, entonces no se podría conocer la ***cosa en sí*.]**

Hegel inicia sus objeciones contra ***Kant*** en el problema de la relación del fenómeno y la esencia. En su "***Fenomenología del Espíritu***" expresa que el juicio "***esto es***" se refiere al ser, y aunque tenga un contenido "***sensible***", manifiesta lo "***universal***". El concepto "***esto***" tiene una significación universal porque expresa el **"*ser en genera*l".**[14]

No obstante que este juicio sea empírico, en su concepto tiene un rasgo elemental de esencia, ya que contiene el ser, por lo que el **"*esto se revela* (...) *como* (*un término que contiene una*) *universalidad*."**[15]

Generalizando, en los juicios empíricos, "***ahora es de día***", "***ahora es de noche***", "***ahora es de tarde***" se expresa el elemento universal. Porque en el ***ahora***, el ***antes*** y el ***después*** nos representarnos un concepto universal, y el elemento universal no pertenece al fenómeno sino a la esencia.

Este ***ser*** como elemento de la ***experiencia***; y esta ***universalidad*** como elemento del ***juicio***, se origina en la experiencia y no al margen de ella. Lo que significa que lo importante en el conocimiento no es el ***fenómeno en sí***, sino el elemento que el pensamiento pone en la experiencia. Sólo así se puede crear el conocimiento porque la experiencia en este proceso

cognoscitivo se ha transformado en una representación que contiene elementos del pensamiento. Incluso, si en ese conocimiento se incrementa lo esencial, entonces lo empírico se convierte en concepto. En este proceso, la experiencia sensible se transforma en pensamiento. ***"La certeza sensible ignora que su esencia es la atracción vacía del ser puro."***[16]

El pensamiento es resultado de un proceso en desarrollo. Y en el nivel científico la experiencia se transforma en pensamiento y éste en el concepto.

El conocimiento en sus distintas fases o momentos transita de la intuición a la representación sensible (percepciones), de ésta a la representación lógica, finalizando en la representación conceptual (dialéctica) del objeto. Cada una de estas formas de conocimiento es un momento en el desarrollo del saber, en que el concepto transforma a la experiencia en pensamiento. Además, subsume, asimila y supera a la experiencia. La función de la ciencia (filosófica) es conocer los elementos universales de los objetos reales. El conocimiento dialéctico convierte a la cosa en sí en una cosa para nosotros, y este conocimiento es la verdad del objeto.

[*El método trascendental de Kant une la metafísica y la dialéctica. Y mediante ésta descubre las contradicciones naturales de la razón. Pero el procedimiento que aplica para resolver esas contradicciones es metafísico, por lo que no las supera.*]

Para ***Hegel***, ***la metafísica es un método filosófico de investigación e interpretación de la realidad y verdad del objeto***. Y el ***método trascendental, que es un formalismo metodológico, es metafísico, porque mantiene la separación de los extremos contradictorios naturales de la razón***. ***Kant***, en su "***Crítica de la Razón Pura" descubre las contradicciones de la razón, pero se queda en sus límites, considerándolas como extremos irreconciliables y como términos contradictorios que no se pueden conciliar en una unidad dialéctica. El método trascendental, por su modo metafísico de resolver los problemas de la razón limita a la dialéctica. Y ésta es el único elemento positivo en la crítica trascendental.***

Esta solución metodológica que Kant aplica a los paralogismos, a las antinomias y a los argumentos ontológico, cosmológico y físico–teológico no es dialéctica, sino metafísica, que por su carácter unilateral no logra la madurez y desarrollo completo de la razón.

Además, incurre en un error filosófico al interpretar algunos aspectos de la dialéctica como metafísicos. La relación del ***yo pensante*** (***alma***) con el ***mundo*** la concibe desde el punto de vista de la determinación de las ***categorías del juicio***. Y del mismo modo procede con los ***argumentos de la existencia de Dios***, del ***alma*** y la ***sustancia simple*** e ***idéntica en sí***. Además, ***afirma que por medio de ese procedimiento no se puede deducir la existencia empírica o real desde la idea porque ésta debe estar unida a la intuición o a la experiencia***.

El punto de vista sobre la imposibilidad de la razón de demostrar la existencia ***Dios*** y del ***alma*** no es dialéctica, sino metafísica, lo mismo su consideración de las contradicciones naturales de la razón como una sofística.

[*En nuestro tiempo es necesario aclarar la distinción entre metafísica, dialéctica y sofística. En esta distinción epistemológica lo más importante es especificar lo que debe entenderse por dialéctica científica.*]

Hegel al unir el método dialéctico con el idealismo intenta resolver el problema de la razón en su vínculo natural con un objeto real.

Con la implementación de la dialéctica idealista en los planteamientos, enfoques y soluciones filosóficas crea de modo riguroso un ***nuevo idealismo objetivo***. Este filósofo **"*nos ofrece con mucha frecuencia, dentro de la exposición especulativa, una exposición real, en la que se capta la cosa misma. Y este desarrollo real,… induce… el desarrollo especulativo como real y el desarrollo real como especulativo.*"**[17] En su exposición y demostraciones que procura unir el idealismo objetivo con la dialéctica como método científico. Pero es inevitable en el movimiento progresivo de este idealismo que surja la inversión especulativa de la verdadera relación entre el mundo real y el pensamiento.

Se podría afirmar que la filosofía hegeliana es la última y más elevada construcción idealista fundada en la razón dialéctica.

Si ***Kant*** había destruido los principios metafísicos del idealismo objetivo, ***Hegel*** procura restaurar y rejuvenecer al idealismo objetivo, pero esta vez, mediante principios, elementos y formas dialécticas.

Considera que la metafísica se caracteriza por considerar los principios de la lógica, que se fundan en la categoría universal de la identidad, como principios filosóficos en el conocimiento del objeto real. Esa metafísica, que para ***Kant*** es la dialéctica sofística, es el intento de la razón por deducir y explicar el mundo real por medio de las categorías del juicio. Y el proceder de ese método **"*consiste en aprehender el objeto de la razón bajo la forma...abstracta del entendimiento y...de la identidad abstracta.*"**[18]

Además***, expresa que las categorías y los principios del juicio son limitados y finitos, por lo que se confinan en el principio de identidad. Y por medio de la lógica no se puede conocer el mundo en el modo filosófico porque ella es un momento, una etapa en el movimiento del pensamiento hacia el conocimiento del mundo real.***

Por medio del método lógico se formulan y describen las tesis que se contradicen entre sí, pero carece de la capacidad epistemológica de unirlas de un modo natural porque en esa solución derivan en antinomias. Ella no puede armonizar el texto conceptual de las tesis opuestas porque su elemento es la identidad. Y como cada una de las tesis es idéntica a sí misma, es imposible de establecer la síntesis que integren los extremos contradictorios, por lo que no puede resolver las contradicciones naturales de la razón. Por consiguiente, ***cuando se utilizan los principios y formas de la lógica como la base metodológica del procedimiento conceptual para resolver las contradicciones filosóficas necesariamente deviene en un método metafísico***.

El método trascendental al plantear e interpretar las contradicciones de la razón, no puede sintetizar los principios opuestos de las tesis en una unidad. Los extremos contradictorios de la razón se determinan en su identidad de modo absoluto porque la lógica y el formalismo trascendental no pueden solucionar este problema.

Sin embargo, la ***crítica kantiana*** al plantear las contradicciones naturales de la razón ilumina el umbral hacia el descubrimiento de las premisas del método dialéctico, dado que la razón en su desarrollo progresivo lo va determinando.

Como consecuencia de la incapacidad de la lógica de resolver los problemas de las contradicciones naturales de la razón, ésta debe determinar un nuevo método para resolverlas.

¿***Puede la intuición resolver los problemas de las contradicciones que se expresan en la esencia***? ***Hegel afirma que es imposible porque lo que nos proporciona la intuición es un saber inmediato que es unilateral y metafísico, por lo que no puede relacionar la existencia con la esencia***.

El ***método sensualista de Berkeley***, que trata de determinar la existencia del mundo real desde las sensaciones, también es metafísico, por su carácter unilateral. Entonces no puede establecer los vínculos entre las contradicciones que se determinan en el mundo real y las sensaciones.

Para el empirismo, la experiencia es la fuente del conocimiento; y la razón carece de valor cognoscitivo. La función de ésta es la coordinación de los elementos de la experiencia. Esta filosofía, al limitarse a la inducción empírica, ignora a la esencia.

EL METODO METAFISICO

Este método de exposición e interpretación del saber filosófico es unilateral porque es una forma limitada del conocer. ***Hegel*** reconoce que el método metafísico al unirse con la lógica, limita las posibilidades del conocimiento, por lo que no constituye el término ni el fin del proceso cognoscitivo. El propio proceso filosófico y del saber deriva en la necesidad histórica del descubrimiento de la dialéctica, en que el **"*espíritu que se sabe desarrollado así*"** (***es el saber***) "***como espíritu de la ciencia* (*filosófica*).”**[19]**

La concepción completa de la dialéctica es la forma superior del conocimiento, y sin ella no se puede completar el proceso del conocimiento del objeto. Una vez que el pensamiento alcanza su forma dialéctica está en condiciones de poder conocer con plenitud la esencia del mundo y de los objetos.

Sólo el pensamiento en su plenitud dialéctica está en condiciones de hacer la exposición cognoscitiva e interpretativa del objeto por medio del concepto.

Para que se descubrieran y formularan los principios del método dialéctico fue necesario todo un proceso histórico del conocimiento para que el pensamiento desarrollara todas sus formas dialécticas. Sin éstas no hubiera sido posible la formulación del método dialéctico como sistema de exposición e interpretación filosóficas. Por ello, la crítica trascendental de ***Kan***t soslaya la esencia de la dialéctica al no poder resolver las contradicciones naturales (***entre éstas la cosa en sí***) de la razón.

La dialéctica sólo se puede desarrollar a través* (*de un proceso histórico*) *del trabajo intelectual de la razón. Sin este trabajo intelectual es imposible la formación del pensamiento como sistema científico de investigación y exposición de la verdad. Y ésta es producto de la marcha natural de pensamiento en su desarrollo, tanto de sí misma como del proceso del conocimiento del objeto real.

En su objeción al método trascendental, Hegel considera a ***Kant como un ingenuo escolástico al criticar a la razón sin que ésta haya desarrollado plenamente sus formas* (*objetivas y concretas*). *Al respecto expresa que en esa crítica se comporta como el***

ingenuo aprendiz que pretendía nadar sin zambullirse en las aguas profundas del estanque de agua.

Es relevante indicar que en el tiempo de ***Kant***, la razón aún no había desarrollado plenamente su forma dialéctica, por lo que examina los principios y esencia de ésta antes de que alcanzara su completo desarrollo.

En el prólogo que ***Kuno Fisher*** hizo en la ***Primera edición*** de la "***Critica de la Razón Pura***", hay una referencia sobre esta evaluación, pero no enfoca correctamente las reflexiones de ***Hegel*** sobre la razón, exponiéndola en otra perspectiva.

En su marcha histórica, la razón revela sus contradicciones, y también se muestran los intentos de la lógica de resolver estas contradicciones por medio de sus formas y procedimientos basados en el principio de Identidad. La facultad racional no podía continuar su desarrollo en el marco de la lógica y del método trascendental. Fue necesario un nuevo planteamiento y enfoque de investigación para que lograra su formulación sistemática y completa. En su epistemología, Hegel elaboró el sistema científico de la dialéctica de igual modo como Aristóteles hizo con la Lógica.

La ***Lógica*** se descubrió y formuló primero que la ***Dialéctica***. ***En la Antigua Filosofía Griega*** el ***impetuoso desarrollo de ciertos elementos matemáticos y de las ciencias propiciado por la filosofía devino en el descubrimiento de las formas lógicas del pensamiento que Aristóteles formuló en un sistema de leyes y procedimientos conceptuales.***

El descubrimiento y formulación sistemática del método dialéctico necesitó casi veinticuatro siglos. Este método de exposición e interpretación filosóficas no pudo descubrirse antes, ya que necesitaba un proceso de desarrollo histórico más extenso. Su descubrimiento y formulación fue posible cuando el pensamiento racional logró la concreción plena de sus formas dialécticas.

Es una ingenuidad pretender que antes de ***Kant*** fuera posible la formulación de la dialéctica en un sistema científico como la ***Lógica***. ***Actualmente los metafísicos filisteos y empedernidos***, ***en particular los neopositivistas y subjetivistas, no pueden comprender la esencia y verdad de la dialéctica al considerarla como una metafísica más.***

En la Crítica de la Razón Pura, Kant deduce y limita las categorías filosóficas en el sistema lógico de los juicios, pero no pudo ir más allá de la marcha natural de la razón que transita de la metafísica a la dialéctica en un proceso histórico.

Hegel expresa que no sólo existen ***cuatro contradicciones de la razón***, sino que ella misma es contradictoria porque el pensamiento **(*racional*)** tiene una esencia contradictoria. En la exposición trascendental de ***Kant***, la razón interpreta la esencia de la lógica, y ésta sólo describe las formas lógicas del argumento dialéctico. La ***Lógica*** es la primera forma de desarrollo del pensamiento **(*fundada en el principio de identidad*) y la dialéctica es la forma de su desarrollo final (*derivada y basada en las contradicciones del pensamiento*).**

También expresa que nada existe aislado de las conexiones del sistema de la totalidad que es un sistema vivo y dialéctico. La totalidad traspasa la suma de las partes, porque aunque comprenda las partes, el todo es la superación de éstas.

Como la realidad es un proceso de contradicciones y desarrollos, entonces la ***Idea*** (*objetiva*), no obstante de que sea un principio idealista, es el proceso infinito de las contradicciones.

Se ha expresado antes en este texto que en la Lógica domina el principio de identidad, que su exposición es limitada y unilateral, aunque ésta constituya un momento importante en la base de las formas expositivas y demostrativas del entendimiento **(*intelección*).**

[El principio de identidad es limitado porque no puede explicar como un proceso la totalidad, el desarrollo y las contradicciones naturales del mundo objetivo y de la razón. Este principio en sí mismo es un momento del sistema del pensamiento e implica su negación opuesta, que es lo no-idéntico. Entonces, la unión de lo idéntico y opuesto origina las contradicciones. Por ello, las contradicciones dialécticas no son lógicas, porque constituyen principios más profundo y amplio que el de identidad. Pero, veamos la relación de la ***Lógica*** y la ***Dialéctica*** en el conocimiento.

El conocimiento de las Ciencias es inmediato, sus contenidos no expresan las contradicciones dialécticas, sino en las identidades formales del pensamiento. Esta distinción es necesaria para establecer la relación entre las dos formas expositivas y de interpretación del pensamiento. **¿**Por qué**?** La Ciencia estudia los aspectos, formas, estructuras y procesos de las formas concretas y objetivas, no le concierne el desarrollo ni las contradicciones de los objetos del mundo material ni del pensamiento.

Este conocimiento apunta y se dirige, esencialmente, hacia un conocimiento inmediato de los hechos o de los objetos dados. Por ejemplo, si la Física estudia los fenómenos eléctricos, lo que conoce son sus elementos y formas idénticas **(*que se manifiestan en las diferencias y/o especificaciones de los hechos o juicios*);** y por medio de estos elementos y formas explica los procesos y estructuras idénticas que se establecen por la lógica, en que sus exposiciones y argumentos están íntimamente vinculados con las ciencias y constituyen las formas conceptuales de las demostraciones. ***En las matemáticas gobierna el principio de identidad en su concepción exacta* (*y no que en ella domine un presunto Principio de Precisión que margina la exactitud en su exposición, como afirma y postula Bertrand Russell. En efecto, los métodos de Probabilidades y de Estadísticas se rigen de modo imprescindible por las igualdades matemáticas*).** La identidad y las formas abstractas o ideales del pensamiento expresan los conceptos matemáticos de espacio, tiempo y las relaciones de igualdad, equivalencias o simetrías que se establecen en las magnitudes. Las leyes de las matemáticas definen y formulan esas relaciones que los conceptos reflejan por medio de procedimientos lógicos. ***Hay que señalar que en esas demostraciones se prescinde de los silogismos porque necesariamente se utilizan otros métodos y procedimientos de implicaciones y deducciones acordes con las matemáticas, en particular, las nuevas y más avanzadas. Las novedosas demostraciones del Teorema de Fermat y de la Conjetura de Poincaré no se resuelven ni se demuestran con silogismos* (*según el proceder del orden en que se ubiquen las categorías de lo universal, particular e individual*)*, sino con procedimientos deductivos que se enlazan con categorías diferentes, como igualdad, equivalencia, simetría u otras categorías en que los vínculos lógicos son de implicación o inferencia, y no necesariamente silogísticos.***

La ***Ciencia*** tiene como función investigar, descubrir y establecer las identidades del objeto, detectar los detalles, pero como elementos que constituyen la forma y estructura de los hechos o fenómenos.

Pero cuando tratamos descubrir y explicar las contradicciones del pensamiento, la mente y del mundo material, la lógica carece de función cognoscitiva. Sólo la dialéctica puede explicar e interpretar esas contradicciones. **"*La verdad exige que el concepto* (*la dialéctica*) *exista y que***

***esta existencia* (*conceptual*) *se corresponda* (*con ella en la unidad de sus contradicciones*).”**[20]

La unidad de lo positivo y negativo, de lo finito e infinito y de lo menor y mayor, entre otras oposiciones, debe explicarse dialécticamente, y de modo adecuado y consecuente. ***Las explicaciones desde el punto de vista de los elementos lógicos de las matemáticas y de las ciencias no son competentes para resolver las contradicciones naturales de la razón ni las del mundo objetivo***. Las contradicciones de los distintos elementos físicos, como la atracción y la fuerza centrífuga, la electricidad positiva y negativa, los polos magnéticos negativo y positivo, estas propiedades contradictorias, sólo la dialéctica las puede explicar. ***Engels expresó que estos problemas no pueden ser explicados mediante la lógica, sino por la dialéctica***. En la ***Naturaleza*** los cambios son imperceptibles porque se originan en tiempos cósmicos, que son casi infinitos para el hombre. Pero los cambios en la sociedad y en la historia son perceptibles porque se producen en movimientos rápidos en comparación con los movimientos cósmicos. El común de las personas lo pueden percibir durante su vida, pero aquéllos que necesitan mayor tiempo para producirse un observador longevo podría detectarlos de igual modo como los captarían los observadores de esa generación.

La dialéctica adquirió importancia, trascendencia científica y revolucionaria en la explicación de los movimientos económicos, sociales y políticos. ***Marx, en sus estudios e investigaciones de la economía política, unió el método de la ciencia económica con el método dialéctico para explicar las contradicciones y el desarrollo del sistema social la producción económica y de la sociedad capitalista***.

La Economía Política es la integración de las investigaciones científicas de la economía con la interpretación dialéctica. En este sistema científico, la ciencia y la filosofía están unificadas en un sistema de explicación e interpretación del objeto económico. El método dialéctico no se puede unir, en sus interpretaciones, con la lógica, porque ésta no constituye un método de explicación de las contradicciones de los objetos del mundo objetivo. La lógica sólo concierne a las formas del pensamiento que se fundamentan en el principio de identidad, y sus procedimientos solo se limitan a ésta en sus manifestaciones diversas.

Los intelectualistas y neopositivistas por más que intenten ensanchar el campo de la de la intuición intelectual, de la lógica y de la conciencia intencional no pueden resolver de un modo racional ni acertado los problemas de las contradicciones objetivas que existen y se producen en la realidad objetiva.

Para la explicación e interpretación del pensamiento y del mundo objetivo el método dialéctico es una necesidad cognoscitiva. El conocimiento transita de las sensaciones, percepciones y experiencias **(*concreción*)** hacia la intelección y la razón **(*abstracción*).** Las formas del pensamiento comienzan en la lógica y terminan en la dialéctica. El conocimiento sin la dialéctica es parcial, unilateral, rígido e inmóvil. Toda ciencia, además de sus principios y procedimientos, necesita tener leyes, aunque sean probabilísticas, y debe tener su sistema de probabilidad aunque sean las matemáticas. La estadística las tiene, de lo contrario no sería una ciencia. La dialéctica como sistema científico de explicación e interpretación, tiene sus propios principios o leyes que son muy diferentes a las de la lógica.**]**

A Hegel le correspondió expresar las tres leyes dialécticas de la razón, que las formuló de la manera siguiente*: 1- *El tránsito y transformación de la cantidad en cualidad y viceversa. 2- La lucha y unidad de los contrarios. 3- La negación de la negación.

Afirma que estas leyes no fueron formuladas de un modo especulativo ni imaginativo, sino que se determinaron de las formas contradictorias de la razón que requirió de un proceso histórico. Sin embargo, las formas lógicas no están separadas de las dialécticas. Y las categorías del pensamiento están unidas a las leyes de la lógica. Intentando superar las limitaciones de ***Kant***, deduce todas las categorías del pensamiento tanto de la lógica como de la dialéctica.

Esta deducción dialéctica de las categorías, ***Hegel*** la expone en su libro ***La Ciencia de la Lógica.***

Para este filósofo, ***la dialéctica*** (***que también designa como lógica***) ***es la ciencia de la Idea*** en el ***elemento abstracto*** del ***pensamiento***. Esta definición es idealista, sin embargo, al implicar los elementos puros del pensamiento, comprende tanto la ***lógica*** como la ***dialéctica***. Sin embargo, la ***lógica que no puede explicar su esencia por sí misma,*** es explicada por el ***método dialéctico***, sólo puede hacer descripciones de sus principios, formas y deducciones.

[A continuación distinguiremos las formas dialécticas y el método dialéctico.

Las formas dialécticas pertenecen al modo de proceder del pensamiento. Las leyes son los fundamentos del método; y sus raciocinios son los modos universales de proceder de los principios del pensamiento racional.

El método dialéctico es el conjunto de los principios y leyes de la dialéctica como instrumento (***órgano***) ***del conocimiento filosófico en el nivel científico. Además es la implementación y aplicación de sus leyes en la investigación e interpretación del pensamiento, las ciencias, la Historia y del mundo objetivo. Este método es posterior a la Lógica.***

Para finalizar, expresamos el punto de vista de ***Lenin*** sobre la función del método científico y el dialéctico.

El conocimiento del mundo real implican dos elementos epistemológicos importantes, que son**:** el conocimiento de las partes y del todo.

Los elementos de los objetos particulares tienen que conocerse mediante la forma científica; y los de los objetos generales, por la dialéctica.

Para que el conocimiento del pensamiento y del mundo objetivo sea integral, se debe unificar en un sistema epistemológico los contenidos generales de las ciencias con la interpretación filosófica del materialismo dialéctico.

Si unificamos la interpretación dialéctica del materialismo con la investigación de las ciencias crearemos un poderosa guía y sistema científico de investigación e interpretación del universo, de la sociedad, historia y del pensamiento. Ninguno de estos dos conocimientos en un estado de separación constituye un conocimiento consecuente e integral del mundo.

Afirma Bertrand Russell que la física y la metafísica (***se refiere a la filosofía***) ***se tocan***. En efecto, las ciencias y la filosofía se unirán como culminación de la última etapa del conocimiento. Algunos filósofos de las ciencias afirman que el matemático cuando trata de comprender lo que son los números, los símbolos y las relaciones de éstos, se queda en un vacío gnoseológico porque no sabe lo que en sí son los conceptos matemáticos. En verdad que esta ambigüedad domina tanto al *matemático* como al *científico* cuando desconocen la filosofía. Y si se trata de una filosofía que se funda en el idealismo y la metafísica, más incomprensible le parecerán las

matemáticas. La dialéctica de las ciencias, en general; y de las matemáticas, en particular, nos permiten comprender e interpretar los elementos lógicos y contradictorios de ese conocimiento. ***Se debe enfatizar que el objeto de materialismo dialéctico es fluido, dinámico, en constante movimientos y cambios vitales, en que se expresa la materia en desarrollos y progresos cualitativos; mientras que el objeto de la metafísica es estático, inmóvil, inmutable, unilateral e inerte.*****]**

EL DEMIURGO DIALÉCTICO

Hegel define a la ***dialéctica***, que en su concepción epistemológica denomina ***Lógica***, como la **"*ciencia de la Idea pura…en el elemento abstracto del pensamiento*".** En que el ***elemento abstracto*** significa el ***pensamiento*** que carece de todo contenido sensible, intuitivo y empírico. La ***Idea pura*** es la unidad integradora y totalizante de las contradicciones naturales del pensamiento. La ***denominación de Lógica*** significa que es un ***sistema universal del proceder* (*plenamente abstracto*) *que es inherente al pensamiento.***

Lo ***sensible*** y las ***representaciones* (*de los objetos*)** se diferencian del ***pensamiento***; por un lado, expresan la individualidad, y por el otro, denotan la exterioridad y la sucesión. La exterioridad es la yuxtaposición de los objetos materiales en el espacio, la sucesión es el movimiento de los fenómenos interiores en el tiempo. La exterioridad y la sucesión son las formas concretas de lo sensible.

Las representaciones se ubican entre lo sensible y el pensamiento, o sea que tienen un contenido sensible–ideal. Su característica, también como en la sensibilidad, contiene la individualidad, la yuxtaposición y la sucesión en el espacio y en el tiempo.

La esencia del pensamiento es la universalidad y la necesidad, además de constituir la forma abstracta del entendimiento **(*intelecto*),** contiene las determinaciones propias que constituyen su contenido. Estas determinaciones conceptuales tienen sus propias leyes y nexos, ya sean internos o externos. La ***idea dialéctica*** es la unidad de la totalidad del contenido y la forma, y si solo consistiera en formas puramente abstractas, entonces el pensamiento sería un sin pensar, un vacío epistemológico. Pero el pensar es transformar, mediante la reflexión, el contenido de lo empírico, ya sean sensaciones o representaciones, hacia una nueva forma de pensamientos que es el concepto. Este movimiento y proceder cognoscitivo rompe con las formas limitadas y rígidas de lo sensible y de lo empírico para capturar plenamente su rico contenido.

[El pensar salta **(*dialécticamente*)** de una esfera de conocimiento a otra. El resultado de este salto dialéctico es la transformación total del conocimiento empírico hacia una forma más libre, universal y necesaria, que son las ideas, y de éstas a los conceptos**.]**

Como el ***pensamiento puro*** tiene un contenido inherente, posee, por ende, sus propias formas y determinaciones. Sus leyes y nexos internos expresan su propia desenvoltura y movimiento. Corresponde a la ***Ciencia de la Lógica* (*se refiere a la Dialéctica como ciencia*)** el estudio de la ***Idea***, desde ese punto de vista. En esta definición, ésta no sólo debe estudiarse como un "***en sí***", ya que este modo sería parcial, unilateral, también debe estudiarse como un "***para sí***". Por consiguiente, ella es la **"*ciencia de la Idea en sí y para sí*".**

Este nuevo enfoque de la ***Lógica* (*se refiere a la dialéctica*)** lo conduce a replantear e interpretar las posiciones del pensamiento ante el objeto o la objetividad. En consecuencia, crítica tanto a la ***Metafísica*** antes de Kant y el empirismo como el kantismo y el saber inmediato. Estas posiciones del pensamiento ante el objeto **(*objetividad*)** las divide en tres.

Considera que la ***Metafísica clásica*** tiene una "***visión intelectualista de los objetos de la razón***", en el sentido de que este saber identifica, sin más, las determinaciones del intelecto con las esencias y propiedades reales de las cosas. Este punto de vista es dogmático porque no investiga el valor y la verdad de los juicios y su relación con la objetividad de las cosas. Además, no supera dialécticamente la mediación en su proceso conceptual, por lo que su resultado derivó en las contradicciones del pensamiento tratadas de un modo unilateral. En otras palabras, limita y aprisiona a la ***dialéctica de la razón*** en las ***categorías del entendimiento*** **(*intelecto que es la facultad que establece las relaciones cognoscitivas de los juicios*).**

El ***empirismo*** afirma la existencia de una realidad cuya verdad se prueba en la sensación o percepción. El problema de esta dirección filosófica es la relación de lo singular y lo universal en el conocimiento. En esta filosofía, los pensamientos no tienen determinaciones originarias, ni propias, sólo son formas abstractas **(*que confinan sin conexión alguna*)** y vacías, cuya función es el ordenamiento externo del material sensible. El ***empirismo en su expresión ingenua*** admite la existencia de un mundo trascendental o allende **(*más allá*)** de lo sensible que el pensamiento no puede conocer. El defecto fundamental de esta dirección filosófica es su posición unilateral en que sólo admite la inmediatividad **(*expresión abstracto-cualitativa de la inmediatez*)** de los términos de sujeto y predicado en el proceso del conocimiento. Esta epistemología al considerar a la inmediatez como el verdadero acto determinante del conocimiento, limita y confina a éste en la esfera de la sensibilidad imposibilitando su tránsito hacia la idealidad, es decir a las ideas.

El empirismo consecuente descarta la existencia de ese mundo, y sólo admite como reales a las sensaciones y a los fenómenos psíquicos o estados mentales, como proponen Berkeley y Hume.

Acerca de los avances positivos de la ***epistemología del kantismo***, admite su extraordinario progreso en el conocimiento de las formas del pensamiento. ***Kant*** divide el conocimiento en forma y contenido. El contenido proviene del material sensible cuyos elementos son las sensaciones; las formas provienen de las ***intuiciones a priori*** y de las ***categorías del entendimiento***. Las formas del entendimiento son los conceptos universales o las categorías. Sin embargo, no establece un nexo interno y necesario en esa división cognoscitiva.

La diferencia del ***kantismo*** con respecto al empirismo, es que éste trata de generalizar los datos de la experiencia de acuerdo al material de la experiencia; o sea que la experiencia transita de lo singular a lo universal por la vía inductiva. ***Kant***, en cambio, reconoce las formas de necesidad y universalidad propia del pensamiento y que son puestas por las categorías **(*como formas a priori*)** al material sensible **(*contenido empírico*).**

La semejanza entre estas dos filosofías es el reconocimiento común de lo que se puede conocer en el mundo de los fenómenos. Aunque el ***kantismo*** se acerca más al ***empirismo ingenuo*** al admitir una ***posición dualista*** en este asunto**:** la existencia del ***fenómeno*** y de la ***cosa en sí***. Este reconocimiento ontológico del ***mundo fenoménico*** y de la ***cosa en sí*** es contradictorio porque admite la falsedad y verdad en lo que denomina la separación y la unidad de los términos del conocimiento, o sea, el problema del contenido y la forma, en que sólo reconoce como única verdad el conocimiento por las intuiciones a priori y las categorías.

Hegel afirma que Kant deduce su tabla de categorías de las distintas formas de juicio, y que éste, por su carácter limitado y unilateral, restringe la objetividad del conocimiento del intelecto, por lo que la intelección se confina a sus formas abstractas y vacías.

El gran avance epistemológico de ***Kant*** consiste en haber descubierto las contradicciones fundamentales de la razón, que denomina antinomias. Las contradicciones no pertenecen a los objetos, sino que son creadas por el pensamiento o la razón. La solución que propone a este problema es que ésta carece de objetividad y de contenido, y que su facultad y función no es cognoscitiva sino normativa y reguladora del sistema del conocimiento.

Hegel no limita las contradicciones a los problemas cosmológicos, sino que las generaliza tanto en los objetos como en el pensamiento. No sólo existen cuatro contradicciones fundamentales, sino que todo lo existente es contradictorio. Este es su gran descubrimiento epistemológico, en que transforma totalmente el punto de vista filosófico presente y posterior. ***Hegel es uno de los más grandes revolucionarios del pensar filosófico***. Esta concepción racional le permite descubrir los principios y leyes originarias y universales de las formas del proceder del pensamiento, que manifiesta en las leyes de la totalidad, de los cambios, transformaciones y movimientos de la ***Idea lógica* (*Dialéctica*).**

Con respecto al ***saber inmediato***, distingue lo que es la ***fe religiosa, en especial la cristiana***, que se funda en la ***Iglesia*** y en la ***doctrina de sus dogmas***, de la ***fe religiosa-filosófica que pretende alcanzar el conocimiento de la naturaleza de Dios***. Sobre el problema ontológico de este saber, distingue la existencia del ser y de la esencia***. El saber inmediato sólo puede referirse a la existencia y no al ser ni a la esencia de Dios***, porque consiste en una intuición de la existencia. Además, es unilateralidad en tanto que sólo admite la inmediatividad **(*abstracción-cualitativa sustantiva de inmediatez*)** que se expresa tanto en la ***fe filosófica*** como en la ***intuición intelectual de Dios.***

DIALÉCTICA DEL SER

Para ***Hegel***, el ***ser*** y la ***esencia*** son momentos de la ***Idea lógica***, no obstante de que sean objetos de la ***Metafísica*** y ***Ontología tradicional***. La ***Ciencia de la Lógica*** "***abraza todos los pensamientos en cuanto están aun en la forma de pensamientos***". Y "***definir a Dios metafísicamente significa exponer su naturaleza en pensamientos en cuanto pensamiento***". Por lo general considera que la función de la ***Lógica*** consiste en tratar las formas de los pensamientos entre sí, y en el estudio de sus relaciones. En este sentido examina las determinaciones objetivas del concepto porque su contenido se vincula (*de modo natural*) al objeto. De la relación del concepto con el objeto, del pensar con el ser y la esencia, inicia la ***Ciencia de la Lógica***. En este planteamiento y enfoque interpretativo reside el ***idealismo de su Lógica.***

La ***Idea lógica*** se inicia con el ***ser*** que es el "***concepto puramente en sí***", la inmediatez pura o más abstracta del concepto. Esta absoluta inmediatez no tiene determinación concreta porque es completamente vacía de contenido. Además afirma que en los sistemas filosóficos se tiene que comenzar con un referente inmediato, y que el punto de partida de la ***Lógica* (*se refiere a la Dialéctica*) *es el ser en cuanto que es la plena inmediatez del pensar. El punto de partida siempre debe comenzar con un* "*presupuesto*" (*inicio de una hipótesis*).**

El siguiente movimiento que el concepto hace de sí mismo, es la ***inmediata negación del ser***. Para Hegel esta ***negatividad*** carece de contenido, es vacía o una nada ontológica que se realiza por la mediación dialéctica del concepto. La absoluta negación del contenido del ***ser*** conduce a su otro, el término opuesto que es la ***nada***, o sea que en este otro subyace la contradicción que es la negación de sí mismo. Pero el paso no se realiza por accidente, sino por necesidad. Este tránsito hacia la ***nada*** implica la unidad de ésta con el ser, que es ***devenir***.

[En este argumento dialecto idealista ***la negación inmediata del contenido del concepto del ser no implica el no-ser; que es su otro***, sino a la nada es la negación total, no solo del contenido de este concepto sino **(*también de la forma*)** del ser mismo. Por consiguiente, es imposible que estos términos opuestos de modo absoluto se puedan conciliar en una unidad, por lo que deriva en una antinomia. Esa inmediatez no es una transición, sino la conversión absoluta de un término a otro, porque no está mediada. La forma al no estar incluida **(*o puesta*)** en esa negación se mantiene y conserva en esa conversión. Ésta se puede considerar como una idealidad o una materialidad del ser. En la idealidad deriva hacia una interpretación dialéctica idealista del traspaso inmediato del ser a la nada. En la materialidad, hacia una interpretación dialéctica materialista de la conversión directa del ser al no-ser. Precisamente, Hegel como idealista tuvo que afirmar y sustentar la primera concepción. Sin embargo, para ***Heráclito*** fue imprescindible la segunda, porque la conversión de los elementos físicos, fuego, aire, agua, tierra y viceversa **(*en el sentido inverso*)** no convergía hacia la nada sino hacia la materialidad de la dialéctica de los contrarios en el límite del ser, en su otro**.]**

Tanto el ***ser*** como la ***nada*** por carecer de contenido expresan una absoluta abstracción y son en sí mismos términos indeterminados. Por la tanto, ***la primera determinación del concepto es el devenir***, que se expresa en lo ***uno con el ser*** y ***en lo uno con la nada***, por lo que ambos términos son lo mismo. Pero ***esta unidad no es absoluta, porque la nada y el ser mantienen su diferencia, la identidad de lo que es cada término opuesto. Lo opuesto en esta concepción es la absoluta identidad que se expresa en A=A*.**

En la unidad del ser y la nada se expresa un proceso en que ambos términos transitan del uno al otro. Esta mediación es la superación de ambos términos opuestos. Por lo que ***el devenir es la superación del ser y la nada, que se disuelve en la unidad de lo que deviene***. Esta transformación del ser en la nada y viceversa, es "***inquietud***" **(*movimiento mutuo entre los términos opuestos en una unidad dialéctica*).** Este constante movimiento dialéctico de un término al otro es la negación de su unidad. Por lo que la oscilación ontológica del ser a la nada es el movimiento de lo absoluto, que es el más abstracto de lo real.

El ***devenir*** es un ser determinado, pero en su contradicción dialéctica niega tanto al ser como a la nada; y, por lo tanto, es la superación de la indeterminación de estos dos términos, de esta manera, al estar mediados el ser y la nada pierden su inmediatez. Esa negación es real, es "***algo***" **(*una cosa*)** o una "***cualidad***". El ser determinado es generado por el devenir de modo infinito en lo diverso y en lo múltiple que en su forma individual es finito, un "***ser en otro***". Pero así como lo finito tiene su negación en lo infinito, del mismo modo el ***ser para otro*** tiene su negación en el ***ser para sí***, transformándose el primero en el último.

En este movimiento el concepto transita del ***ser en sí*** al ***ser en otro*** y de éste al ***ser para si***. El ***movimiento dialéctico del concepto*** que domina en este tránsito es la ***negación de la negación***, que es la ***primera ley del pensamiento o de la Idea*** **(*recuérdese que Hegel entiende por Idea lógica la totalidad de las contradicciones dialécticas de las categorías*).** Este movimiento de la ***negación de la negación*** de la ***Idea lógica*** produce la cualidad del ser.

La cantidad es "el ***ser puro en que la determinación es puesta, no ya como una con el ser mismo, sino como superada e indiferente***". La determinación de la cantidad es puesta de manera superada e indiferente, y no como en el ser y la nada. Esta superación se expresa en la exterioridad del ser que es la superación puesta que niega su diferencia, esta negación transita hacia la indiferencia del ser determinado.

Lo cuantitativo determina lo finito y lo infinito, en que éste último implica la unidad con el otro que es su opuesto. El movimiento dialéctico de este proceso se expone de este modo**:** la cantidad en su diferencia inmediata consigo misma es continua; pero esta continuidad contiene lo uno, la unidad; en este sentido la cantidad es discreta, así que es tanto continua como discontinua **(*discreta*).**

También afirma que el "***cuanto***" es la "***cantidad limitada***" que contiene tanto lo continuo como la discontinuo. En el ***cuanto*** se generan los fundamentos de las matemáticas. El ***cuanto en sí***, en su negación, engendra el ***grado***, y éste contiene determinada nota de cualidad en función a su ser determinado. Por lo tanto, el ***grado*** como superación del ***cuanto*** lo contiene.

En la relación del ***cuanto*** y el ***grado*** se produce un ***movimiento dialéctico*** (***ley***) de ***negación de la negación***. Este proceso produce otro principio dialéctico del movimiento del ser, que es la ***ley de la transformación de la cantidad en cualidad y viceversa***. ***La medida es la unidad dialéctica de la cantidad y de la cualidad***, y es un ***cuanto cualitativo***. Todo cambio en el ***cuanto*** implica un cambio en la cualidad, y este proceso dialéctico se expresa en la ***medida.***

DIALÉCTICA DE LA ESENCIA

La dialéctica de la esencia consiste en la negación de la inmediatez del ser y a la vez la negación de esta mediación, es decir, que la esencia al negar la inmediatez del ser mediado, niega esta mediación. Como inmediatez, la esencia implica al ser y como mediación de sí misma implica el devenir. Por lo que el ser en la esencia es una aparición o aparecer en sí mismo y en otro. En este sentido las determinaciones de la esencia no son "***absolutas***" sino "***relativas***", ya que no es un ***para sí***, sino es la unidad de un ***en sí*** y un ***en otro***. Estos dos últimos términos de la esencia expresan la ***identidad de sí misma*** y su ***diferencia en otro***, generada por dos ***principios lógicos*:** el ***de identidad*** y el ***de contradicción***. De éstos se genera el ***principio del tercero excluido***. ***Los principios lógicos de identidad*** y ***el de contradicción*** se deducen dialécticamente de la apariencia de la esencia, y como ***"es la superación del ser, y el aparecer es una determinación, una cualidad; el sí implica lo positivo; y la diferencia de sí, lo negativo; o sea, que…(ella) contiene tanto lo positivo como lo negativo, siendo su contradicción".*** El resultado de ésta es la ***razón de ser***, que es la "***unidad de la identidad y de la diferencia***", que define como la "***esencia***" puesta en tanto que totalidad de la ***razón de ser***. De ésta se deriva ***el principio lógico de razón suficiente***. La ***razón de ser*** que es la unidad de la identidad y la diferencia es algo meramente formal, ***no tiene un contenido***, pero desde el punto de vista de la forma es una ***afirmación***, una ***existencia.***

La ***existencia*** es la unidad inmediata de la "***reflexión (que se determina) en sí y de la reflexión (que se determina) en otro***". El contenido de esta unidad reside en la ***razón de ser en tanto que unidad de la identidad y de la diferencia***. Esta unidad implica la existencia y la conexión con otras. Esta conexión es múltiple y relativa.

"***La cosa es la totalidad en cuanto desenvolvimiento***", y como unidad de la razón de ser y de la existencia, envuelve esa "***totalidad***", y como ***movimiento de negación en negación*** del ***ser en sí*** y del ***ser en otro***, de la inmediatez y de la mediación, de la identidad y de la diferencia y viceversa, es "***desenvolvimiento***" de la "***totalidad***". La ***cosa*** en este sentido posee cualidades, su contradicción se determina como materia que es la ***identidad*** del ***ser en sí*** de la inmediatez. En cuanto ***diferencia en otro ser*** se determina en la "***unidad inmediata de la existencia consigo mismo***". Además, se manifiesta como ***múltiple*** en su diferencia en otro o en tanto que **(*sea*)** determinación indiferente. Entonces ***la materia se manifiesta como la unidad de una materia***

única, o multiplicidad de distintas formas. ***Hegel expone la primera concepción dialéctica de la materia, pero de un modo idealista.***

El ***fenómeno*** es el "***aparecer desarrollado***" de la esencia, pero tiene una subsistencia que se niega inmediatamente. ***El fenómeno es la negación más rápida*** **(*como manifestación, movimiento y cambio en el tiempo*) *de la determinación de la esencia***, ésta tiene su causa en las relaciones contradictorias entre la materia y la forma, o sea, entre el contenido y la forma. Y como resultado de estas contradicciones, el contenido se trasforma en forma y viceversa. ***Este cambio reciproco se determina por la contradicción y unidad de la cantidad y la de cualidad del fenómeno, en que éste implica una relación con lo interno y externo de la esencia que se expresa en la existencia de la materia.***

Las relaciones externas del fenómeno implican la totalidad exterior de lo existente, y la manifestación exterior de su contenido produce la fuerza que es un vínculo indiferente de su totalidad exterior.

La ***realidad*** es la "***unidad de la esencia y de la existencia***", y como es ***en sí*** tiene las contradicciones de la esencia y la existencia contenidas como totalidades. Además comprende tanto lo interior como lo exterior, y es la unidad inmediata de éstos. ***Su contenido interno se manifiesta como energía, que es la manifestación o despliegue de lo interior de la realidad*** (***esencia***) ***a lo exterior de ella*** **(*fenómeno*).**

Sus momentos son la posibilidad y la accidentalidad, en que la posibilidad comprende la interioridad de la esencia que tiende a hacerse real; y la accidentalidad, la indiferencia de lo exterior de la realidad. Este "***círculo***" de lo interior a lo exterior de ella implica el desarrollo de sus posibilidades reales.

Este movimiento de la realidad se manifiesta como una necesidad que tiene "***tres momentos*:** la ***condición***, la ***cosa*** y ***actividad***". La necesidad se puede considerar como la unidad de la posibilidad y de la realidad, pero para ***Hegel*** esto es superficial y no inteligible. De la necesidad se derivan tres relaciones necesaria que son**:** la ***sustanciación***, la ***causalidad*** y la ***acción recíproca***. ***La relación de sustanciación se refiere al vínculo necesario de las sustancias y los accidentes***; ***el vínculo de causalidad a la producción o determinación de los fenómenos***; y ***la acción reciproca a las relaciones entre los fenómenos.***

DIALÉCTICA DEL CONCEPTO

El concepto posee tres determinaciones fundamentales*:** ***Primera, absoluta libertad en cuanto así mismo, que "***es lo que es libre***", lo que significa que manifiesta el ser en su absoluta libertad. ***Segunda***, que expresa la sustancia como fuerza que existe por sí, o sea que "***es el poder sustancial existente por sí***". ***Tercera*,** contiene ***la totalidad como unidad de todas sus determinaciones y momentos. El concepto, por lo tanto, con respecto a sí mismo es determinado. En este sentido no implica la negación o mediación sino un inmediato proceso interno en desarrollo que en su salto hacia la Naturaleza objetiva a la Idea lógica en la exterioridad, siendo ésta una objetivación alienante.***

Hegel expone tres momentos de la dialéctica del concepto**:** ***Primero***, en su ***forma subjetiva***. ***Segundo***, en tanto se ha determinado como inmediatez y se manifiesta en ***forma objetiva***. ***Tercero, como Idea lógica es la unidad de sujeto y objeto, del concepto y la objetividad, por lo que es la forma de la verdad absoluta***. ***El concepto subjetivo contiene los momentos de universalidad, particularidad e individualidad. De las relaciones de estos momentos surgen***

el juicio y el silogismo y sus diferentes especies. En este enfoque* concibe *que el* "*juicio es el concepto en su particularidad como relación diferencial de sus momentos, los cuales siendo cada uno de ellos subsistentes por sí y a la vez idénticos consigo mismo no lo son el uno con el otro". En esta afirmación, considera que ***el juicio es la unidad dialéctica de la identidad y la diferencia de las determinaciones particulares del concepto.*** Por lo que el ***silogismo, como superación de esas determinaciones,*** es "***la unidad del concepto y del juicio***"***. La unión de los diferentes juicios que constituye el silogismo es la expresión universal del concepto***.

En esta definición, la razón se vincula con la realidad, en que los tránsitos o nexos de los juicios se realizan de modo necesario. ***Por lo tanto existe una relación entre el pensar racional y la cosa* (*el objeto*)*. El silogismo que se vincula al concepto* (*como el motor de la dialéctica*) *es racional. En este sentido el "objeto es el ser inmediato" indiferente a sí mismo, en que la totalidad lo envuelve en una unidad dialéctica que se manifiesta como dependencia e independencia. Por consiguiente tiene un contenido de completa multiplicidad y de absoluta contradicción.* (*En esta definición Hegel recurre a la mónada de Leibniz*)*. Los momentos del objeto, en su existencia natural, son*: *el mecanismo, el quimismo y la teleología*.**

Como la ***Idea*** (***lógica***) es "***la unidad absoluta del concepto y de la objetividad***", entonces significa que es ***concepto y objeto a la vez***. Por lo tanto es la forma y contenido absoluto de la totalidad, en que la totalidad de la forma implica un sistema de ideas como la del contenido y sus determinaciones. ***La Idea como la totalidad de lo absoluto es*** "***universal y única***"***. De este modo es la unidad de la idealidad y de la realidad, de lo finito e infinito, y de otros contrarios. La Idea en tanto que unidad absoluta de todas las contradicciones de estas relaciones reales y del pensamiento, es dialéctica***.

En tanto la Idea absoluta es la unidad de la Idea subjetiva y de la objetiva, y por medio del concepto se realiza como objeto que se piensa en relación de su forma y el contenido, entonces de esa unidad surge el método.

Los momentos del método* (*dialéctico-idealista*) *Hegel lo expone así*: *El punto de partida es el ser inmediato como ser en sí. Luego del movimiento de la negación del ser en sí surge la esencia. Entonces de la negación de la inmediatez de la esencia resulta la Idea que se expresa en la unidad el ser en sí y del ser para sí. Por consiguiente, el método es el* "*alma y el concepto del contenido*" (*de la Idea lógica*)*.

LA NATURALEZA O DIALÉCTICA DE LA EXTERIORIDAD DE LA IDEA LÓGICA

La Naturaleza es la Idea "en la forma del ser otro…* (*que como existencia*) *de este modo…* (*que es*)*…la negación de sí misma y exterior a sí, …* (*ella*)*…no solo es exterior…respecto de la Idea, sino que la exterioridad constituye la determinación de la cual…es…Naturaleza". Ésta no puede extenderse más del límite que la Idea lógica le traza porque su existencia se confina en la exterioridad. Cuando la Idea en su interioridad alcanza su límite, entonces es negada en sí misma, por lo que la forma de existencia se torna exterior, que es su negación inmediata, sin mediación. De este modo se origina el ente natural que en sí mismo carece de un ser independiente, porque es la Idea lógica que en su exterioridad se ha transformado en un ser otro que sólo existe fuera de sí.

La Idea al confinarse en la exterioridad, se enajena a sí misma porque en su existencia natural carece de interioridad* (*de esencia*). *Las relaciones y nexos de la Idea lógica en su existencia natural son externos, por lo que es imposible que expresen una esencia interna. La Naturaleza no es un ser libre en sí misma, sólo es y existe en el orden de la necesidad y no en el campo de la libertad. Por lo tanto, los cambios en ella se originan por los cambios de la Idea lógica que son generados por las determinaciones del concepto, o sea que provienen de este último y no de causas naturales. Es decir, que la ***Naturaleza*** no genera sus cambios por sí misma, sino que éstos son producidos por la Idea en su proceso dialéctico.

El filósofo interpreta de modo idealista dialéctico la existencia y cambios en la ***Naturaleza***, por lo que considera que no son independientes del concepto. Afirma que si los cambios naturales provinieran de causas naturales, entonces la ***Naturaleza*** sería un ser con existencia propia.

[En esta concepción se opone a la interpretación materialista de la evolución, pero no niega la evolución porque la sustenta en una concepción y explicación idealista dialéctica. Respecto a solución de este problema, ***Hegel*** interpreta de modo filosófico los cambios que se producen en la ***Naturaleza***, pero no de manera científica. Décadas después, ***Charles Darwin*** resuelve dicho problema con su ***Teoría biológica de la evolución***. En consecuencia, hay que distinguir la interpretación filosófica, incluso la hegeliana, de las hipótesis y teorías científicas de la evolución de la vida, sociedad, historia o del universo**.]**

La ley de la necesidad impera en el ser natural en cuanto que es determinación, y como sus relaciones no son internas sino externas, entonces se produce la accidentalidad en que se manifiesta la existencia externa en sus múltiples y diversos caracteres. La accidentalidad está sujeta a las leyes de la necesidad. De este modo ***Hegel*** expresa que ***la Naturaleza es la unidad de la necesidad y la accidentalidad***. Y como está sujeta a los cambios dialécticos del concepto, ella se manifiesta en un sistema de grados producto del movimiento y despliegue de la ***Idea lógica*** en su objetivación exterior. Por lo que este movimiento es un proceso de contradicciones que se despliega de lo universal **(*la Mecánica*)** a lo particular **(*la Física*),** y de éste a lo individual **(*lo Orgánico*).**

El idealismo dialéctico divide a la ***Naturaleza*** en ***Mecánica***, ***Física*** y ***Orgánica***. La ***Mecánica*** trata al espacio y al tiempo como formas de la existencia exterior de la materia. La ***Física*** se refiere a las relaciones y "***cualidades***" de los procesos físicos y químicos de la materia. La ***Orgánica*** trata el "***organismo geológico***" en su condición de "***imagen universal de la vida***" del organismo vegetal y animal.

LA MECÁNICA DEL ESPACIO Y DEL TIEMPO

La primera determinación de la Idea lógica, en su existencia natural, es lo cuantitativo, y en cuanto que es Naturaleza se mueve en la exterioridad y en la continuidad. El espacio como una cantidad pura, inmediata y exterior no es mediado, sino que es la exterioridad inmediata natural. Es lo más abstracto e indeterminado, del mismo modo como lo es el ser en la esfera* (*el campo propio*) *de la Idea lógica. Por este modo indeterminado de existir, el espacio tiene una naturaleza continua; y por su inmediatez tiene su negación en el punto. En esta negación, se presenta en la forma discreta **(*discontinuidad*)** que es la mediación y superación de su inmediatez indeterminada, por lo que su modo de ser es tanto continua como descontinúa. El espacio como lo inmediatament**e abstracto de la exterioridad es forma cuantitativa pura sin contenido, indeterminada y abstracta (*entiéndase lo abstracto como la pura forma sin contenido*)** de la ***Naturaleza***, que se despliega mediante el proceso de la negación en tres dimensiones que se manifiestan en su exterioridad. Las relaciones conceptuales

espaciales se expresan de modo analítico, y no según los ***juicios sintéticos a priori***, ya que sus vínculos se determinan en las relaciones del concepto.

Hegel admite tanto las formas intuitivas del espacio y del tiempo (***a priori de la sensibilidad***) como las formas objetivas del espacio y del tiempo **(*formas abstractas de la exterioridad*).** La explicación de estas categorías la expone según el movimiento del concepto en su exterioridad, es decir en su esfera puramente abstracta.

El ***tiempo*** como "***unidad negativa de la exterioridad, es algo simplemente abstracto e ideal***". En que su primer momento dialéctico es la negación de la yuxtaposición **(estado físico)** inmóvil del ***espacio***, o sea que en tanto negación y superación de la inmovilidad tiende y constituye la unidad inmediata con el ***espacio. Por lo que es el devenir de la exterioridad, y como tal para el entendimiento es la intuición de ese movimiento de cambios y transformaciones.***

El ***tiempo*** se vincula al ***punto*** como la primera negación del ***espacio***, en que es el ser indeterminado de la exterioridad, pero unido a la inmovilidad. El resultado de esta unidad es ***el afloramiento del ser y la nada en la unidad dinámica de la exterioridad de la Idea natural***. En tanto que el devenir es un movimiento abstracto que transita del ser a la nada y viceversa. De este modo desarrolla sus distintas dimensiones de pasado, presente y futuro como resultado mismo del devenir. El pasado, presente y futuro no tienen representación exterior como el espacio. El tiempo como forma abstracta indeterminada, es continua, y la negación de sus diferencias en cuanto movimiento es el ***instante*** que es su afirmación y concreción. El ***instante*** es la unidad que también se disuelve en la nada, por lo que el tiempo no tiene figuración, pero por su forma unitaria el intelecto puede representarlo como una "***unidad muerta***" sin vida. ***De las relaciones del tiempo se forma la aritmética***.

[*Esta es una interpretación idealista objetiva que* ***Hegel*** *sustenta según la* ***Física Clásica*** *de la época.* ***Casi un siglo después, Einstein en la Teoría de la Relatividad sustenta que el espacio y el tiempo forman una unidad indisoluble que se expresa en un continuo físico y cosmológico del universo.*]**

LUGAR (REGIÓN DEL ESPACIO) Y MOVIMIENTO

El ***lugar***, que además de tener forma espacial, es la unidad del espacio y el tiempo en que se pone de modo permanente la identidad y la contradicción de éstos. El ***punto*** en sí mismo no es lugar, sino en cuanto se concretiza por la acción del tiempo en el espacio. El ***lugar*** es, pues, una determinación concreta de la unidad del espacio y del tiempo. Además contiene su dialéctica, en tanto que la negación de sí mismo implica otro **(*lugar*).**

La ***acción recíproca***, como forma activa de la unidad del espacio y el tiempo, es el movimiento. Esta unidad activa **(*del lugar y la acción recíproca*)** es su dinámica. La ***acción recíproca*** consiste en "***un pasar*** **(*transitar*)** ***y reproducirse*** **(*efectuarse*)** ***del espacio en el tiempo…*****(*y viceversa*)";** o sea que el tiempo se pone como espacio y del mismo modo se expresa el movimiento. Éste en tanto que unidad implica la identidad y la contradicción de estos estados físicos, pero deviene como transformación del uno al otro.

LA MATERIA

La materia es "***la unidad... inmediatamente idéntica***" del espacio y del tiempo. Esta unicidad es la coincidencia del devenir con su contradicción. Por un lado, contiene la repulsión de sus partes debido a su carácter fraccionario, que es consecuencia de la negación de la identidad sustancial

de su esencia. De este modo, al expresar la diferencia en su esencia se fracciona y genera la repulsión en sí misma. Por otro lado, la identidad de la unidad material genera la atracción en sí, que tiene el doble carácter de poseer una naturaleza continua y discreta, en que esta unión envuelve la atracción y la repulsión como sus movimientos contradictorios más generales y abstractos.

La acción **(*de atracción*)** continua de la materia frente al carácter disgregado particular de su sustancia engendra la gravedad, que es la primera determinación esencial de la materia. Por lo que la "***gravedad constituye la sustancialidad de la materia***".

[*Es edificante que Hegel tratara de explicar filosóficamente el origen y naturaleza de la Gravedad. En la época del filósofo, toda explicación al respecto se basaba según el modelo teórico de la Física Clásica. Newton que fue el que formuló la Ley de Gravitación Universal se abstuvo de brindarnos una explicación sobre el origen y naturaleza de esa fuerza de atracción de la materia. Lo que hizo fue una descripción físico-matemática de esa fuerza (que en su origen y naturaleza resultaba incognoscible). Tal vez este impedimento y problema cognoscitivo, podría haber motivado a Kant, que conocía, con gran erudición y genialidad, las Matemáticas y Física de su tiempo, proponer su incognoscible cosa en sí y las formas a priori de las facultades de la Sensibilidad y del Entendimiento. Posteriormente, Einstein dio un gigantesco paso al afirmar que la enorme masa de un gran cuerpo como el Sol produce una curvatura en el continuo espacio-tiempo causando las órbitas celestes y la caída de los cuerpos. En la actualidad no se ha podido completar la descripción y explicación de la Gravedad, por lo que no se han despejado algunas incógnitas que las envuelven, y también a las otras tres fuerzas de interacción que juntas dominan y gobiernan el universo (electromagnética, nuclear débil y nuclear fuerte). Es decir no se ha logrado formular la unificación de estas fuerzas de interacción en una sola Gran Teoría Unificada del universo.*]

CUERPO E INERCIA

El cuerpo es la unidad de las determinaciones espacial y temporal. La determinación espacial es la duración del cuerpo que implica la negación del tiempo. La determinación temporal es el movimiento del cuerpo e implica la negación del espacio. Esta unidad es accidental porque la materia del cuerpo se contrapone al movimiento de modo particular e indiferente. La accidentalidad de la indiferencia y particularidad del cuerpo en relación al movimiento produce la inercia, y ésta es la indiferencia del cuerpo con respecto al movimiento y el reposo (negación del movimiento). La particularidad y accidentalidad de la materia generan en el cuerpo una relación extrínseca con respecto al movimiento y el reposo. De esa relación se originan las dos clases de movimiento del cuerpo**:** el choque y la caída. En este movimiento se manifiesta la inercia y la gravedad. La ley de inercia se explica por el carácter extrínseco del cuerpo inerte en relación al movimiento y reposo.

La "***gravitación es el verdadero y determinado concepto de la corporeidad material, concepto que se realiza haciéndose idea***". Además, "***la gravedad como sustancia de la materialidad del cuerpo***" contradice la **"*ley de inercia*".**

Hegel objeta y contradice la mecánica de ***Newton***, y afirma que la cosmología de ***Kepler*** es adecuada al concepto ya que ***Newton*** en su mecánica utiliza ***categorías metafísicas*** que crean "***monstruosas***" confusiones.

FÍSICA

El segundo momento de la dialéctica de la ***Naturaleza*** trata de las cualidades físicas de la materia en relación con las leyes generales de la gravedad.

Hegel desarrolla el sistema de la Naturaleza en función del movimiento del concepto de la Idea lógica fuera de sí, o sea del proceso de su objetivación en la exterioridad.
Una vez determinada las formas cuantitativas en el ***sistema de la Naturaleza***, que van desde el espacio y tiempo hasta el choque y la caída, establece las cualidades físicas de la materia. Éstas se determinan en los elementos físicos **(*fuego-aire-agua-tierra*),** la figura, la electricidad, el magnetismo y los procesos químicos. El movimiento dialéctico que objetiva la exterioridad de la ***Idea lógica en su determinación natural*** desarrolla un ***sistema orgánico*** en el ***ser natural.***

FÍSICA ORGÁNICA

Esta parte de la ***ontología de la Naturaleza*** trata de tres sistemas orgánicos**:** el geológico, el vegetal y el animal. ***El organismo geológico es la figura o representación de la imagen universal de la vida, en que se expresa a la Naturaleza como una totalidad orgánica de carácter mecánico y físico***. Este organismo no contiene una ***sustancia vital***, sino que es un ***proceso vital***.

El ***organismo vegetal*** es una ***sustancia vital*** con una forma externa, en donde sus partes (*miembros*) mantienen una independencia exterior con relación al todo como individuo viviente.

El ***organismo animal*** es una ***sustancia vital*** en donde las partes y el todo forman un conjunto orgánico armónico; o sea que los miembros están vinculados internamente al organismo individual vivo. Además, afirma que éste es el sujeto y proceso que contiene y despliega actividad desde sí mismo. También considera que ***el proceso vital consiste en el intercambio de sustancia***, en que el organismo transmuta una materia en otra para asimilarla y secretarla.

La tierra como ***organismo geológico*** carece de sustancia vital, pero es el sujeto de los procesos meteorológicos, que contiene una subjetividad puntual y transitoria, pero los distintos procesos no se integran de modo permanente en este sujeto.

En el ***organismo vegetal*** la subjetividad se conserva en el todo orgánico, pero en un estado de identidad en que domina el aspecto objetivo de la planta, y posee una unidad en su "***proceso vital dividida en tríada***…(*en que el*)…***proceso de formación, el proceso interior de la relación de la planta consigo misma es en la planta la relación con un externo y…***(*un extrínseco*)".

La subjetividad de un sujeto orgánico es el contenido de la determinación interior del ser que tiene la capacidad de proyectarse o desplegarse como su objetivación o exteriorización.

El organismo animal mantiene un centro unitario de subjetividad en el que es puesto en la exterioridad. En este sentido tiene auto-movimiento accidental y sentimiento. Su alto índice de subjetividad lo vincula más al ***concepto*** en cuanto se expresa como universalidad viviente.

DIALÉCTICA DEL ESPÍRITU

Según ***Hegel***, la verdadera filosofía del espíritu debe consistir en el conocimiento de sí mismo por el concepto. ***El grado de desarrollo más alto de la Naturaleza es el organismo viviente en cuanto proceso y sujeto***. La imagen universal viviente contiene la subjetividad en ella. Los momentos del desarrollo del espíritu son**:** ***Subjetivo*** que tiene como principio la pura producción formal y no objetiva, ya que no se debe caracterizar como pasiva o activa. ***Subjetivo*** de lo teórico racional a lo práctico y a la libertad que es la superación de lo unilateral de lo teórico y práctico.

ALMA (ANTROPOLOGÍA). CONCIENCIA (FENOMENOLOGÍA). ESPÍRITU (PSICOLOGÍA)

El alma es la sustancia del espíritu, y su contenido "***es la inmaterialidad universal de la naturaleza, su simple vida ideal***". Ella contiene el fundamento de la "***particularización e individuación del espíritu***." La conciencia es la apariencia de éste como reflexión o en su relación. El contenido del alma es el objeto de la conciencia, y ésta implica en tanto que reflexión un objeto y un término que se opone a algo como un ***yo***, y se desarrolla por grados, desde la ***conciencia sensible*** hasta la ***razón.***

El segundo momento trata de las facultades del alma en cuanto a la captación subjetiva del concepto. ***Hegel*** lo define como ***espíritu objetivo***, que es la ***Idea absoluta***, pero sólo como idea que es en sí; y estando aquél, por lo tanto, en el terreno de la finitud, su racionalidad real conserva el aspecto de la apariencia exterior.

El ***espíritu objetivo*** es la realización de la ***libertad*** como su necesidad determinada por su ***concepto*** que tiende a objetivarse. Además tiene una conexión sustancial con las determinaciones subjetivas y libres del concepto, es decir lo que designa "***sistema de las determinaciones de la libertad***" y una "***conexión fenoménica***" ligada a las necesidades exteriores de lo objetivo del ser espiritual que implica las relaciones de las necesidades y querer particular con los singulares. Esta conexión es el **"*poder, la autoridad*".**

De la "***simple realidad de la libertad***" que es la "***unidad del querer racional con el querer singular***", deduce el sistema del espíritu objetivo que va de la ***ley***, el ***hábito***, la ***costumbre***, el ***derecho***, el ***deber***, la ***propiedad***, la *familia*, la ***sociedad civil*** y el ***Estado***. Este sistema lo resume en el ***Derecho***, la ***Moralidad*** y la ***Eticidad.***

EL DERECHO (LIBERTAD DE LA PERSONA)

El derecho es el sistema de las determinaciones que nacen de la "***existencia del querer ser libre***". De aquí se establece la ***propiedad***, que reconoce como ***posesión privada***. El ***contrato*** que es el acuerdo del querer accidental y el ***derecho contra el entuerto***, que es un "***simple juicio negativo, que expresa el proceso civil***". Todas las determinaciones del ***derecho*** se basan en la libertad de la persona.

La Moralidad **(*se basa en la voluntad-propósito* ⟶ *intención buena o mala*).**
La ***moral*** es **"*una determinación de la voluntad que comprende tanto el propósito como la intención, y también lo que es moralmente malo*".**

El propósito moral contiene su existencia inmediata; y su intención comprende la sustancia y el fin de la moralidad. La moral es bien y **"*el universal del querer determinado en sí mismo;* (*que*) *incluye en sí la particularidad*".**

ETICIDAD

"***La eticidad es la realización del espíritu objetivo, la verdad misma del espíritu subjetivo y objetivo**." **En ella se llega a superar tanto la unilateralidad de lo subjetivo como lo objetivo***. Además, implica la unidad sustancial de la individualidad y de la universalidad de la libertad, la realidad y la actividad de cada espíritu singular. **"*La sustancia ética se divide en la familia, la sociedad civil y el Estado.*"**

La Familia: *es la sustancia ética* **"*como espíritu inmediato o natural.*"**

***La Sociedad Civil*: es "*la totalidad de las relaciones relativas de los individuos como personas independientes, unos con los otros, en una universalidad formal*." En esta entidad el "*fin es la satisfacción de la necesidad*" *que implica un sistema de necesidades vinculado a la riqueza general de la comunidad. La riqueza se divide de acuerdo a sus particularidades, y los particulares son las masas* (*populares*) *o sea las clases* (*sociales*). *Éstas se caracterizan por tener una base particular de subsistencia, un modo de trabajo, medios de satisfacción, fines e intereses, cultura espiritual y hábito. Los individuos tienen una existencia real en cuanto participan dentro del ámbito de su clase* (*social*). *De acuerdo a su ocupación las clases* (*sociales*) *se dividen en*: *La clase sustancial y natural, los terratenientes que se basan en la riqueza del suelo* (*propiedad territorial*). *La segunda, se basa y refleja en la riqueza* (*burguesía* y *proletariado*). La tercera, es *la pensante que dirige los intereses generales de la comunidad* (*burocracia*).**

EL ESTADO

En esta ***entidad política***, la sustancia ética es consciente de sí misma al convertirse en el sujeto del ***espíritu objetivo***. Este sujeto ético expresa la conciencia y el querer racional que es la parte del ***espíritu objetivo*** que se desarrolla en el saber de sí mismo. Es decir, que su desenvolvimiento en el tiempo es consciente, y este desenvolvimiento es la verdadera historia de la humanidad. El ***Estado*** implica el derecho que le es propio, y que se refiere a las relaciones y determinaciones jurídicas que se expresa en su esfera como individualidad.

Las relaciones externas entre los Estados determinan el Derecho Internacional. Y el desarrollo de las relaciones conscientes de los ***Estados***, según la idea universal, es la ***Historia Universal*** que es la historia (***política***) de la humanidad. Este fin histórico tiene como meta la libertad. Sin embargo, entre las formas estatales, la monarquía es la forma de gobierno más natural y racional.

Hegel es el representante histórico de la ***burguesía alemana*** que acepta la monarquía constitucional como compromiso y conciliación con la ***aristocracia terrateniente.***

[Es evidente que este compromiso social de la ***burguesía*** con la ***aristocracia terrateniente*** expresa un inferior desarrollo conceptual del ***Estado***.**]**

Todo el proceso de desarrollo del concepto culmina en la superación absoluta de cualquiera manifestación unilateral de la ***Idea objetiva***. Esta culminación de la ***Idea lógica*** en el ***Espíritu***

absoluto concretiza la unidad absoluta de lo subjetivo y objetivo. ***Este es el tercer momento de la realización dialéctica del Espíritu.***

En el ***Espíritu absoluto*** el concepto y la realidad son idénticos. Desde esta unidad dialéctica tiene sentido captar en su nitidez el postulado hegeliano de su filosofía**:** "***Lo que es racional es real, y lo que es real, es racional***". En este postulado la idea o el espíritu tienen su sustancia y actividad en el concepto, y de éste se genera la realidad por medio del movimiento y proceso racional, en que lo absoluto de este contenido es la unidad de lo objetivo como realidad y lo subjetivo como razón.

En esta concepción tiene sentido el matrimonio entre religión y filosofía, porque ambas tienen como objeto el ***espíritu viviente*** y ***absoluto***. A pesar de que reconoce la independencia de la filosofía con respecto a la religión, incorpora el contenido religioso y la fe en el objeto filosófico. Y aún más, ***llega a afirmar que la eticidad es el fundamento racional de lo religioso, por lo que el Estado debe fundirse con la religión cristiana***. En esta integración ideológica ***establece la diferencia entre la fe cristiana libre y protestante de la fe servil. Esta última distinción mística se refiere implícitamente al catolicismo.***

El Espíritu absoluto se realiza en el arte, la religión y la filosofía. Este es el movimiento y proceso discursivo que se expresa en su "***Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas***". En dicho discurso, se expone el movimiento y desarrollo del espíritu de acuerdo a la ***dialéctica del concepto***. **"*Alcanzar la noción* (*concepto dialéctico*) *de la noción* (*idea*)*, llevar la noción* (*idea*) *a su punto de partida, colocarla en un estado de completa satisfacción* (proceso dialéctico)*, ésta es la obra y el fin de la filosofía*."**

La exposición del elemento de lo "***real***" es un **"*proceso que engendra y recorre sus movimientos, y este proceso en su conjunto, constituye lo positivo y su verdad*."**[21]

En esta filosofía el concepto tiene dos funciones**:** La ***primera*** es ***ontológica***, en que ***es el alma y el motor del movimiento de la Idea.***

Según se ha expuesto, el espíritu comienza su realización en el movimiento puro o abstracto de la ***Idea lógica*** hasta alcanzar el ***Espíritu absoluto*** en unión con el concepto que es su principio activo. En esta unión se sabe así mismo en su plenitud porque la forma espiritual es absolutamente adecuada a su contenido. Y una vez que se ha objetivado, termina el proceso de su autorrealización. ***Esta autoconciencia del espíritu que se objetiva en el elemento conceptual tiene como sustancia a la humanidad.***

En cuanto que esta autoconciencia se realiza en la humanidad, el hombre (pensante) ***tiene la capacidad de reproducir el movimiento y realización del Espíritu*** (absoluto) ***por medio de la exposición y discurso dialéctico.***

En la ***segunda función, que es epistemológica***, convierte el conocimiento filosófico en el saber verdaderamente científico. ***El saber filosófico es ciencia cuando alcanza su plenitud cognoscitiva en el concepto.*** **"*Una vez que el espíritu ha alcanzado…*(su exposición y discurso) *es ciencia*."**[22]

No es en el arte ni en la religión que el ***Espíritu*** logra objetivarse totalmente. En el arte se expresa en la figura inmediata, ya que tiene en su contenido el elemento de lo sensible. La conciencia religiosa capta su interioridad al margen del contenido empírico, no obstante de que intuya lo

universal en lo sensible. Y ***como la intuición del Espíritu absoluto es inmediata***, solo tiene de él su representación. La conciencia religiosa, como figura intuitiva no constituye un ***saber absoluto en su plenitud***, porque sólo conoce al ***espíritu*** en su inmediatividad **(*abstracción-cualitativa de inmediatez*)** y no en su forma racional.

El movimiento cognoscitivo del espíritu que va de lo sensible hasta lo absoluto, ***Hegel*** lo denomina fenomenológico. ***La fenomenología es la historia del espíritu en que éste lucha por saber de modo absoluto su objeto***, y en que cada momento histórico adquiere una figura determinada, porque **"*cada momento es la diferencia entre el saber y la verdad y el movimiento en que esta diferencia se supera*".**

Pero en la "***ciencia el saber es su verdad, no existe esta diferencia entre el saber y la verdad. En el concepto el espíritu ha alcanzado su verdad. Ya no existe la necesidad del movimiento del espíritu de superare a sí mismo***". Es decir, ***finaliza el movimiento histórico de la Idea objetiva en su forma fenomenológica.***

El concepto, como la forma dialéctica del saber filosófico, tiene la función epistemológica de conocer el movimiento y desarrollo del espíritu y la realidad.

LA EPISTEMOLOGÍA EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Antes de tratar esta temática, expondré la siguiente introducción para facilitar su entendimiento y comprensión.

[La ***Teoría del Conocimiento***, que se inicia con ***Heráclito***, considera que el pensamiento es la única forma cognoscitiva capaz de capturar el ser y la esencia de los objetos reales, es decir la realidad objetiva. Este filósofo concibió que el ser y la esencia existen en un proceso de contradicciones. Afirma que el ***ser es y no es***, y que la ***esencia no es una sustancia eterna idéntica a sí misma, sólo existe en una eterna lucha y unidad de elementos contrarios. Este principio dialéctico lo denominó Razón Universal***. En consecuencia, las contradicciones objetivas del ser y de la esencia constituyen la sustancia de la razón, por lo que ésta es eterna. La ***Razón Universal*** es la manifestación de la lucha y unidad de las contradicciones que son inherentes al mundo real **(*realidad objetiva*).** No se trata de un ***espíritu objetivo***, sino de la actividad de la materia que sólo existe en un movimiento contradictorio. El pensamiento (*dialéctico*) es el único saber que conduce al verdadero conocimiento de la realidad. Las otras formas de conocer, que son las experiencias, opiniones y el sentido común, es apariencia. Sin embargo, el contexto ontológico del mundo real se expresa en los límites de la percepción sensible de la materia porque la esencia no se expresa en la constitución del ser, sino en el proceso de elementos contrarios que se unen en una unidad y que se desintegran en una lucha. Lo constitutivo del ser no es un problema cognoscitivo, ya que su evidencia es patente e incuestionable. Para ***Heráclito***, la unidad y lucha de contrarios es el modo de cómo se manifiesta el ser. Y el movimiento de los elementos en las dos vías dialécticas en que devienen eternamente entre sí│***fuego⟶aire⟶agua⟶tierra***│ y │***tierra⟶agua⟶aire⟶fuego***│ es el modo en que se realiza la transformación de los elementos. No se trata de dos órdenes descendente y ascendente que están subordinados a una entidad sobrenatural, sino de un proceso natural que se determina en la unidad y lucha de los contrarios. Además admite que principio del mundo físico es el ***fuego, en que todo viene y todo vuelve al fuego.***

En la ***antigua cultura griega***, los filósofos, y observadores comunes, tuvieron la evidencia de que los elementos físicos se distinguen y caracterizan por el peso **(*o la gravedad*)** en que el de menor peso flota sobre el mayor, el ***fuego*** flota en el ***aire***, éste en ***agua***, y a su vez éste pone sobre la ***tierra***. Por lo que para ***Aristóteles*** y ***Ptolomeo*** no fue casual que admitieran que la ***tierra que tiene mayor peso*** **(*mayor gravedad*)** se ubica en el centro del ***Cosmos*** **(*universo*).** En la

cosmología del primero y en la ***astronomía*** del segundo, la ***Tierra*** es considerada el centro del ***universo.***

En ***Heráclito*** este proceso que existe en un constante cambio de contrarios en que el ser transita hacia el no-ser, y en la manifestación de su esencia el uno se transforma en el otro, es el ***devenir***. Como el pensamiento verdadero es dialéctico, rechaza de plano el método de la percepción como forma de conocimiento de la realidad porque el conocimiento perceptivo es incapaz de aprehender las contradicciones del ser y de la esencia. ***Heráclito es el padre de la concepción y metodología* (*natural y cósmica*) *materialista dialéctica como forma de interpretación filosófica del mundo real* (*objetivo*).** Considera que la esencia se manifiesta en una dinámica dialéctica, que no es una entidad estática ni inmutable. ***Fue así como los filósofos del período cosmológico de la Antigua filosofía griega estatuyeron de modo dinámico*** (***en movimiento y cambio***) ***el ser y la esencia*.]**

Hegel, en la ***introducción*** de la "***Fenomenología del Espíritu***", inicia el proceso del conocimiento con la "***conciencia sensible***", que afirma que es la primera figura fenomenológica. Y como es en sí, implica otro que se opone a ella como ***objeto exterior***. ***La conciencia sensible y el objeto exterior constituyen los dos términos iniciales del conocimiento que son extremos y contrapuestos y están mediados dialécticamente por un saber***. El objeto desde sí mismo sin la mediación de ese saber es imposible que sea algo para la conciencia, por lo que simplemente es nada. ***El saber es conocimiento de algo, y también el modo de cómo la conciencia se relaciona con el objeto***. En efecto, esa forma de conocer "***distingue de sí misma algo con lo que, al mismo tiempo, se relaciona; o, como suele expresarse, es algo para ella misma; y el lado determinado de esta relación o del ser de algo para la conciencia es el saber***."[23] Éste, por lo tanto, implica dos momentos. Por un lado, el saber presenta al objeto como un ser que es para nosotros, y, por otro lado, que es su en sí. El saber "***es para nosotros***" y, de otro modo, es el "***en sí del objeto***", y comprende en una unidad estos dos momentos, el ***objeto en sí*** y la ***conciencia***. Pero la determinación de la unidad del saber cae en ésta, que es el lado determinante de esa relación. Por lo tanto, en esta relación se expresan dos momentos, ***"la conciencia es de una parte, conciencia del objeto y, de otra, conciencia de sí misma;…de lo que es para ella lo verdadero y…de su saber de ello."***[24]

El primer momento del análisis fenomenológico es la ***conciencia inmediata*** (*sensible*), en que el resultado, es el ***espíritu natural***, que es sólo saber del objeto, y la conciencia de éste. ***La relación de la conciencia sensible con el mundo exterior es inmediata, que es el único vínculo que existe entre estos dos términos que se presenta en la primera fase del conocimiento***. En este análisis, el mundo sensible se ha convertido en objeto y en el saber (de éste) que es para la conciencia.

Además, plantea este modo de conocer con un doble sentido. Por un lado, lo expresa en su verdadera forma ontológica en que la conciencia es saber de un objeto, y sin esa relación no puede existir porque su existencia es el vínculo con el objeto. Y, por otro lado, lo expresa de un modo epistemológico como "***conciencia de su saber***" del objeto que para ella es lo verdadero. Esta verdad no procede de la relación entre el saber y el objeto, como en el primer momento, sino de la conciencia de ese saber que es la forma del contenido que deviene en objeto, que reside el saber del objeto que es el segundo momento de esa relación.

También considera que el saber es el concepto del objeto, en que la verdad es su esencia, y a la inversa, como concepto y esencia del objeto, en que éste es un ***ser en sí***. En la primera relación se tratará de distinguir si el "***concepto corresponde al objeto***", y en la segunda si "***el objeto corresponde al concepto***". Al respecto afirma que "***no es difícil ver que ambas cosas son lo***

mismo, pero lo esencial consiste en no perder de vista en toda la investigación el que los dos momentos, el concepto y el objeto, el ser para otro y el ser en sí mismo, caen dentro del saber, así es como lograremos considerar la cosa tal y como es en y para sí misma."[25]
Es decir, que tanto la conciencia como el objeto contrapuesto a ella son momentos de esta esfera cognoscitiva. Esta relación es ontológica, porque establece la identidad del concepto y de la esencia, de la conciencia y del objeto, del pensamiento abstracto y del mundo sensorial, tal como lo expresa el ***joven Marx*** en su crítica a la concepción de la ***enajenación de la autoconciencia según expresa en Hegel.***

Para la epistemología de este ***filósofo***, el conocimiento del mundo objetivo **(*realidad objetiva*)** es la relación de la conciencia con el objeto a través del saber, en que esa relación es un proceso (*movimiento*) dialéctico. La conciencia y el objeto no existen en una separación absoluta del uno con respecto al otro, porque se implican mutuamente. Aunque ambos se expresan de un modo abstracto (*puro*); los dos son momentos del saber. El objeto puro (*en sí*) sufre una transformación por la acción que la conciencia ejerce sobre él en el acto del conocimiento, y del mismo modo la conciencia sufre una transformación por la acción que el objeto ejerce sobre ella en ese acto. La interacción de estos dos movimientos determina que el saber no es un acto fijo, sino que deviene, de allí que deviene en diferentes momentos, relaciones y figuras del ***Espíritu.***

La primera relación de la conciencia con el objeto es una contraposición abstracta, es decir, un vínculo de términos contrapuestos, en que el objeto sólo es en sí y, del mismo modo, la conciencia. ***El objeto en cuanto ser abstracto*** (***en sí***) ***se puede considerar como la "cosa en sí" kantiana* (*noúmeno*).** Este objeto está fijo en sí mismo, es decir no deviene, carece de movimiento. Y lo mismo la conciencia que se mantiene fija en su propia esfera. Esta primera relación es una exterioridad recíproca entre la conciencia y el objeto en que el vínculo entre ambos es externo.

Para penetrar el objeto, la conciencia efectúa un "***movimiento dialéctico***" que "***lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto***", por lo que "***brota***", surge ante la conciencia "***el nuevo objeto verdadero***". Este movimiento dialéctico "***es propiamente lo que se llamara experiencia***".[26] Ésta es la transformación del primer objeto que es en sí, abstracto y para la conciencia. La segunda relación entre la conciencia y el objeto es interna.

La experiencia es el surgimiento en la conciencia del objeto verdadero, y tiene un carácter más amplio. El punto de vista ordinario y empírico considera que la experiencia se origina por la acción que los objetos sensibles ejercen sobre la conciencia, en que aquéllos están puestos (*están allí*) en el mundo sensible y la conciencia por medio de su receptividad sensible los capta.

El ***empirismo***, una de las ***direcciones fundamentales de la Filosofía Moderna***, considera que la percepción de la conciencia del mundo real y de la verdad del objeto es pasiva, carente de actividad.

[Sin embargo, desde el punto de vista del ***idealismo subjetivo****,* se debe considerar que ***Kant*** nos proporciona una función activa de la conciencia sobre la experiencia. Para este filósofo las sensaciones son transformadas en materia del fenómeno en una unidad sintética con las formas a priori **(*sensibles*)** de las intuiciones del espacio y del tiempo. Las formas a priori de la intuición constituyen la forma del fenómeno. Mientras que la actividad del entendimiento mediante sus formas puras, a priori **(*categorías*)** sintetiza el material fenoménico, generando lo que propiamente se llama experiencia. Es decir que propone una transformación del objeto mediante la actividad de la conciencia. Esa transformación es un ordenamiento sintético del material empírico. El objeto

sensible, que ***Kant*** denomina fenómeno, no existe como tal antes de la experiencia. La primera captación **(*receptividad*)** del mundo exterior por la conciencia es un caos de sensaciones que una tal "***cosa en sí***" incognoscible origina en la sensibilidad al afectar los sentidos sensibles. Además considera a las sensaciones como material pasivo que se engendra en la conciencia, pero ellas no son reflejos, imágenes, ni copias de la "***cosa en sí***". Las sensaciones sólo son apariencias, de lo que aparece en la conciencia cuando los sentidos son afectados por esa entidad incognoscible. El entendimiento crea las leyes que gobiernan el universo, y como la *"**cosa en sí**"* se ha disuelto (*desaparece*) en lo incognoscible, la razón sólo puede existir como pura, por lo que carece de la capacidad para conocer la *"**cosa en sí**".* De allí que la función de esa facultad racional sea normativa, reguladora y crítica. Esta función gnoseológica establece los alcances y límites del entendimiento y de la razón, que es el análisis y crítica de las facultades cognoscitivas del sujeto**.]**

Hegel considera que el objeto como ***cosa en sí*** no es incognoscible. En el proceso del conocimiento, la ***primera relación*** de la conciencia y el objeto es inmediata, en que esta inmediatez es intuitiva **(*certeza sensible*),** implicando un saber de la conciencia y un objeto que se determina en un ***ser en sí***. La ***certeza sensible*** lo **"*único que enuncia de lo que sabe es esto*: *que es; y su verdad contiene solamente el ser de la cosa. La conciencia, por su parte, es en esta certeza, como puro yo, y yo soy en ella solamente como puro éste* (*sujeto cognoscente*) *y el objeto, asimismo, como puro esto*."[27]**

En la ***certeza sensible*** tanto del objeto como la conciencia sólo expresan el ser, ***en que el objeto es un esto***; y ***la conciencia, un este***. **"*Y asimismo la certeza, como relación, es una pura relación inmediata*: *…es yo y nada más, un puro este; el singular sabe un puro esto o lo singular*".** Sin embargo, el **"*este*"** y el **"*esto*"** implican una diferencia fundamental, el ser sensible de los dos términos se transforman en ser puro y universal. Lo que significa que la inmediatez del objeto con la conciencia tiene su negación; y la relación de la conciencia consigo misma posee la mediación, lo que implica al objeto como ***esto.***

Hegel afirma que **"*si nosotros reflexionamos acerca de esta diferencia, vemos que ni el uno ni lo otro son en la certeza sensible solamente como algo inmediato, sino, al mismo tiempo, como algo mediado; yo tengo la certeza por medio de un otro, que es precisamente la cosa; y ésta, a su vez, es en la certeza por medio de un otro, que es precisamente el yo".*[28]**

En esta primera relación entre el objeto y la conciencia, la inmediatez dominante está en el primer término; y la mediación determinante, en la conciencia. Lo que ésta coloca en el objeto es el saber que se pone como un **(*ser*)** otro **(*una forma que tiene su fuente en la conciencia*)** en el objeto.

La conciencia amplia su saber en el objeto cuando extiende el ser del objeto al preguntar "¿***Qué es el esto***?" Este juicio, se torna vacío, y al expresarse en la doble figura del "***ahora***" y del "***aquí***" deviene como ***algo que es y no es***. Se puede afirmar**:** ***ahora es mañana***; ***ahora es mediodía***; ***ahora es la noche***. Estos juicios se expresan como ser y no ser. Y lo mismo ocurre con el aquí**:** ***aquí es el árbol***; ***aquí es la cosa***. El ***aquí*** lleva el ***ser*** y el ***no ser***. Tanto el ***ahora*** como el ***aquí*** expresan lo universal y lo indiferente **(*lo que se determina como carente de cualidad*)** con respecto a lo singular del ser en el objeto que se torna en universal. El saber va capturando lo esencial del objeto, por lo que se constituye en lo fundamental. **"*Si comparamos la relación en que primeramente surgían el saber y el objeto con la relación bajo lo que se presenta en este resultado, los términos se invierten. El objeto que debiera ser esencial, pasa a ser ahora lo no esencial de la certeza sensible, pues lo universal en que se ha convertido no es ya tal y como el objeto debiera ser esencial para ella, sino que ahora se hace presente en lo contrario, es decir, en el saber, que antes era lo no esencial*."[29]**

Mediante la dialéctica de la inmediatez, la mediación y la transformación del uno en el otro, se explica el movimiento del saber desde la conciencia a la autoconciencia y de ésta a la razón. De allí transita al espíritu y de éste a la religión hasta el saber absoluto. La inmediatez y la mediación se orquestan en la dialéctica de la negación de la negación.

DE LA FENOMENOLOGÍA AL SABER ABSOLUTO

En el movimiento del Espíritu hacia el saber absoluto, ***Hegel expone el siguiente argumento dialéctico***.

El objeto, en su primer momento, es un "***ser inmediato o una cosa general, lo que corresponde a la conciencia inmediata***" o sensible. En el ***segundo momento***, el objeto es un "***devenir otro de sí***", y también deviene como un "***otro para sí***" que es su "***determinabilidad* (*abstracción cualitativa de lo que es determinado*) *lo que corresponde a la percepción***". En el ***tercer momento***, el objeto es "***esencia como universal -lo que- corresponde al entendimiento***". Según estos ***tres momentos***, el objeto es "***el silogismo o el movimiento de lo universal hacia la singularidad***", y **"*a la inversa, el movimiento de la singularidad hacia lo universal*".** Ambos movimientos se realizan en la determinación del objeto.

"***Según estas tres determinaciones***", la conciencia "***saber al objeto como a sí misma***", en que éste no se refiere a la captación conceptual, sino al devenir del saber por el lado de la conciencia y a los momentos del concepto (***del puro saber***) "***bajo la forma de configuraciones de la conciencia. De ahí que el objeto no se manifieste todavía en la conciencia en cuanto tal como la esencialidad espiritual***." En esta relación dialéctica, el saber no trata al objeto como una "***totalidad***" ni en su forma "***conceptual***", **"*sino, en parte,* (*como*) *figura de la conciencia en general y, en parte*, (*en tanto que*) *un número de esas figuras que nosotros reunimos y en las que la totalidad de los momentos del objeto y del comportamiento de la conciencia sólo pueden ser mostrados disueltos en sus momentos*."**

En referencia al objeto, "***en la medida en que es inmediatamente un ser indiferente, la razón observante* (*se refiere a la observación racional de la autoconciencia*) *se buscaba y se encontraba a sí misma en esta cosa indiferente***", o sea que la ***razón observante*** (***la autoconciencia racional que contempla el ser***) "***era consciente de su obrar como algo externo, así como era consciente del objeto como de algo***" inmediato. **"*Y* (*la*) *veíamos también…en su cúspide enunciarse* (*en*) *su determinación* (*su ser determinado*) *en el juicio infinito de que el ser del yo es una cosa*". *El yo es una cosa inmediata*: "*cuando se llama* (*denomina*) *al yo alma, se le representa...como cosa, pero...invisible, intangible, etc. y,...no como ser inmediato y no como lo que se supone de una cosa. Aquel juicio, tomado en su tenor inmediato* (*como algo*)*...es carente de espíritu...Pero, en cuanto a su concepto, es...lo más rico de espíritu, y este interior, suyo aún no presenta en él lo que expresan los otros dos momentos que pasamos a considerar.*"**

"*La cosa es yo...*(*que*) *en este juicio infinito se ha superado* (*se refiere la sustancia cartesiana*)*;* (*en ese momento, todavía*) *no es en sí;* (*y*) *sólo tiene significación en el comportamiento… por el yo y por su relación con él. Este momento se ha alcanzado para la conciencia en la pura intelección* (*en la reflexión pura*) *y en la Ilustración* (*se refiere a la filosofía de ese período, siglo XVIII*). *Las cosas son sencillamente útiles...La autoconciencia oculta, que ha recorrido el mundo del espíritu* (*la cultura*)*…*(*es un*) *extrañado de sí*". Es decir que la conciencia recorre el mundo del espíritu como un extraño, como enajenada, y esa extrañeza viene de sí misma, que al enajenarse produce la "***cosa***" como su sí mismo. Ésta se conserva y como tal conoce su carencia de independencia, "***o sabe que la cosa sólo es,***

esencialmente, ser para otro". O sea que no es en sí que sólo tiene valor como un ser "***que es para sí***" en cuanto que "***enuncia la certeza sensible como verdad absoluta*****,** ***pero este ser para sí, a su vez, como momento que sólo tiende a desaparecer y se torna en su contrario***".

Este saber de la cosa "***no está aún completo***", conoce la inmediatez del ser y la determinabilidad **(*según la traducción del texto significa determinación abstracta de este término en su expresión cualitativa*),** y no de "***la esencia o interior, como el sí mismo***". Sin embargo, este saber está "***presente en la autoconciencia moral…como voluntad pura…***". A esta ***autoconciencia, que se ha tornado culta,*** "***sólo corresponde un ser no esencial...que no es en sí mismo***". La ***conciencia moral*** elimina la representación de su mundo como "***el ser allí del sí mismo***", pero lo recoge en su interior. La ***autoconciencia moral***, como conciencia, ya no se coloca ni se desplaza "***de la existencia y del sí mismo***", ella sabe su ser allí **(*sustancia*)** en su propia certeza. Y el elemento objetivo en que opera es **"*el puro saber de sí mismo*".**

Estos "***son los momentos que integran la reconciliación del espíritu con su conciencia***", son para sí, singulares y su reconciliación es la unidad espiritual. **"*El último de estos momentos...es la unidad misma y, de hecho, lo reúne...a todos dentro de sí. El espíritu cierto de sí mismo en su ser allí...tiene como elemento del ser allí...este saber de sí*" (*es decir de su sustancia, que Descartes designa res cogitans*).**

La moral es el principio de la acción y el enunciado de su hacer que se expresa en "***la convicción del deber***", que es "***la validez de su obrar***". La acción de la conciencia moral es la primera separación que se determina como el "***en sí de la simplicidad del concepto y el retorno de esta separación***". Esta separación que es el primer movimiento del acto moral de la autoconciencia, se trueca en el retorno, que es el segundo movimiento, mediante el elemento del reconocimiento que "***se pone como saber simple del deber frente a la diferencia y escisión***" de la acción moral, **"*y forma una realidad férrea contra el obrar* (*que se ejecuta al margen de la voluntad*)".**

En el ***perdón de la buena conciencia***, aquella "***dureza remite por sí misma y se enajena***". La realidad de esta "***autoconciencia, como ser allí inmediato***", tiene la significación del "***puro saber***"; y como ser determinado contiene un saber que implica la oposición en su sí mismo de lo singular y lo universal.

El ***tercer momento***, "***la universalidad o la esencia, vale para cada uno de los opuestos como saber***", que es lo singular y lo universal. En el ***yo***, que es idéntico a sí mismo (*que se expresa en esta igualdad* ***yo=yo***), se supera la oposición vacía, en que lo singular se convierte inmediatamente en universal.

La "***reconciliación de la conciencia con la autoconciencia***" es "***producida de dos lados, una...en el espíritu religioso y otra...en la conciencia misma como tal. Ambos modos se diferencian el uno del otro en que el primero es esta reconciliación en la forma del ser en sí y el segundo en la forma del ser para sí. Tal como han sido considerados, caen de momento el uno fuera del otro; en el orden en que se nos presentaban sus figuras, la conciencia llega, de una parte, a los momentos singulares de este orden y, de otra parte, a su reunificación mucho antes* (*de*) *que la religión haya dado a su objeto la figura de la autoconciencia real. La unificación de ambos lados no se ha indicado aún; es ella la que cierra esta serie de las configuraciones del espíritu; pues en ella el espíritu llega a saberse no sólo como es en sí o según su contenido absoluto, ni tampoco como es para sí según su forma carente de contenido, o según el lado de la autoconciencia, sino que es en sí y para sí***". Estas afirmaciones se refieren al ***concepto que es la integración*** (***unidad dialéctica***)

final de la conciencia con la autoconciencia, y de ésta con el objeto. Ahora retorna a la relación de las configuraciones penúltimas de las series de las figuras del espíritu.

"***Pero esta unificación* (*de estas figuras*) *ya se ha llevado a cabo en sí...en la religión,*** (*y*) ***en el retorno de la representación de la autoconciencia***". Esta unificación no se realiza en la forma auténtica (***del concepto***), pues la conciencia religiosa "***es el lado del en sí* (*del saber de la conciencia*) *que se enfrenta al movimiento de la autoconciencia***", ella se realiza por "***el lado de la reflexión dentro de sí...aquel que se contiene a sí mismo y a su contrario***". Los contiene en sí y para sí. **"*El contenido, lo mismo que el otro del espíritu autoconsciente...se da y ha sido mostrado en su perfección; la unificación que falta, es la unidad simple del concepto*."**

El ***concepto*** se expresa en la autoconciencia con la forma "***de ser una figura particular de la conciencia***". Esta ***figura es el alma bella***...que "***es, en efecto, su saber de sí misma en su unidad translúcida y pura -la autoconciencia que sabe este puro saber del puro ser dentro de sí como el espíritu-, no sólo la intuición de lo divino, sino la auto-intuición de ello***". El concepto del ***alma bella*** se mantiene opuesto a su realización, por lo que es una figura unilateral, pero "***su enajenación y movimiento hacia adelante son positivos***". Al realizarse esta figura, "***se supera el aferramiento* (*la rígida fe*) *de sí de esta autoconciencia carente de objeto***". Ahora **"*la determinabilidad* (*sustantivo abstracto-cualitativo de determinación que trasciende la definición de este término*) *del concepto con respecto a su...autoconciencia cobra la forma de la universalidad y lo que resta es su concepto verdadero o…que ha adquirido su realización;* (*que*) *es en su verdad…en la unidad con su enajenación…del puro saber, no como esencia abstracta que es el deber, sino el saber de él* (*concepto*) *como esencia que… es el sí mismo que es para sí*."**

Este concepto se ha realizado, en parte en el ***espíritu operante que tiene la certeza de sí mismo y en la religión***. En ésta **"*ha cobrado el contenido absoluto…en la forma de la representación* (*como imaginación intelectiva*)."** Este contenido se presenta ante la conciencia como un ser otro para ella, mientras que en la figura del ***espíritu operante***, su forma "***es el…sí mismo***", ya que ***tiene la certeza de sí***, y "***el sí mismo lleva a cabo la vida del espíritu absoluto***". Es decir, que en la figura ***operante*** se va realizando su vida. "***Esta figura es, como veíamos, aquel concepto simple, pero que ha abandonado su esencia eterna, que es allí su obra***." La separación (***o escisión***) de esta figura de su esencia eterna la efectúa "***en la pureza del concepto, puesto que esta pureza es la abstracción absoluta o la negatividad***". El elemento de la realidad de esa figura está en aquel concepto simple, **"*en el puro saber mismo, pues es la simple inmediatez, que es tanto ser y ser allí como esencia,* (*en*) *aquélla el pensamiento negativo* (;) ***y*** (*en*) *ésta* (,) *el pensamiento positivo mismo*".**

La forma del ser allí, finalmente, es el que se refleja dentro de sí en el espíritu y constituye el "***ser malo***". El "***ir dentro de sí***" se constituye en "***la oposición del concepto***" que se presenta como "***el puro saber de la esencia no operante, no real***". El espíritu al presentarse en esta oposición del ***concepto*** participa de ella, por lo que el puro saber de esa esencia enajena en sí su simplicidad, y "***en la medida en que esta escisión es devenir para sí, es lo malo; en la medida en que es el en sí, es lo que permanece bueno***". El devenir del "***en sí...es tanto para la conciencia como es su ser para sí o su propio obrar***". Lo que se pone en sí se repite "***como saber de la conciencia de él y como obrar consciente***". En cada momento, el saber de sí de la conciencia y el obrar consciente "***cede con respecto al otro, la independencia de la determinabilidad en que se presenta frente a él***". La reciprocidad de los momentos supera "***la unilateralidad del concepto que en sí constituía el comienzo* (*se refiere a la primera figura del espíritu que es el saber sensible*)*; pero es, de ahora en adelante, su renuncia, del mismo modo que el concepto a que renuncia es el suyo. Aquel en sí del comienzo es...lo mediado,***

que se pone ahora tal como en verdad es, y lo negativo, como determinabilidad, es de cada uno para el otro y en sí lo que se supera a sí mismo". El ***en sí*** de la "***oposición es la desigualdad del ser dentro de sí***", que se presenta "***en su singularidad frente a la universalidad***", lo negativo, como ***determinación que se torna sustancia*** presenta la desigualdad "***de su universalidad abstracta con respecto al sí mismo***". La primera desigualdad "***agoniza ante su ser para sí y se enajena***". La segunda, "***renuncia a la dureza de su universalidad abstracta y agoniza de este modo con respecto a su sí mismo carente de vida y a su inmóvil universalidad;...lo primero se ha completado por el momento de la universalidad que es la esencia, y lo segundo por la universalidad que es el sí mismo. Mediante este movimiento del obrar, el espíritu***", que como ser allí, eleva a éste al pensamiento, poniendo la "***absoluta contraposición***" y a partir de ésta **"*retorna al sí mismo...surge como pura universalidad del saber, que es autoconciencia...que es la unidad simple del saber*."**

"***Lo que, por tanto, era en la religión contenido o forma de la representación de un otro, esto es aquí* (*el*) *obrar propio del sí mismo*" (*del saber*). (*El*) "*concepto es lo que unifica, así como el contenido es* (*el*) *obrar propio del sí mismo*". (*Este*) "*concepto es, como veíamos* (*antes*), *el saber del obrar del sí mismo como de toda esencialidad y de todo ser allí*". (*También, tanto*) *de este sujeto como de la "sustancia* (*del*) *saber de su obrar".***

Hegel finaliza este devenir de la conciencia del saber y del objeto, del siguiente modo**:** "***Lo que aquí hemos añadido es solamente, en parte, la reunión de los momentos singulares, cada uno de los cuales presenta en su principio la vida del espíritu todo y, en parte, la fijación del concepto en…*(*su*)*…forma, cuyo contenido se había dado ya en aquellos momentos e incluso bajo la forma de una figura* (*en que ésta todavía no es una conceptuación*) *de la conciencia*".**

Esta última figura es el resultado del ***devenir del espíritu***, en que éste logra "***su completo y verdadero contenido* (*y*), *al mismo tiempo, la forma del sí mismo***". Este saber que en sí se realiza y que "***a la par que en esta realización permanece…, es el saber absoluto; es el espíritu que se sabe en la figura del espíritu o el saber conceptual***". *En éste*, la verdad es igual a la certeza y tiene "***la figura de la certeza de sí misma***". De modo la **"*verdad es el contenido, que en la religión es todavía desigual a* su *certeza*".**

La igualdad de la verdad y la certeza se realiza, cuando "***el contenido ha cobrado la figura del sí mismo***", es decir del saber. Así el saber absoluto "***se ha convertido en el elemento del ser allí o en la forma de la objetividad***" misma **"*para la conciencia, lo que es la esencia misma,* (*es decir*)**:** ***el concepto. El espíritu que se manifiesta* en *este elemento a la conciencia o,...que es aquí producido por ella es la ciencia*".**[30]

En esta ***densa masa de ideas***, ***Hegel*** explica que el conocimiento se realiza en la "***esencia espiritual***" de la cultura, en el devenir de un proceso histórico. El conocimiento, la conciencia y el objeto devienen en la historia. Lo que significa que todas estas son producto de un proceso, de un devenir que se realiza mediante movimientos dialécticos. ***Si en el primer momento de la primera relación entre la conciencia y el objeto no se inicia el devenir del saber, entonces no es posible el conocimiento, ya que éste se realiza en un proceso de gestación, evolución, desarrollo y objetivación. La relación entre la conciencia y el objeto no es rígida, estática, ni fija; es una relación dinámica en evolución y desarrollo que implica dos etapas*: *el espíritu que deviene en las figuras fenomenológicas, y el espíritu que se conceptualiza porque adquiere la plenitud de la del concepto.***

En el inicio ***del momento de la primera relación*** del objeto con la conciencia, aquél deviene y se transforma en el ser. En cuanto que él mismo es ante la conciencia, se expresa como "***ser inmediato***", y en tanto sea un ser, es una "***cosa en general***". La forma que la conciencia adquiere en esta relación es inmediata y sensible. En el ***segundo momento*** de esta relación, el objeto deviene como "***un ser para otro y ser para sí***". Es decir, que en ese momento dialéctico el objeto se mantiene en sí mismo, pero proyectado para la conciencia. El "***ser para sí***" de ese objeto son las infinitas determinaciones que sólo existen de modo inmediato y sensible y que la conciencia puede captar como un "***ser otro***" en la percepción. En el ***tercer momento***, la conciencia reúne en una unidad las determinaciones inmediatas del ser, formando lo que es la esencia, que en su primera figura es inmediata. Su capacitación la realiza el entendimiento en una relación inmediata, cuya búsqueda es la captación de aquellas determinaciones. Por consiguiente, el objeto se presenta ante el entendimiento como esencia en estas determinaciones.

En esta relación de inmediatez, la conciencia deviene como certeza sensible, percepción y entendimiento; que son sus figuras inmediatas. En éstas, las esencias son síntesis de las determinaciones que se expresan en una universalidad inmediata. ***En estos tres momentos el objeto deviene como un silogismo*****: *de lo universal a lo singular y viceversa.***

Estos movimientos se realizan en tanto el objeto se va determinando. En estos tres momentos, la conciencia debe tener un saber del objeto como de sí misma, que no se refiere a la captación del objeto por medio del ***concepto*** en sí, sino del devenir del saber en el elemento de la conciencia y a los momentos del ***concepto*** que se expresan como figuras de las conciencias. "***De ahí que el objeto no se manifieste todavía en la conciencia en cuanto tal como la esencialidad espiritual***". En esta relación, el saber no trata al objeto como una totalidad ni en su forma conceptual, sino como figura de la conciencia en general y como un número de esas figuras "***y en las que la totalidad de los momentos del objeto y el comportamiento de la conciencia***" no se puede mostrar en una unidad, sino disuelta en sus momentos.

Con respecto a este objeto como un ser inmediato e indiferente, "***la razón observante***" se busca y se encuentra a sí misma en esta "***cosa indiferente***", pero esa ***razón*** es consciente de que aquél es inmediato, y que su obrar es exterior **(*fuera de sí*)** en relación a ese objeto. En la cúspide de esa relación enuncia su determinación **(*su ser allí*)** en el juicio infinito de que el "***yo es una cosa***" **(*se refiere a la res cogitans cartesiana*)** que es inmediata y el alma como yo es una sustancia invisible e intangible. Ese juicio en su tenor inmediato carece de espíritu, pero en su ***concepto*** tiene riqueza espiritual. Este interior del alma se expresa en los momentos siguientes.

En cuanto la cosa es yo se supera, aunque no contiene en su ser la interioridad, y sólo su significación y relación están en el yo. La conciencia alcanza este momento en la intelección **(reflexión pura)** y en la ***Ilustración*** (***se refiere a la filosofía de ese período en que maduran y se proyectan los elementos filosóficos de la Modernidad*****),** *en que las cosas tienen el tenor de la* "***utilidad***".

La "***autoconciencia culta***" recorre el ***mundo del espíritu***, la ***cultura***, como un extraño, y en tanto tiene esa figura **(*fenomenológica*)** se enajena, ya que esa extrañeza viene de sí misma, y la autoconciencia al enajenarse produce la "***cosa***" como su sí mismo, es decir su objetivación. Por lo que ella se conserva y es consciente de su falta de independencia, sabe que aquélla es un ser para otro, porque no es su sí mismo **(*la autoconciencia*). *La cosa sólo tiene valor para la autoconciencia en cuanto que es un* "*ser para sí*" *porque enuncia a la certeza sensible como una verdad absoluta***. Y su "***ser para sí***" como momento, tiende a desaparecer y se convierte en su contrario, en un **"*ser otro*".**

Este saber de la conciencia no ha logrado su completitud, es consciente de la inmediatez del ser y de la determinabilidad **(*determinación abstracta-cualitativa*)** de la ***cosa***, pero no conoce en ésta su esencia o interioridad, como lo que ella es en sí misma.

La conciencia moral conoce su esencia o interioridad, como esencialidad y voluntad puras. La ***autoconciencia culta*** tiene su ser no esencial **(*cosa*)** "***que no es en sí misma***". Pero la ***autoconciencia moral elimina el ser allí como*** "***cosa***" ***de su sí mismo, y recoge este ser*** **(*el sí mismo*) *en su interior***, y conoce su "***ser allí en su propia certeza***". El elemento objetivo en que opera es el saber de sí misma **(*la conciencia en su interioridad*).**

Estos momentos de la autoconciencia **(*la culta y la moral*)** reconcilian el espíritu con su conciencia. Sus formas son singulares y su reconciliación se efectúa en el elemento de la unidad espiritual. El momento de la autoconciencia moral se constituye en su unidad dialéctica y reúne a todos los momentos "***dentro de sí***". Este espíritu tiene la certeza de sí mismo en su propio saber. Como tal, el enunciado de su hacer es la "***convicción del deber***", que es el valor de su obrar. ***El obrar de la conciencia moral es la primera separación que se determina como el en sí en la simplicidad del concepto, lo mismo que el*** "***retorno de esta separación***". Ésta, que es el primer movimiento de la acción moral de la autoconciencia que se trueca en su retorno, es el segundo movimiento, que se efectúa mediante el elemento del reconocimiento. Este es el saber simple del "***deber***" frente a la diferencia y separación de la acción moral que forma una posición fuerte contra el obrar **(*al margen de la voluntad*).**

En el ***perdón de la buena conciencia*** su dureza retorna "***por sí misma y se enajena***". Esta "***autoconciencia, como ser allí inmediato***" tiene su realidad en el puro saber, que en tanto a su determinación, la oposición a su ***ser en sí*** es un saber de sus formas singular y universal. El ***tercer momento*** es la "***universalidad o la esencia***" que vale para cada uno de los opuestos como saber. Estos opuestos superan la "***oposición vacía***" y "***son el saber del yo=yo***". El ***yo idéntico a sí mismo***, que en su esencia singular se manifiesta inmediatamente como saber universal, es lo que expresa la reconciliación de esos opuestos.

Esta reconciliación de la conciencia con la autoconciencia es producida en el espíritu religioso (*autoconciencia religiosa*) y en la conciencia misma **(*en la forma propia de la autoconciencia*).** Ambos se diferencian entre sí. La ***primera*** reconciliación, en la figura del ser en sí, es la que lleva la figura del otro en la autoconciencia. La ***segunda***, es en la figura del ser ***para sí*** de la conciencia. Según el orden en las figuras de la conciencia, la reconciliación se produce primero en ésta antes que en el espíritu religioso, aunque su objeto sea la autoconciencia real. La unificación de la autoconciencia para sí con la religiosa no se ha producido aún. Su unificación es el final de la "***serie de las configuraciones del espíritu***". En esta parte se refiere al ***concepto*** que es la unificación final de la conciencia con la autoconciencia, y de ésta con el objeto.

Esta unificación se realiza en la figura del ***en sí*** de la conciencia religiosa y en el momento en que la autoconciencia retoma la representación del contenido absoluto. Aquélla no se realiza según la forma auténtica del concepto, sino por el lado en que la figura del en sí de la conciencia (*saber de ésta*) se enfrenta al movimiento de la representación **(*que es una figura*)** del contenido absoluto de la autoconciencia. La verdadera unificación se realiza en la reflexión **(*meditación racional*)** del ***concepto***. Esta figura contiene el en sí de la conciencia y su contrario en una unidad dialéctica, es decir los contiene en sí y para sí. El contenido y lo otro del espíritu auto-consciente se manifiesta y se muestra en una relación de plenitud, lo que permite su unificación en la unidad simple del ***concepto***. La forma de éste que contiene la autoconciencia se expresa como "***una figura particular de la conciencia***", que es el "***alma bella***". Esta es en la autoconciencia el "***saber de sí misma en su unidad translúcida y pura***". La autoconciencia a través de este saber conoce el

espíritu como un puro saber dentro de sí misma. De allí que ***la autoconciencia tenga la intuición*** (*visión desde el objeto*) ***y la auto-intuición* (*visión desde la autoconciencia*) *de lo divino.***

El ***concepto del alma bella*** se mantiene opuesto a su realización, por lo que es una figura unilateral. En tanto su concepto se opone a su realización, ella se enajena, esta enajenación y su movimiento tiende a ir hacia adelante y son positivos. Al realizarse esta figura se supera el aferramiento que de sí tiene "*esta* ***autoconciencia carente de objeto***". De allí que la "***determinabilidad del concepto con respecto a su...autoconciencia cobra la forma de la universalidad y lo que resta es su concepto verdadero o el concepto que ha adquirido su realización***", y que en "***su unidad con su enajenación***" es "***el saber del puro saber***" como esencia. Esta autoconciencia presenta, "***al mismo tiempo, objeto verdadero, pues es el sí mismo que es para sí***". En tanto se ha realizado en el "***espíritu operante***" tiene la certeza de sí mismo y, también, en la religión.

En la conciencia religiosa el "***contenido absoluto***" se expresa en la forma de la representación. Este contenido se presenta ante la conciencia como un ser otro para ella. La forma del espíritu operante es el saber de sí mismo, ya que tiene su propia certeza. De este modo "***se va realizando la vida del espíritu***". Esta figura es "***aquel concepto simple***" que "***ha abandonado su esencia eterna***" y su obrar. En el ***espíritu operante*** la separación de esta figura de su esencia eterna se efectúa en "***la pureza del concepto***" que es la abstracción absoluta o la "***negatividad***" **(*movimiento dialéctico*).** El elemento de la realidad de esta figura está en el ***concepto*** simple que es puro saber de sí mismo, que es la simple inmediatez en tanto que el ser es pensamiento negativo y la esencia es pensamiento positivo. La forma del ser allí, finalmente es el que se refleja dentro de sí del espíritu y constituye el "***ser malo***". En cuanto ***éste*** se sumerge dentro de sí **(*se realiza en su interioridad*),** se opone al ***concepto*** y se presenta como "***el puro saer de la esencia no operante, no real***". El espíritu al presentarse en esta oposición al ***concepto*** participa de ella **(*a la esencia*),** por lo que el puro saber de esa esencia se enajena en sí en su simplicidad. En "***la medida en que esta escisión es devenir para sí, es lo malo; en la medida en que es el en sí, es lo que permanece bueno***" en el espíritu. El devenir del en sí tiene igual valor para la conciencia como "***su ser para sí o su propio obrar***". El ser en sí se repite como saber de sí de la conciencia y "***como obrar consciente***". Y en cada momento, el saber de sí y el obrar consciente ceden la libertad de la determinabilidad frente al espíritu. La reciprocidad de los momentos supera la unilateralidad de la figura de la simple inmediatez del concepto que constituía el comienzo. La renuncia a esa oposición también implica la figura del ***concepto***. Ahora el "***en sí***" en su ***concepción*** se presenta tal como es. Renuncia a la inmediatez simple de éste que era su comienzo y lleva el en sí la negatividad que es la mediación en que la determinabilidad del en sí y del otro se supera. Este "***en sí de la oposición es la desigualdad del ser dentro de sí***", que se presenta "***en su singularidad frente a la universalidad***". Lo negativo como ***determinación sustancial*** presenta la desigualdad "***de su universalidad abstracta***" ante la singularidad del sí mismo. La ***primera desigualdad*** se va desvaneciendo en su "***ser para sí y se enajena***". La ***segunda***, "***renuncia a la dureza de su universalidad abstracta***", y de este modo agoniza ante la singularidad de "***su sí mismo carente de vida y a su inmóvil universalidad***". La ***primera desigualdad*** se completa por la "***universalidad que es la esencia, y la segunda por la universalidad que es en sí mismo***". En este obrar, el espíritu eleva a su ser allí en el pensamiento, poniendo la "***absoluta contraposición***", y a partir de ésta, el ser allí "***retorna al sí mismo***", que adquiere la figura de la "***pura universalidad del saber***", en que el espíritu surge como autoconciencia, "***que es la unidad simple del saber***".

El contenido absoluto, que en la figura de la representación religiosa se expresa como un ser otro, en aquella unidad es la acción propia del sí mismo del saber en el movimiento del ***concepto*** que unifica el espíritu con la autoconciencia, mientras que el contenido es su propio movimiento que se

expresa como la interioridad del obrar del sí mismo del espíritu que concreta toda su esencialidad y ser allí. El ***concepto*** es el saber del sujeto del espíritu como sustancia, y también de este saber en cuanto a su obrar.

Sobre el devenir de la conciencia, del saber y del objeto, ***Hegel*** expresa que ha reunido los momentos singulares del movimiento de la "***vida del espíritu***" como totalidad, y ha fijado la forma del ***concepto*** cuyo contenido se ha dado en esos momentos y también en una figura de la conciencia.

En esta última figura resultado del devenir del espíritu, en que éste "***logra su completo y verdadero contenido***" y la "***forma del sí mismo***" que es el saber del ***concepto***, cuya realización plena es absoluta. También en esta figura se sabe plenamente a sí mismo, cuya ***verdad es igual a la certeza***; y su ***forma, la*** "***certeza misma***". ***Por lo que en el saber absoluto el contenido se hace verdad***.

En la religión el contenido absoluto es desigual a su certeza. La igualdad de la verdad y la certeza se logra cuando el contenido absoluto tiene la forma plena del saber (*concepto*). De este modo el saber absoluto es el elemento del ser allí del espíritu; o en la forma, su propia objetividad para la conciencia, en que su esencia realizada es el ***concepto***. En consecuencia, ***el saber que expresa el concepto es la ciencia***.

En el perdón de la buena conciencia, aquella "***dureza remite por sí misma y se enajena***". La realidad de esta "***autoconciencia, como ser allí inmediato***", tiene como significación el "***puro saber***"; y como ser determinado contiene un saber que implica la oposición en su sí mismo de lo singular y lo universal. En el ***tercer momento***, que es "***la universalidad o la esencia, vale para cada uno de los opuestos como saber***", que es lo singular y lo universal. En el ***yo***, que es idéntico a sí mismo **(*yo=yo*),** se supera la oposición vacía, y lo singular se convierte inmediatamente en universal.

La "***reconciliación de la conciencia con la autoconciencia***" es "***producida de dos lados, una...en el espíritu religioso y otra...en la conciencia misma como tal. Ambos modos se diferencian el uno del otro en que el primero es esta reconciliación en la forma del ser en sí y el segundo en la forma del ser para sí. Tal como han sido considerados, caen de momento el uno fuera del otro; en el orden en que se nos presentaban sus figuras, la conciencia llega, de una parte, a los momentos singulares de este orden y, de otra parte, a su reunificación mucho antes que la religión haya dado a su objeto la figura de la autoconciencia real. La unificación de ambos lados no se ha indicado aún; es ella la que cierra esta serie de las configuraciones del espíritu; pues en ella el espíritu llega a saberse no sólo como es en sí o según su contenido absoluto, ni tampoco como es para sí según su forma carente de contenido, o según el lado de la autoconciencia, sino que es en sí y para sí***". Estas afirmaciones se refieren al concepto que es la integración final de la conciencia con la autoconciencia, y de ésta con el objeto. Ahora retorna a la relación de las configuraciones penúltimas de las series de las figuras del espíritu.

"***Pero esta unificación ya se ha llevado a cabo en sí...en la religión, en el retorno de la representación de la autoconciencia***". Esta unificación no se realiza en la forma auténtica (*del concepto*), pues la ***conciencia religiosa*** "***es el lado del en sí* (*del saber de la conciencia*) *que se enfrenta al movimiento de la autoconciencia***", y que se realiza por "***el lado de la reflexión dentro de sí...aquel que se contiene a sí mismo y a su contrario***". Los contiene ***en sí*** y ***para sí***. "***El contenido, lo mismo que el otro del espíritu autoconsciente...se da y ha sido mostrado en su perfección; la unificación que falta, es la unidad simple del concepto***", que se expresa

en la autoconciencia con la forma "***de ser una figura particular de la conciencia***". Esta ***figura expresa el alma bella*** que es, "***en efecto, su saber de sí misma en su unidad translúcida y pura -la autoconciencia que sabe este puro saber del puro ser dentro de sí como el espíritu-, no sólo la intuición de lo divino, sino la auto-intuición de ello***". El ***alma bella*** se mantiene opuesta a su realización, por lo que es una figura unilateral, pero "***su enajenación y movimiento hacia adelante son positivos***".

Al realizarse esta figura, "***se supera el aferramiento de sí de esta autoconciencia carente de objeto***". Ahora **"*la determinabilidad* (*sustantivo abstracto de determinación que trasciende la definición de este término*) *del concepto con respecto a su...autoconciencia cobra la forma de la universalidad y lo que resta es su concepto verdadero o…que ha adquirido su realización;* (*que*) *es en su verdad,* (*en virtud*)*, en la unidad con su enajenación -el saber del puro saber, no como esencia abstracta que es el deber, sino el saber de él* (*se refiere al concepto*) *como esencia que es este saber, esta autoconciencia pura y que es, por tanto, al mismo tiempo, objeto verdadero, pues es el sí mismo que es para sí*."**

Esta figura se ha realizado, en parte en el ***espíritu operante*** que tiene la certeza tanto de sí mismo como en la religión. En ésta "***ha cobrado el contenido absoluto…en la forma de la representación***." Este contenido se presenta ante la conciencia como un ser otro para ella, mientras que en ***su figura el espíritu operante*** "***es el mismo sí mismo****"*, porque esa es su certeza. Y "***el sí mismo lleva a cabo la vida del espíritu absoluto***", es decir que ***en la figura operante se va realizando la vida del espíritu***, que "***es, como veíamos, aquel concepto simple, pero que ha abandonado su esencia eterna, que es allí su obra***." La separación (*o escisión*) de esta figura de su esencia eterna se efectúa "***en la pureza del concepto, puesto que esta pureza es la abstracción absoluta o la negatividad***". El elemento de la realidad de esa figura está en aquel concepto simple, "***en el puro saber mismo, pues es la simple inmediatez, que es tanto ser y ser allí como esencia, aquélla el pensamiento negativo y ésta el pensamiento positivo mismo***".

La ***forma del ser allí***, que se refleja dentro de sí en el ***espíritu***, constituye el "***ser malo***". El "***ir*** (*moverse*) ***dentro de sí***" se convierte en "***la oposición del concepto***" que se presenta como "***el puro saber de la esencia no operante, no real***". El ***espíritu*** al presentarse en esta ***oposición del concepto*** participa de ella, por lo que el puro saber de esa esencia enajena en sí su simplicidad, y "***en la medida en que esta escisión es devenir para sí, es lo malo;*** (*y*) ***en la medida en que es el en sí, es lo que permanece bueno***". El devenir del "***en sí...es tanto para la conciencia como es su ser para sí o su propio obrar***". Lo que se pone en sí se repite "***como saber de la conciencia de él y como obrar consciente***". En cada momento, el saber de sí de la conciencia y el obrar consciente "***cede con respecto al otro, la independencia de la determinabilidad en que se presenta frente a él***". La reciprocidad de los momentos supera "***la unilateralidad del concepto que en sí constituía el comienzo; pero es, de ahora en adelante, su renuncia, del mismo modo que el concepto a que renuncia es el suyo. Aquel en sí del comienzo es...lo mediado, que se pone ahora tal como en verdad es, y lo negativo, como determinabilidad, es de cada uno para el otro y en sí lo que se supera a sí mismo***". El ***en sí*** de la "***oposición es la desigualdad del ser dentro de sí***", que se presenta "***en su singularidad frente a la universalidad***", lo negativo, como *determinación que se torna sustancia* presenta la desigualdad "***de su universalidad abstracta con respecto al sí mismo***". La ***primera desigualdad*** "***agoniza ante su ser para sí y se enajena***". La ***segunda***, "***renuncia a la dureza de su universalidad abstracta y agoniza de este modo con respecto a su sí mismo carente de vida y a su inmóvil universalidad;...lo primero se ha completado por el momento de la universalidad que es la esencia, y lo segundo por la universalidad que es sí mismo. Mediante este movimiento del obrar, el espíritu***" como ser allí eleva este movimiento en la

esfera (***dominio***) del pensamiento, lo que deriva en la "***absoluta contraposición***". A partir de esta contraposición **"*retorna al sí mismo...*(*y*) *surge como pura universalidad del saber, que es* (*la*) *autoconciencia...*(*como*) *la unidad simple del saber*."**

"***Lo que, por tanto, era en la religión contenido o forma de la representación de un otro, esto es aquí obrar propio del sí mismo***" del saber, en que "***el concepto es lo que unifica, así como el contenido es obrar propio del sí mismo***" del saber. Este **"*concepto es, como veíamos, el saber del obrar del sí mismo dentro de sí como de toda esencialidad y de todo ser allí, el saber de este sujeto como de la sustancia, y de la sustancia como este saber de su obrar*".**

Hegel finaliza en este devenir de la conciencia, del saber y del objeto del siguiente modo**: "*Lo que aquí hemos añadido es solamente, en parte, la reunión de los momentos singulares, cada uno de los cuales presenta en su principio la vida del espíritu todo y, en parte, la fijación del concepto en…*(*su*)*…forma, cuyo contenido se había dado ya en aquellos momentos e incluso bajo la forma de una figura de la conciencia*".**

En esta ***última figura***, el ***espíritu*** como resultado su devenir logra "***su completo y verdadero contenido, al mismo tiempo,* (*que*) *la forma del sí mismo***", que es el saber del concepto que se realiza a sí mismo y que "***a la par que en esta realización permanece…, es el saber absoluto; es el espíritu que se sabe en la figura del espíritu o el saber conceptual***". La verdad es igual a la certeza y tiene **"*la figura de la certeza de sí misma*". "*La verdad es el contenido, que en la religión es todavía desigual a* su *certeza*".**

EL CONCEPTO: ELEMENTO Y PRINCIPIO DEL CONOCIMIENTO VERDADERO

En la "***Fenomenología…***", ***Hegel*** se esfuerza en exponer lo que es el principio de las ciencias (*filosóficas*) y el saber verdadero. Todo este movimiento histórico de la humanidad alcanza la forma cognoscitiva del concepto que es la expresión más elevada de la sabiduría. La ***Historia*** es el movimiento y desarrollo del ***Espíritu en su sí mismo*** que se manifiesta en sus distintas figuraciones hasta alcanzar su máxima forma en el ***concepto***. Con respecto a esta aseveración, ***el filósofo*** considera que "***el saber absoluto es el espíritu o el saber conceptual...*(*y que*) *la ciencia* (*filosófica*) *no se manifiesta en el tiempo y en la realidad antes de que el espíritu haya llegado a esta conciencia sobre sí***".[31] De este modo, para que la filosofía alcance el nivel científico su cognición debe exponer sus argumentos y demostraciones en la forma conceptual.

[Para nuestro punto de vista, a pesar de que la teoría hegeliana del "***concepto***" como la forma más alta del saber verdadero se presentó como un problema filosófico, también implica el conocimiento científico. La epistemología de las ciencias especiales está comprendida en su más alta expresión en la esfera de esa forma del pensamiento como cualquier otro saber, y su naturaleza y fundamento se explica por éste. Problematizar el conocimiento implica tanto el filosófico como el de las ciencias.**]**

Uno de los temas más importantes y trascendentes de la filosofía es la cuestión del método. Y en la ***Fenomenología***, ***Hegel*** afirma que el **"*método no es, en efecto, sino la estructura del todo* (*de la Idea lógica=dialéctica*)*, presentada en su esencialidad pura*".[32]** Es decir que la forma conceptual del pensamiento tiene como objetivo fundamental la íntima y pura naturaleza del objeto en que el método es medio de su captación plenamente cognoscitiva.

Esta captura de la cosa es el en sí mismo de la Idea, o sea su esencialidad pura. El fin del método es el esfuerzo por aprehender la cognición del objeto en su realidad objetiva, en su esencia y no como un puro fenómeno, como un aparecer en la conciencia inmediata y sensible, tal como lo plantean ***Kant*** y el ***Idealismo Subjetivo***. Además, no busca la representación del objeto en la conciencia, ya que tal representación mezcla al concepto con lo empírico, y no constituye la forma desarrollada del conocimiento. El método es una totalidad absolutamente estructurada que expresa la plenitud del concepto. Por lo que es un sistema estructurado en una totalidad, lo cual implica que las determinaciones internas o sus momentos se presentan también como totalidades. Lo que significa que en éstas tiene la plena esencia del todo, libre de cualquier elemento aislado y unilateral.

Este punto de vista se explicará más adelante cuando enfoquemos el concepto y el principio de la ciencia en ***Hegel***.

EL CONOCIMIENTO EN LA RELACIÓN DE LA RAZÓN Y SU OBJETO

Este filósofo distingue cuatro formas fundamentales del conocimiento que son**:** la ***percepción sensible***, la ***representación***, los ***juicios del entendimiento*** y los ***conceptos de la razón***. La ***percepción sensible*** es la forma que pertenece a la conciencia inmediata y sensible que apunta hacia un objeto exterior cuyo contenido es individual. En cuanto que su objeto es la exterioridad, entonces se presenta en la percepción sensible de modo individual, y no universal. Como sus objetos existen en la exterioridad, se presentan en la percepción sensible de manera yuxtapuesta y en sucesión. Se colocan exteriormente unos a los otros en el espacio, y lo mismo su movimiento en el tiempo que también es exterior, o sea que es una sucesión exterior. No existe en la percepción sensible una relación de necesidad ni de universalidad en sus objetos. Al respecto ***Hegel*** afirma que su determinación o cualidad es ***"la individualidad...(en que) las cosas son exteriores unas a las otras y en esta exterioridad sus formas abstractas y más inmediatas son la yuxtaposición y la sucesión."***[33]

En la segunda forma de conocimiento, las representaciones (cuya fuente es la facultad representativa) son mezclas de elementos empíricos y pensamientos. Las partes de sus contenidos están yuxtapuestas, carecen de una conexión interna necesaria y universal, predominando en sus determinaciones lo individual y el aislamiento de sus contenidos y objetos. ***La tercera forma es el entendimiento***. Esta facultad trata de imprimirle a las ideas representativas una estructura lógica de conceptos y categorías. El entendimiento se diferencia de la representación en cuanto que "***introduce en las determinaciones aisladas de las representaciones las relaciones de lo general y de lo particular, de causa y efecto. Estas relaciones están marcadas con un carácter de necesidad, mientras que la facultad representativa se limita a colocar las representaciones una al lado de la otra, no ligándola, sino de modo indeterminado por la simple cópula y***."[34] Es decir, que las ideas representativas y sus juicios se unen con la cópula "***y***", sin establecer nexos necesarios en sus contenidos. ***La cuarta forma del conocimiento es el racional*** que es el saber por conceptos, y tiene como fuente a la razón. Antes se ha expresado que según ***Hegel*** la forma más alta de conocimiento es el concepto que supera la unilateralidad y el aislamiento de los otros modos de conocimiento, en que las determinaciones conceptuales responden a su contenido, su movimiento y su objeto que es diferente a las del entendimiento.

La función del entendimiento consiste en ligar por medio de las categorías los contenidos de la representación. El nexo lógico que esta facultad utiliza y opera es el formal, en que la pura forma del pensamiento constituye los enlaces y relaciones que se establecen en los contenidos

representativos, constituyendo una fase esencial en el proceso del conocimiento hacia el concepto y la razón. La facultad intelectiva le imprime las formas de necesidad y universalidad a los contenidos representativos. Sin embargo, opera con juicios cuya función consiste en determinar y fijar la realidad del objeto y su enunciación. ***Estos conocimientos constituidos solo por juicios limitan al proceso del conocimiento hacia la captura de la esencia y de la realidad interna del objeto y de las cosas. Por ejemplo, el juicio*: *La rosa es roja, el predicado fija la realidad, la cualidad, la propiedad del sujeto, pero no agota el contenido del sujeto, por lo que pasa por alto otras determinaciones que constituyen el contenido o el concepto del sujeto***.

El entendimiento tiene la tendencia de ajustar el pensamiento y el objeto a la esfera limitada del juicio. Esta función judicativa trae por resultado la limitación del poder del pensamiento que consiste en ir más allá de las limitaciones del juicio que es incapaz de comprender la serie de diferencias y opuestos del concepto del sujeto. El conocimiento de esta facultad cognoscitiva es unilateral y, por lo tanto, abstracto, en el sentido de que deja a un lado aspectos esenciales tanto del pensamiento como del objeto. Esta propiedad y relación* (*finito*) *del juicio lo margina del campo de lo infinito. Hegel considera que el juicio es un momento del concepto, o que es su expresión particular. Y lo define del siguiente modo**: "*El juicio es la noción* (*idea*) *en su particularidad, en cuanto relación que diferencia sus momentos que son a la vez puestos como siendo idénticos, no uno con el otro, sino consigo mismo*."**[35]** Y como forma particular del concepto, sus momentos son idénticos a sí mismo, por lo que margina la diferencia de sus momentos. Esta relación, como ya se ha expresado antes, limita al juicio a la finitud del conocimiento y del objeto. Sobre el alcance de esta forma de pensamiento, expresa ***Hegel*** que el "***juicio constituye el momento de lo finito, y lo finito de las cosas consiste en que son juicios***."**[36]** Éstos se desenvuelven en la esfera de lo finito, y en este sentido son incapaces de comprender lo infinito, ya que esta categoría no puede capturarse por las formas finitas del juicio. Así que el entendimiento sólo tiene que confinarse en el mundo de los fenómenos; ir más allá significa abusar de su poder y capacidad cognoscitiva.

La metafísica del entendimiento se caracteriza por pretender abarcar lo infinito por medio de lo finito. Además, aísla entre sí a los conceptos y los objetos, y fija sus relaciones como inmutables y eternas.

El conocimiento del entendimiento es unilateral porque sus juicios no pueden establecer sus oposiciones y diferencias entre sí; o sea que su incapacidad de establecer las negaciones en nexos necesarios, le impele que las deje a un lado. **"*En él se hace abstracción del hecho de que el sujeto tiene todavía más determinaciones que el predicado es más extremo que el sujeto....el elemento no idéntico del sujeto y el predicado es un momento esencial, aunque no se halle expresado en el juicio*."[37]**

El acto de marginar las determinaciones, cualidades, rasgos esenciales tanto del sujeto como del predicado, hacen del juicio una forma abstracta de concebir tanto al pensamiento como al objeto. (*Lo abstracto significa dejar a un lado otras determinaciones esenciales del pensamiento y del concepto.* ***Hegel*** *lo usa en sentido de lo unilateral*). Además, en esta afirmación se explica por qué el entendimiento tiene que operar con formas vacías, por lo que margina las determinaciones objetivas del pensamiento.

También afirma que la ley fundamental del juicio es el principio lógico identidad, y en esta vía de lo idéntico, el movimiento lógico del juicio es lo analítico porque su naturaleza cognoscitiva es lo idéntico. El movimiento analítico no trasciende ese principio de sus momentos, no es capaz de unir

en una unidad verdadera los juicios opuestos que se determinan en el fondo del pensamiento y del objeto, o sea sus aspectos y vínculos dialécticos.

El tránsito de lo finito a lo infinito solo lo realiza el concepto (*el pensamiento racional*), que es la adecuación absoluta del contenido y de la forma del pensamiento plenamente desarrollado. Y como tal, es una estructura y sistema de totalidades en que cada momento conceptual se expresa del mismo modo. Este es el desenvolvimiento y desarrollo completo del pensamiento. ***Hegel*** afirma que el concepto "***es el ser absolutamente concreto, porque la unidad negativa determinada en y para sí, que es la individualidad, constituye también una relación consigo, la universalidad. Así los momentos de la noción* (*conceptual*) *no pueden ser separados***."[38] Esta forma del pensamiento se expresa en la unidad de lo individual y lo universal, es decir que lo individual, en cuanto que se refiere a sí mismo, es también lo_universal. En este sentido el concepto tiene un alcance infinito o que "***la actividad libre, creadora,…para realizarse no necesita de una materia existente* (*otro contenido*) *fuera de sí mismo***".[39] Esta forma infinita del pensamiento implica dentro de sí sus momentos que están en una unidad inseparable en que cada momento expresa la totalidad.

El concepto realizar el saber verdadero en tanto que es el elemento (*propio o adecuado*) del pensamiento filosófico, por lo que puede explicar correcta o racionalmente a la ciencia en general. Como es la forma absoluta del conocimiento que ha superado los otros tres modos de conocer **(*percepción, representación e intelección*)** y eliminado la unilateralidad, el aislamiento y lo abstracto de esas formas gnoseológicas, entonces las comprende como momentos que puede explicarlas en su esencia, poder y alcance. Si el concepto no necesita de otra forma de conocimiento para realizarse, entonces lo es todo, se explica por sí mismo y, por lo tanto, tiene un auto-movimiento en su realización en tanto que es libre. Además su actividad es creadora, por lo que es un elemento objetivo con determinaciones propias con respecto al contenido y la forma.

Al respecto ***Hegel*** expresa que el concepto al contener la totalidad de sí mismo, de todos sus momentos, también comprende las contradicciones. La esencia de su movimiento es contradictoria porque contiene el elemento de la negación. Esto es lo que hace que la razón supere las limitaciones y unilateralidad del entendimiento, porque "***la contradicción es justamente la elevación de la razón sobre las limitaciones del intelecto y la solución de los mismos***."[40] Las contradicciones dialécticas resuelven las limitaciones que son inherentes o que genera el entendimiento. Al contrario, la naturaleza y proceder de la razón es contradictoria, lo mismo que el conocimiento científico **(*se refiere a la dialéctica*)** de todos los objetos y cosas existentes que en su cognición exceden el alcance del intelecto. ***Como los elementos del pensamiento racional son las contradicciones, entonces éstas deben exponerse e interpretarse a la luz de la razón dialéctica.***

LA CIENCIA DE LA LÓGICA

Para ***Hegel*** la "***Ciencia de la Lógica***" comprende los objetos de la ***antigua Metafísica*** y sus distintas disciplinas, pero establece una radical diferencia entre su ***Lógica*** **(*se refiere a la Dialéctica como Ciencia*)** y la ***Metafísica***. Lo más especial del caso es que denomina a su ***Lógica*** "***Ciencia***" del modo más riguroso. Tanto es así que considera que es opuesta a la ***Metafísica antigua*** y, también coloca en este rango a la ***Filosofía crítica o trascendental de Kant***. Siguiendo la clasificación tradicional considera a la ***Ontología*** como una ciencia especial de la ***Metafísica*** porque estudia el "***ente***" que define como la unidad del "***ser y de la esencia***". Es decir, que el "***ente***" es un objeto especial de la ***Metafísica***. Sin embargo a ésta no le interesa explicar el origen, desarrollo y desenvolvimiento de las ideas y los objetos, se queda sólo en su existencia como algo que está allí **(*eternamente*),** y que se da en sí. El punto de vista de su "***Lógica***" consiste en establecer la diferencia entre lo que el concepto y el objeto contienen "***en sí***" de lo que está como un "***otro***" y lo que se encuentra "***puesto***" en ellos. También trata de exponer cuál es el estado en que se encuentran las determinaciones en sí del concepto y del objeto. Explica que **(*el término*)** "***puestas***" son aquellas determinaciones que no son en sí, o sea que no tienen un origen inmediato puro, sino que están determinadas por el proceso de mediaciones.

Sobre la distinción de la ***Metafísica*** y la "***Ciencia de la Lógica***" afirma que ***"constituye un punto capital distinguir siempre lo siguiente*: *que es lo que todavía está en sí y qué es lo que se halla puesto; cómo están las determinaciones cuando se hallan puestas o cuándo existen para otro. Es ésta una distinción que pertenece también el filosofar crítico* (*se refiere a la epistemología de Kant*) *que no reconoce. Las definiciones de la metafísica, tal como sus presuposiciones, distinciones y consecuencias, quieren afirmar y producir sólo lo existente y más bien lo existente en sí*."**[41]

Tanto del pensamiento como del objeto se deben distinguir de lo que es "***en sí***", lo que es "***para otro***" y lo que se halla "***puesto***". Esta distinción es imprescindible expresarla en el planteamiento dialéctico, ya que esas determinaciones son originales en esta nueva definición del "***concepto***" y del "***objeto***". Por lo que ***Hegel*** establece la diferencia fundamental entre la "***Ciencia de la Lógica***" y la "***Metafísica***". Al respecto señala que no es lo ***existente*** como tal ni lo "***en sí***" de lo existente en su pura abstracción lo que le interesa a la ***Dialéctica***, sino el movimiento y desarrollo del "***en sí***" a lo "***otro***" y de éste a lo que es "***puesto***" **(*ley de la negación de la negación*).** Este movimiento dialéctico comprende tanto el objeto como el concepto. Por ende, la exposición de la marcha del pensamiento hacia la verdad tiene que plantearse en esa forma dialéctica. En esta marcha están vinculadas la totalidad, la contradicción y la negación que son las condiciones del movimiento y desarrollo del concepto y del objeto.

***En esta concepción dialéctica están expresadas las tres formas de todo lo existente y del concepto*: *Totalidad, Contradicción y Movimiento* (*desarrollo*).**

A continuación se expondrá la ***interpretación dialéctica idealista de Hegel*** sobre la ***Aritmética*** y la ***Geometría***. En esta investigación y ensayo no se tratará la ***Geometría Analítica*** ni ***el Cálculo Infinitesimal*** por la brevedad en que se expone este texto filosófico.

DIALÉCTICA DE LAS MATEMÁTICAS

Es necesario indicar que para interpretar de modo correcto la ***Filosofía de la Ciencia*** es necesario enfocar los problemas en un sistema de categorías que explique sus principios, método y objeto.

En este estudio se ha señalado que en la "***Ciencia de la Lógica***" ***Hegel*** supera a la ***Metafísica***, en general, y a la ***Ontología***, en especial, como sistema explicativo del pensamiento, de la historia y del mundo. ***La*** "***Lógica***" ***como ciencia de la*** "***Idea pura***" ***tiene por objeto la realidad en general, por lo que no es una ciencia especial porque sería Ontología***. Al respecto se ha señalado que la "***Idea pura***" para el filósofo es lo más abstracto del sistema total de la realidad, que es el principio del movimiento y realización del espíritu en las esferas de la ***Naturaleza*** y del ***Espíritu*** **(*en su interioridad*).**

Algunos estudiosos de la filosofía consideran que la ***dialéctica hegeliana*** es ***ontologismo*** o ***logicismo***. Lo cierto es que estos calificativos son interpretaciones incorrectas de esa ***dialéctica***.

CUALIDAD →CANTIDAD →CUANTO

En la "***Ciencia de la Lógica***" **la (*categoría de*) *cantidad*** es la segunda determinación universal del ser, **(*considerando que la cualidad es la determinación primaria e inmediata*),** que alcanza su realización como un ***ser para sí***, que significa que se relaciona con otro en un vínculo de identidad. La determinación de esa relación cae en el ***ser para sí*** y no en el ***ser otro***, ya que éste tiene carácter de subordinado aunque no eliminado en su ***ser en sí***. El salto o "***traspaso***" del ser cualitativo al cuantitativo implica que en la cantidad, la cualidad se conserva como un eliminado en su unilateralidad, o sea que la cantidad contiene la cualidad **(*superada*),** aunque negada en su carácter general. En la cualidad la determinación del ser y su término son idénticos con el "***algo***" **(*que es*)** cualitativo. Este "***algo***" debe entenderse como su determinación real, lo que significa que si se altera la cualidad el ser cambia su determinación real. Por ejemplo, si la cualidad del "***rojo***" cambia, el ser que es "***rojo***" cambia en otro color. Por lo que un cambio en la cualidad significa un cambio en el ser, o sea, que ***"lo cualitativo tiene por su determinación fundamental el ser y la inmediación, donde el término y la determinación son tan idénticos con el ser del algo, que el algo mismo desaparece con la alteración de aquél."***[42]

En este raciocinio el ***algo***, en tanto que real, tiene la misma determinación del ser y su principio o sustancia inmediata, y es lo básico de la cualidad. En esta esfera, el ser es diferente y siente esta diferencia en su misma "***inmediación***". La cualidad está vinculada directamente al principio de la diferencia, ya que cualquier cambio la hace ser diferente, y ninguno puede efectuarse de tal modo que no afecte su realidad inmediata y lo haga diferente a otro ser distinto. Es decir, que en la cualidad no se expresa la indiferencia del ser consigo mismo, ya que cualquier cambio que se efectúe le alteraría.

En el traspaso de lo cualitativo a lo cuantitativo, el ser se eleva a un plano superior, y en este tránsito aparece como un ***ser-otro***. Si el campo cualitativo es cerrado en su interior con relación a sus determinaciones y a su inmediatez, entonces ***en la cantidad el ser se pone fuera-de-sí***, y en cuanto que ***está fuera-de-sí se vincula a un ser-otro***. En el campo de ***la cantidad el ser en tanto se pone fuera-de-sí establece una conexión con un ser-otro***. Y ***como éste es su determinación fundamental, la relación que se establece entre su en-sí con el ser-otro está caracterizada por esta determinación***. Esta relación es lo contrario de lo cualitativo cuya realidad es el ser para sí. Sobre la **(*categoría de*)** cantidad ***Hegel*** afirma que la ***"cantidad es la determinación que se ha puesto indiferente al ser, en un término que al mismo tiempo no es***

***tal, es el ser-para sí que es en absoluto idéntico con el ser para-otro* (*...*) *la determinación se halla puesta en general fuera-de-sí, es un algo absolutamente extrínseco a sí y* (*un*) *algo* (*como*) *igualmente extrínseco*".[43]**

Como la determinación fundamental del ser cuantitativo consiste en estar fuera de sí, o sea que el ser cuantitativo en su realidad consiste en sus determinaciones exteriores, los cambios que se realizan en su esfera o en sus determinaciones no alteran su realidad. Por ejemplo, una mesa tal puede ser mayor o menor y tener cualquier figura, color o material, pero los cambios en ese sentido no alteran la realidad o la cualidad de la mesa. Una magnitud no se altera si se hace mayor o menor como un ser cuantitativo. Un cambio en la cantidad no afecta al ser, como ocurriría con lo cualitativo. Pero si cambia la cualidad de la mesa, ésta ya no lo es. En lo cualitativo la determinación y el término son idénticos con el "algo" o la realidad porque están en el interior del ser, en el en sí. Pero en lo cuantitativo, el término y la determinación están en lo exterior, en el ser fuera de sí. En este modo, el término se comporta como un exterior y sus cambios no afectan al ser en su realidad o en su algo. Debe entenderse que en esta relación el término como lo extensivo del ser, en cuanto aquello que contiene y en cierto sentido están los extremos del ser, se pone como una inquietud (*propensión*) exterior del ser cuantitativo. "***El término es aquello donde los terminados tanto están como no están***."[44] Las relaciones del ser cuantitativo son extrínsecas, no son de carácter intrínsecas. Este movimiento es extrínseco, lo mismo que las formas y contenidos de la cantidad y sus determinaciones.

Hegel distingue estas dos formas de la cantidad y lo enfoca según su habitual exposición dialéctica de los argumentos que se caracteriza por transitar de lo abstracto a lo concreto o determinado. Cualquier "***abstracto***" en este sentido ***es el en sí del concepto u objeto***, es un comienzo o momento de lo real, lo inmediato a ellos. El análisis de la cantidad pura, como momento abstracto **(*en sí*),** se interpreta como ausente de contenido y de determinaciones concretas en sí misma. No debe confundirse con el puro ser, ya que éste no tiene contenido, es el comienzo abstracto del concepto; pero la cantidad pura es un ser con un algo, con una realidad que ha retornado con ese algo. De este modo, **"*la cantidad es el primer lugar del ser-para-sí que ha vuelto en sí, real, que no tiene todavía ninguna determinación en él, como franca unidad que se continua en sí, infinita*."[45]**

Antes se ha expresado que en la **(*categoría de*)** cantidad el "***ser-para-sí***" es idéntico al "***ser-para-otro***", o sea, que el primero se "***elimina***" en un ***ser para otro***. En la ***epistemología hegeliana***, toda eliminación dialéctica debe considerarse como un avance en el movimiento del concepto o del objeto en su desarrollo. La cantidad pura se refiere a sí misma, por lo que está fuera de sí en su punto de referencia. En esta igualdad consigo misma, en su estar fuera de sí, como la igualdad en su exterioridad, la cantidad es un continuo infinito. El filósofo explica esta magnitud de la siguiente manera**:** la cantidad en tanto que elimina la cualidad conserva de ella su determinación esencial, que aquí es lo "***uno***", y como un "***uno***" que se refiere a sí mismo en su realidad exterior no tiene interrupciones, y en este estado se hace una magnitud infinita, una especie unitaria y continua. En el sentido contrario, al referirse a un uno múltiple o a una multiplicidad de unos, la cantidad se hace una magnitud discontinua o discreta. En cuanto que tiene como punto sustancial al uno y como determinación esencial a su ***ser-fuera-de-sí***, o su forma exterior, es tanto continua como discontinua; y estos dos términos se presuponen recíprocamente por el mismo modo. Al respecto afirma que la **"*cantidad es un ser-uno-fuera-del otro en sí...la magnitud continua en este ser-uno-fuera-del-otro en tanto se continua sin negación, como una negación igual a sí misma...la magnitud discontinua en este uno-fuera-del-otro como no continuo, sino***

***interrumpido...es el uno-fuera-del-otro del uno múltiple, como de lo igual... de una unidad.*"**[46]

Es importante señalar ***que la determinación fundamental de la cantidad es la magnitud, que se manifiesta en las dos formas de magnitudes, la continua y la discontinua***. La continuidad contiene en su ser estas dos magnitudes opuestas y diferentes entre sí. Sin embargo, están unidas en la cantidad a pesar de ser contrarias por el término uno y a la vez se hacen diferentes y opuestas en cuanto que lo uno sea unidad igual a sí mismo sin negación o multiplicidad en cuanto que negación de lo uno en sí mismo; pero éste cambia en el ser exterior de la cantidad.

Hegel, pues, resuelve la antinomia de la cantidad que Kant en una de las antinomias cosmológicas había señalado como imposible de conciliar. Y es que como ***Hegel*** expresa, ***Kant*** daba respuestas metafísicas tanto de las contradicciones del objeto como de las del concepto***. El método de Kant sobre las contradicciones de la razón es metafísico***. ***Hegel*** resuelve las contradicciones en la unidad dialéctica de los opuestos, que es la forma del concepto mismo. Cada contradicción tiene su respectivo **"*concepto como una unidad de momentos opuestos, a los que por lo tanto, podría darse la forma de afirmaciones antinómicas...podrían establecerse tantas antinomias como conceptos se den.*"**[47]

Estas formas dialécticas del pensamiento constituyen las categorías como unidad de los contrarios. ***La cantidad es la unidad dialéctica de las magnitudes continua y discontinua que concierne a la naturaleza del espacio, tiempo, movimiento y materia***. El ser mismo en relación a su desarrollo, en cuanto tal, se completa en la unidad dialéctica de la cualidad y la cantidad en la categoría de la "***medida***", en que los dos términos se contradicen y se contienen recíprocamente y se transforman o truecan el uno en el otro en su unidad. El proceso del ser inmediato culmina como unidad completa en la esfera de la "***medida***", cuyo principio expresa la unidad dialéctica de la cualidad y la cantidad.

Antes se ha tratado la ***cantidad pura*** en el momento del ***en sí*** o en la ***forma abstracta***. Ahora se explicará el traspaso o el tránsito de la cantidad abstracta a la determinada o "***cuanto***". ***La cantidad pura, afirma Hegel, es un magnitud infinita por la igualdad o identidad continua del ser consigo mismo; en el sentido en que esta igualdad continua es negada se torna discontinua, pero ésta es una negación, y como tal es determinada y, por lo tanto, finita***. Lo que significa que la cantidad pura al negarse se determina a sí misma, o sea, se hace un "***cuanto***" que es una cantidad finita. El "***cuanto***" contiene la naturaleza de la cantidad por la razón de que ésta se halla en aquél como en una existencia determinada, de este modo comprende lo contradictorio de la cantidad, y en tanto se refiere a sí mismo es una unidad, pero el negarse traspasa su ser otro hacia otro. Este traspaso hacia un otro deviene en un proceso infinito. Es decir, que la cantidad negada se torna determinada, y la determinación en sí misma es finita, pero la negación que contiene hace ir al "***cuanto***" más allá de su esfera limitada hacia un ser otro del otro, que como negación de su limitación es un **"*proceso infinito*".**

Este traspaso contradictorio es posible por el carácter discontinuo del "***cuanto***" que pone la multiplicidad de los unos, que en su negación se convierte en un proceso infinito de "cuantos" finitos. ***Hegel*** expresa que el "***cuanto es la determinación indiferente, es decir, que pasa más allá de sí mismo, y que se niega a sí mismo; y es en cuanto* (*respecto a*) *este-ser-otro, cae en el proceso infinito***."[48] Y por contener la cantidad, contiene la unidad y la multiplicidad. En este sentido es una magnitud que también es extensiva, por lo que contiene dentro de sí la multiplicidad que es totalmente limitada en su unidad, y es eso ni más ni menos.

Sin embargo, se volverá al "***traspaso***" de la cantidad pura al "***cuanto***" para explicar su naturaleza y sus relaciones. Antes se ha expresado que la cantidad, según ***Hegel***, cuando es en sí o pura tiene una naturaleza continua y discontinua y ambas se expresan de modo infinito. La cantidad pura al negarse se hace finita en relación a su continuidad por razón de que se convierte en una unidad limitada, pero como unidad mantiene en su extensión su continuidad. Así mismo en relación a su discontinuidad la cantidad pura se convierte en unos que son múltiples, en que esta multiplicidad de los unos se realiza en un "***proceso infinito***". Este proceso se proyecta más allá de sí mismo, que como negado en su ser fuera de sí se vuelve un otro, que también se llama "***ser-otro-del-otro***", este proceso es infinito. Entonces, el "***cuanto***" como cantidad determinada es finito en sí mismo, ya que está limitado por un otro que a su vez es un uno y éste lo mismo y así sucesivamente hasta el infinito. Este es el resultado de la cantidad pura, negada y transformada en cantidad determinada, que por su discontinuidad deviene en unos que caen en un proceso infinito, y por su continuidad la cantidad se hace unidad cuantitativa limitada. El "***cuanto***" por poseer la cantidad contiene la continuidad y la discontinuidad, y por contener el en sí es limitado, finito. Sin embargo, su ser, que se expresa sucesivamente en el otro del otro, es un proceso infinito.

EL NÚMERO COMO OBJETO Y PENSAMIENTO

Según ***Hegel*** el "***cuanto***" es la cantidad negada, y ella implica una determinación que es un algo **(*una realidad*).** Pero, **¿**cómo surge este algo**?** Esta determinación surge de la mutua negación que tiene su base en la contradicción. Así que habría que explicar lo que es la "***negación***", ya que ***es un principio fundamental de la dialéctica hegeliana***. La esencia de una cosa o idea es contradictoria si es finita, porque de la limitación o finitud surge la contradicción. En esa limitación el ser es contradictorio, y en sí mismo es una negación, por lo que presupone un otro que es fuente de su limitación y que le niega. Estos dos términos se niegan recíprocamente, se excluyen el uno al otro. Esta negación no debe entenderse como abstracta, sino que es concreta porque tiene su fuente en la realidad de las cosas o de los conceptos. ***La negación abstracta es genérica, por lo que es aislada de las cosas, y a través de ella opera el entendimiento. La negación dialéctica es una transición que tiene su fuente en las contradicciones de la realidad, que se superan y resuelven en ese proceso de negaciones que es el movimiento mismo de lo real***. Las contradicciones se realizan así**:** el ser al negarse a sí mismo **(*esta negación se refiere a sus limitaciones*)** se convierte en algo distinto en relación a su ***en sí***, pero cae en contradicción por sus propias limitaciones, lo cual implica una nueva negación. El resultado de ésta es un retorno a su ***en sí***, un retornar a su ser interior, pero con algo nuevo, con una determinación diferente. Este proceso significa una superación, un cambio, un desarrollo. Por lo que el filósofo expresa que algo **"*es existente cuando es negación de la negación; pues ésta constituye el restablecerse de la simple relación consigo mismo; pero, por esto, algo es a la vez la mediación de sí consigo mismo*".**[49]

Además, la contradicción como fuente de las negaciones implica la reciprocidad de éstas, el uno niega al otro porque le contiene y viceversa. Un ser contradictorio se contiene a sí mismo como al otro, o sea, que ese estado **(*ontológico*)** implica la mediación. Este es el principio de la unidad real de los contrarios que tanto son idénticos como diferentes. La contradicción de esta unidad de contrarios se expresa como el uno con el otro, y el otro con el uno. Esta es la base de la unidad de los contrarios. De este modo ***Hegel*** explica otro principio de esta unidad.

Por consiguiente, el número es el producto de una negación concreta y de una unidad contradictoria. Se debe señalar que lo determinante en el ser cualitativo es su realidad dentro de sí o su interioridad, y que cualquier cambio en su determinación o término es un cambio en su ser. Si

la cualidad de una cosa cambia, su concepto cambia también, ya que en la cualidad la determinación y el término con idénticos con la realidad o el algo. El ser cualitativo está en sí mismo en su determinación y en su término. ***Lo cuantitativo es una superación y eliminación de lo cualitativo, que es un irse fuera de sí* (*marginarse*)*, es un referirse en sí en su exterioridad. Sus determinaciones surgen de su exterioridad, por lo que sus relaciones están fuera de sí.***

Este movimiento de la cualidad a la cantidad se realiza en el proceso contradictorio de la negación en que la unidad es un caso particular del proceso dialéctico de la "***Idea***" de estas dos categorías del ser. Pero el proceso de la "***Idea***" comprende sucesivamente la totalidad de las categorías en las esferas del ***ser***, de la ***esencia*** y del ***concepto***.

El número es el "***cuanto***" ***en su completo desarrollo, no lo es en general, sino de modo específico; y como tal, contiene de éste sus propiedades contradictorias como la continuidad y discontinuidad, la unidad y la multiplicidad, lo finito y lo infinito. El número es la determinación exacta del cuanto, que se comporta, en general lo mismo que la cantidad, lo cual no vale expresar aquí sino en sus determinaciones propias***.

El número contiene la unidad y multiplicidad exacta, expresada como un conjunto o "***monto***", y cualquier variación en éste es un cambio en el número, porque se identifica plenamente con el término del número que determina la completa extensión de su unidad. Y en él la multiplicidad del número desaparece para ser idéntico con la unidad. ***El número es la síntesis dialéctica de la unidad y del monto, en que esta unidad es exacta***. ***Hegel*** expresa que el **"*monto y la unidad forman los momentos del número...Acerca del monto...él consiste en muchos, pues los unos no están en él como eliminados, sino que se hallan en él, sólo puesto con el término exclusivo, frente al cual son indiferentes*."**[50]**

El número por ser un término exacto se cierra él mismo en su unidad, en el sentido en que los muchos se hacen uno, pero en el monto, éste comprende los muchos unos en la extensión exacta del término, pero los conserva en el término en que están puestos con una relación de indiferencia, en el sentido de que esta relación es exterior, pero contenida o referida en la extensión del término; y así mismo conservándose como tal. Esta es la contradicción del número. ***En relación a la unidad del número, la multiplicidad de los unos se hace única; y los unos, idénticos a la unidad. Pero en el monto son diferentes los unos en su multiplicidad, y en relación al término frente a éste se comportan como indiferentes, ya que están fuera de sí***.

"***El número queda como un uno que ha vuelto a sí mismo y es indiferente frente a los otros es una determinación esencial de él; y constituye un ser determinado en sí, pero a la vez su propia exterioridad***."**[51]** En su estado de exterioridad la determinación está referida al monto, al número. Estos elementos contradictorios **(*que se ha expresado*)** pertenecen al número en su condición de objeto o término del "***cuanto***" como cantidad determinada. Ahora se tratará el el concepto del número.

Hegel afirma que el número como objeto tiene sus determinaciones y relaciones expresadas de manera extrínseca, por lo que carece de determinaciones internas. Las relaciones y construcciones cuantitativas son puestas desde el exterior, no se producen en el concepto mismo, les son puestos desde fuera. De este modo el número es un pensamiento cuyas determinaciones tienen como fuente la exterioridad. Por lo tanto no se comporta como un concepto propiamente dicho, porque del interior del pensamiento numérico no se extraen sus determinaciones y relaciones cuantitativas. Tanto el objeto como su pensamiento tienen que tener como referente lo

exterior en el procedimiento de su solución. Sobre el número como concepto expresa que **"*es el pensamiento abstracto de la exterioridad misma*."**[52]

Esta naturaleza de la exterioridad del número lo pone cerca de lo sensible cuyo rasgo esencial es la exterioridad, pero el número está entre el pensamiento y lo sensible.

El concepto del número, lo mismo su forma objetiva, es de naturaleza analítica y no sintética. ***Hegel*** en la "***Ciencia de la Lógica***" objeta y crítica la concepción numérica de ***Kant***. ***Según este filósofo el juicio matemático es una proposición sintética a priori. Hegel*** rechaza esta definición por considerarla infundada. El número en su simplicidad, por contener lo uno y lo múltiple, se descompone y se compone de elementos **(*identidades*),** y por esta naturaleza tiene una forma analítica en que sus construcciones, y en el general el objeto matemático mismo, están puestas en la exterioridad. Las estructuras analíticas se forman desde lo exterior del objeto matemático.

"*El número debido a su principio que es el uno, la unidad es en general una colección exterior, una figura absolutamente analítica, no contiene ninguna conexión interior. Puesto que se halla sólo engendrado de modo extrínseco,*"..."*todo cómputo representa una producción de números, un número o, de manera más determinada, un co-numerar*."[53]

Además, rechaza de plano el hecho de que el número como objeto se intuya en su fundamento constructivo, y aún más, declara el "***a priori***" ***como algo vago*** **(*ambiguo*)*. La construcción del objeto matemático se realiza por un movimiento dialéctico, en el sentido de que objeto mismo es una estructura unitaria de contradicciones en desarrollo***. Pero en relación a sí mismo es y se muestra con una estructura analítica que se determina por su naturaleza exterior. En esta relación en sí mismo y en la particularidad del número no se manifiesta un movimiento dialéctico. El auto-movimiento pertenece a la actividad del concepto y la cantidad es el movimiento de éste en su desenvolvimiento y desarrollo. Una vez fijadas las determinaciones objetivas del objeto, éste se expresa en sus relaciones cuantitativas.

ARITMÉTICA Y GEOMETRÍA

La ***Aritmética*** como ciencia de los números es fundamentalmente analítica. Antes se ha expuesto la naturaleza del número, y es fácil comprender por qué esta ciencia es analítica. Al respecto afirma ***Hegel*** que la **"*Aritmética es ciencia analítica porque todas las conexiones y diferencias que se presentan en su objeto no están en éste mismo, sino que le son sobrepuesta de una manera totalmente exterior. Él no tiene ningún objeto concreto que contenga en sí mismo relaciones interiores...No sólo no contiene el concepto y con éste la tarea para el pensar conceptual, sino que es lo opuesto a este*".**[54]

¿Por qué el pensamiento matemático no es un concepto como tal **(*dialéctico*)?** Anteriormente se ha expresado que para ***Hegel*** el concepto es una unidad interna de determinaciones y de relaciones contradictorias en auto-movimiento que contiene en su interior su propia objetivación, de este modo crea sus propias determinaciones desde sí mismo, de su interior, y no necesita de un otro exterior para determinarse, porque el puntual de su despliegue es lo interno. De este modo deviene en desarrollo, y a través de este desarrollo realiza sus determinaciones, implicando para este proceso las leyes de la dialéctica.

Lo fundamental del número es el monto que es lo múltiple y discontinuo. Entonces, lo que le interesa a la ***aritmética*** es la discontinuidad de lo cuantitativo, en que su objeto es la magnitud discontinua expresada en el número.

La ***Geometría***, es la ciencia de las relaciones de los elementos y magnitudes del espacio, en que su determinación fundamental es la magnitud continua. Sobre la naturaleza del objeto geométrico se expresa lo mismo que el objeto de la aritmética, puntualizando que se construye mediante el movimiento dialéctico del concepto. Al respecto el filósofo lo expone de la misma forma lógico-ontológica del número.

Este objeto contiene un ser puramente exterior a su identidad. Las determinaciones y relaciones se ponen fuera de sí, y sus estructuras son de carácter analítico y no sintético de igual modo que el número. La geometría por tener la magnitud continua como su campo de estudio del espacio, se interesa, no en medir, sino en relacionar las magnitudes, en expresarlas por medio de la comparación. **"*La geometría como tal no mide las figuras espaciales, no es arte de medida, sino que sólo las compara*".**[55]

La ciencia geométrica forma **(*crea*)** las relaciones de las magnitudes espaciales comparándolas, pero no desde lo interior ni de su concepto **(*pensamiento*),** sino de lo exterior, del mismo modo que el número, y mediante las comparaciones se establecen las proporciones y funciones espaciales.

Sobre el conocimiento de las propiedades del espacio, ***Hegel*** crítica la afirmación de ***Kant*** de que el espacio se determina por medio de la intuición y que su intelección sea intuitiva. Al respecto se debe señalar que para este filósofo el espacio es una intuición pura de la conciencia sensible. ***Hegel*** rechaza este intuicionismo espacial, y considera que el espacio es una estructura cuantitativa, cuyas determinaciones tienen carácter analítico, pero que son simples por naturaleza. ***Kant*** afirma que por medio de la intuición se determina a la línea recta como la distancia más corta entre dos puntos, y no por el concepto. Sostiene además, que ***por medio de la intuición pura del espacio se forman los juicios sintéticos a priori de la geometría***. ***Hegel*** señala la falta de fundamento del origen intuitivo de esos "***juicios***". Al respecto expresa que ***el*** "***punto***" ***geométrico en su negación engendra la línea, y la recta es la simplicidad de la línea, o sea, que en esa simplicidad se deduce analíticamente la recta***. El punto al negarse a sí mismo, engendra un otro que es la línea, pero en esta producción de la línea, el punto en relación a su negación sale fuera de sí. Este salir fuera de sí mismo y no de otro carece en su movimiento de negación. La simplicidad de la dirección de la línea, que comprende su simplicidad más inmediata, es la línea recta. Sobre la naturaleza de ésta expresa que la ***"simplicidad sin duda, es su cualidad; y si la línea recta tiene que aparecer difícil de definir analíticamente, esto acontece sólo debido a la determinación de la simplicidad o* (*en*) *relación a sí mismo*."**[56]

La ***geometría***, que estudia la magnitud continua, y la ***aritmética***, que estudia la magnitud discontinua, tienen por objeto determinaciones analíticas y no sintéticas. Sus proposiciones se deducen de los conceptos cuantitativos de los objetos. Ni el número ni el espacio tienen como fuente de sus determinaciones y relaciones la intuición, sino sus conceptos que comprenden objetos con estructuras analíticas.

En el examen de estas dos ramas de las matemáticas y sus respectivos objetos, ***Hegel*** enfoca e interpreta con una sólida concepción dialéctica la naturaleza de estas ciencias y sus objetos. Establece la diferencia entre lo que es el desarrollo y movimiento de los objetos y sus determinaciones y lo que son sus estructuras y relaciones objetivas consideradas en sí, o sea en

su estado de fijación objetiva. El desarrollo de las determinaciones objetivas del objeto en general pertenece al proceso dialéctico, a la razón, a la estructura misma y las determinaciones objetivas en sí misma. ***Esta crítica e interpretación de la aritmética y geometría no es metafísica, sino que es dialéctica.***

Hasta ahora se han expuesto, según ***Hegel***, las categorías y elementos de la teoría, método y objeto de la ***aritmética*** y la ***geometría***. A continuación se tratará la constitución ontológica de dicho objeto. ***En primer lugar***, la materia del objeto matemático está constituido por el principio de lo "***uno***" **(*número*)** y del "***espacio***". Aquí el espacio no es la esencia ni lo real de las cosas ni del concepto; es un objeto cuya naturaleza consiste en ser puramente exterior, no tiene, pues, una naturaleza interna. Esta naturaleza exterior del objeto matemático se muestra "inmóvil" e "inerte". Sin embargo, el "***concepto***" es el que le da vida ontológica al objeto espacial y numérico, origina las entidades y conexiones del espacio, ya que éstas por sí mismas son inertes, efectúan su configuración ontológica en el espacio. Sobre esta configuración, ***"es el concepto el que escinde el espacio en sus dimensiones y el que determina las conexiones entre éstas y en ellas".***[57]

La estructura y las dimensiones del espacio las proporciona el concepto, que desde la forma exterior pone sus diferencias y relaciones. Pero estas diferencias por su carácter de exterioridad son también inmóviles e inertes. En estas diferencias el concepto se muestra sin una esencia, sin un contenido interior ideal donde pudiera comenzar y tener el elemento del auto-movimiento. No se genera en el objeto espacial un movimiento de lo interno a lo externo, o en sentido inverso, ya que carece de interioridad, sin esencialidad. El movimiento en el espacio es puramente externo, por lo que no se afecta ni se transforma al objeto en cuanto que no llega a lo interno o esencia de las cosas. La matemática no tiene auto-movimiento propio, su movimiento lo obtiene del concepto, su objeto se mueve en la exterioridad como un "***ser allí***", en que éste carece de esencia porque es puramente exterior. El "***devenir***" de este ***ser allí*** no va hacia la esencia de la cosa, sino que se queda en un estado geométrico exterior, ya que sólo contiene determinaciones objetivas externas. A esta categoría pertenece el objeto matemático.

MATEMÁTICA Y DIALÉCTICA

Acerca de estos métodos se expondrán de la manera más breve los aspectos esenciales que los distinguen y caracterizan, aunque ya se ha delineado en esta indagación importantes distinciones y detalles.

Al respecto se ha señalado que para ***Hegel*** las proposiciones matemáticas son de carácter analítico, y que el concepto en su movimiento dialéctico establece sus diferencias en ese objeto y, además, determina sus formas objetivas como tal. La función del "***concepto***" consiste en "***poner***" en el objeto la realidad, las determinaciones y relaciones matemáticas. El conocimiento de éste se presenta como un devenir del ***ser allí***, porque es un ser determinado que se pone como pura exterioridad. Los juicios matemáticos se establecen de acuerdo a este devenir. Las determinaciones del concepto no surgen ***como un movimiento o devenir de lo interno a lo externo, de la esencia al ser allí,*** **(*existencia*)** ***ni del ser allí a la esencia***. Las determinaciones epistemológicas como proposiciones analíticas el entendimiento las pone en los enlaces que establece exteriormente en el objeto. Éste se descompone, no en su figura originaria, en sus elementos, sino que se enlazan a otras figuras, desdoblándose en un otro de que depende. La demostración matemática comprende otros elementos o magnitudes diferentes en su propio objeto, y por medio de ellos establece las igualdades **(*identidades exactas*)** que al final de la demostración se eliminan. Esta demostración no muestra la esencia de las cosas, ni la afecta, muestra sólo las relaciones externas del ser allí. Este es un devenir que se mueve

superficialmente. ***El conocimiento matemático es diferente a la cosa en sí, a la esencia de los objetos,*** "***el conocimiento matemático sólo representa el devenir del ser allí, es decir…la naturaleza de la cosa…en cuanto tal. En el conocimiento matemático la intelección es exterior a la cosa, de donde se sigue que con ello se altera la cosa verdadera***".[58] La demostración matemática en vez de moverse en la cosa misma, se desdobla en un exterior fuera del objeto, de este modo no expresa la verdad que es su esencia, su naturaleza interna.

Lo contrario a esta demostración es que el pensamiento racional sólo ***reconoce la existencia de dos devenir, el de la esencia y el del ser allí***. El primero va de la esencia al ser allí; y el segundo, a la inversa. La dialéctica sólo comprende estas dos formas del devenir. El objeto real como un todo contiene estas formas que son los dos momentos del movimiento total de la realidad. En la unidad dialéctica del movimiento, cada forma del devenir presupone al otro, en que "***los dos forman el todo, al disolverse ellos mismos, para convertirse en sus momentos***".[59] Esta totalidad, que es lo verdaderamente real, forma el objeto del conocimiento filosófico. Entonces el fin cognoscitivo de la dialéctica es lo real como movimiento y desarrollo del todo, y lo real en tanto que racional.

Según ***Hegel***, el ***método matemático*** no podría ser una verdadera y completa epistemología por las razones ya expuestas. Es el concepto **(*la dialéctica*)** la sustancia (*fundamento*) del método filosófico y del verdadero conocimiento. Y así afirma que **"*el auto-movimiento del concepto es aquello por lo que la ciencia* (*filosófica*) *existe*."**[60]

Es importante señalar que el concepto construye en su auto-movimiento las determinaciones del objeto en su forma objetiva y que, además explica en la esfera del conocimiento la formación y desarrollo de los objetos en cuanto momento de un todo. Esta cualidad dinámica del concepto hace posible la ciencia misma, lo cual concierne a la parte de las matemáticas que antes se ha explicado de manera muy general. El pensamiento es un movimiento que consiste en superar las contradicciones internas y externas inherentes a su esencia propia, y que mediante este auto-movimiento por medio del concepto, el pensamiento se desarrolla y se realiza, y la ciencia misma es este auto-movimiento **(*que supera las contradicciones que surgen en el proceso del conocimiento del objeto por medio del pensar*).**

Sin embargo, la ***Naturaleza*** **(*materia*)** carece de un auto-movimiento propio, es decir de una dialéctica objetiva. En ***Hegel*** se invierte la verdadera relación de lo ideal-real (*abstracto-concreto*) por su idealismo. La ***Idea*** **(*lógica*)** como ***Demiurgo*** es la que va creando toda la realidad y la ciencia misma. **(*Lo contrario a esta epistemología es que la ciencia en general es el reflejo de las leyes objetivas en la mente humana, según el realismo filosófico*).**

Citas Bibliográficas

1. Hegel, G.W.F. Fenomenología del Espíritu. Pág. 43.
2. Ibídem, pág. 39.
3. Ibídem, pág. 40.
4. Ibídem, pág. 16.
5. Ibídem, pág. 8.
6. Ibídem, pág. 461.
7. Ibídem, pág. 470.
8. Ibídem, pág
9. Hegel, G.W.F. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, pág.120.
10. Ibídem, pág. 198.
11. Hegel, G.W.F. Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal, pág. 67.
12. Hegel, G.W.F. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, pág. 287.
13. Hegel, G. Lecciones sobre Filosofía Universal, Tomo III, pág. 435.
14. Hegel, Fenomenología del Espíritu, pág. 65.
15. Ibídem, pág. 65.
16. Ibídem, pág. 81.
17. Marx y Engels, La Sagrada Familia, pág.126.
18. Hegel, G.W.F, Lógica, pág. 61.
19. Hegel, Fenomenología del Espíritu, pág. 19.
20. Hegel, G.W.F. Filosofía del Derecho, pág. 135.
23. Hegel, Fenomenología del espíritu, pág. 57.
24. Ibídem, pág. 58.
25. Ibídem, págs. 57, 58.
26. Ibídem, pág. 58.
27. Ibídem, pág. 63.
28. Ibídem, pág. 64.
29. Ibídem, págs. 65, 66.
30. Ibídem, págs. 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467.
31. Ibídem**,** pág. 467.
32. Ibídem, pág. 23.
33. Hegel, Lógica, pág. 23.
34. Ibídem, pág. 24.
35. Ibídem, pág. 295.
36. Ibídem, pág. 23.
37. Hegel, Ciencia de la Lógica, pág. 118.
38. Hegel, Lógica, págs. 291, 292.
39. Ibídem, 291.
40. Hegel, Ciencia de la Lógica, Tomo I, pág. 61.
41. Ibídem, pág. 157.
42. Ibídem, pág. 227.
43. Ibídem, pág. 237.
44. Ibídem, pág. 216.
45. Ibídem, págs. 237, 238.
46. Ibídem, pág. 258.
47. Ibídem, pág. 238.
48. Ibídem, pág. 238.
49. Ibídem, pág. 150.
50. Ibídem, pág. 264.
51. Ibídem, pág. 264.

52. Ibídem, pág. 275.
53. Ibídem, pág. 266.
54. Ibídem, pág. 274.
55. Ibídem, pág. 264.
56. Ibídem, pág. 269.
57. Hegel, Fenomenología del Espíritu, pág. 29.
58. Ibídem, pág. 29.
59. Ibídem, pág. 29.
60. Ibídem, pág. 29.